

جلد چہارم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ



مَدَنی سائنس و فلاح

قرآن نمبر

ساقی آرٹس و ادب حقوق

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Husnain Siyalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120123

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

زندگی آسینہ اور زندگی آسوزاد سبک نمائندہ

نقوش قرآن نمبر

شمارہ نمبر ۱۴۶

۶۲۰۰۱

مدیر: جاوید طفیل

بانی: محمد طفیل

خط و کتابت کا پتہ

فون: ۷۲۹۵۱۶-۷۲۹۵۲۵

۷۳۱۱۲۹۱

فیکس: ۷۲۹۲۸۹-۷۲۹۲۸۹

نقوش قرآن اردو بازار لاہور

قیمت فی جلد = ۲۵۰/- روپے

جاوید طفیل نے نقوش قرآن پریس لاہور سے چھپوا کر ادارہ فردخ اردو لاہور سے شائع کیا۔



فہرست

جلد چہارم

وجود باری تعالیٰ اور مسلم علماء و مفکرین

۱	ڈاکٹر محمد عظیم قاسمی	مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور
۸۱	ظفر اقبال خان	فلاسفہ کا الہیاتی تصور
۱۲۶	منشی محمد مشتاق تجاروی	صوفیہ کا تصور اللہ
۲۲۷	محمد عبد السلام خان	ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود
۲۷۱	ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری	شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود

اللہ اور متکبر اسلامی

۳۰۳	نذیر نیازی	اللہ
	علی اکبر دہندا	خدا اور خدا شناسی
۳۲۳	ترجمہ و تلیف: ڈاکٹر خواجہ حمید زوئی	

قرآنی دعائیں

۳۵۵	ادارہ	دعا
۳۷۱	ادارہ	تہذیبات قرآنی (راہم عظیم کی حامل آیات)
۳۲۵	پروین ریاض	قرآنی دعائیں

حمد

۵۸۴	پروفیسر جاوید اقبال	الحمد للہ
۵۹۵	ڈاکٹر ابوسفیان اصلاحی	عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء
۶۵۹	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	فارسی شاعری میں حمد
	ادارہ	اُردو میں حمد یہ شاعری کا انتخاب
۷۱۴	راجا رشید محمود	

اس شمارے میں

قرآن نمبر کی چلہ سوم اور چہارم کی آمد میں غیر معمولی تاخیر ہوئی، دونوں چلہوں کا ۸۵ فی صد سے زائد مواد نئی تحریروں اور تراجم پر مبنی ہے۔ ہمارا موضوع اہم ہے اور نازک بھی، اہل علم سے اپنے خاکے کے مطابق کام کرنا اور اس کو اپنے ٹیڈول کے مطابق نبھانا آسان کام نہیں ہے۔

آئندہ برس تک نقوش گوٹن جوہلی نمبر کی دو جلدیں، ایک سال شمار اور قرآن نمبر کی مزید جلدیں چھاپنے کا ارادہ ہے۔ انشاء اللہ

طلوع

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝

المحید - ۳۰

وہ ہی اول ہے اور آخر ہے اور ظاہر اور باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے ۔



انسانی علم کی بے بسی، کم ہائیکلی اور انسان کی اپنی ناپائیداری سب وہ حقیقتیں ہیں جن کا احساس حضرت انسان کو نہیں، یہی وہ حقیقتیں ہیں جن کو جان کر وہ اپنے آپ کو دریافت کرنے کی کوشش کر سکتا ہے، اور اللہ کے بارے میں بہت ہی کم جاننے کا اعتراف بھی ۔

جاوید طفیل

اللَّهُ

الْمَلِكُ

الْقَلْبُ

الرَّحِيمُ

الْمُؤْتِمِرُ

الْعَقِيدُ

الْقَائِمُ

الْعَبْدُ

الْمُتَّقِ

الْمُتَّقِ

وُجُودِ بَارِي تَعَالَى اَوْرِ سَلَمِ عُلَمَاءِ وَ مُفَكِّرِينَ

مسلم فلسفے میں اللہ کا تصور

ڈاکٹر محمد اعظم قاسمی

کلمہ تعارف:

مٹی نوع انسان کا اصلی امتیاز اور اس کا رخات تخلیق کا کھلا ہوا راز در حقیقت عقل و حکمت کی کار فرمائی میں پوشیدہ ہے۔ ذرا سے غور و تامل سے یہ حقیقت صاف اور روشن نظر آنے لگتی ہے کہ انسان کی تمام سعادتوں کا مخزن اور مصدر خواہ دنیاوی سعادت ہو اور خواہ آخرت کی ابدی سعادت۔۔۔ یہی عقل و حکمت ہے۔ معیشت، معاشرت، اخلاق، مذہب، حیات اور ماورائے طبیعیات، غرض انفس و آفاق کے اصول اسی عقل و حکمت سے دریافت ہوئے۔ زندگی کے بعد انسان کے لئے قدرت کا سب سے بڑا تحفہ یہی عقل و حکمت ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ انسانی اکثریت نے اس غیر مادی قوت کو عموماً حسی فوائد اور مادی راحت و آرام کے لئے مخصوص کر لیا اور اس کی غیر حسی اور مادی منزل تک پہنچنے میں خود ہی سد راہ بن گئے۔ تاہم ایک محدود طبقہ ہمیشہ ایسا رہا جسے ہم فلاسفہ کہتے ہیں، جو اس غیر مادی قوت کی ماورائیت کا ادراک رکھتا تھا۔ اس طبقے نے حیات و کائنات میں جاری قوانین فطرت کو اپنا موضوع فکر بنایا۔ اس کے نتیجے میں علوم طبیعیہ اور علوم معاشرت وجود میں آئے۔ اس سے اگلی منزل مابعد الطبیعیات کی تھی۔

قوانین فطرت کی نیرنگی:

قوانین فطرت کی نیرنگی اور موجودات کی کثرت و بارکئی نے اسے اپنا ایسا گرویدہ بنایا کہ وہ اپنی راحت و آرام اور خور و نوش سے بیگانہ سا ہو گیا۔ پھر ان بے شمار طبیعی قوانین اور مظاہر و موجودات کی کثرتوں میں اسے ایک زبردست ہم آہنگی اور ایک وحدت عظیمہ کا ادراک ہوا۔ یہ ایک ایسا عالم حیرت تھا کہ وہ اپنی ہستی اور وجود کو بھی فراموش کر بیٹھا۔۔۔ لیکن اس وحدت کے پس پردہ کیا ہے اور ان کثرتوں کے پیچھے کون ہے جس کی وحدت کے آثار اس شدید اور کامل ترین ربط و ہم آہنگی سے نمایاں ہیں، یہ ایک ایسا مرحلہ تھا کہ جہاں عقل رہنا بھی اس طرح عاجز ہو گئی جیسے ایک مہیب اور تاریک خل میں ایک طائر بے نول۔ یہی وہ مرحلہ ہے جہاں انسان محسوس کرتا ہے، سمجھ نہیں سکتا اور جہاں فلسفیانہ مشاہدے اور تجربے کی حدیں ختم اور ماورائی فلسفے کی سرحدیں شروع ہوتی ہیں۔ اسی لئے عہد جدید میں جو حیاتی اور مشاہداتی دور ہے، فلاسفہ نے مابعد الطبیعیات کو فلسفے سے خارج کرنے کی کوشش کی ہے اور مذہب کے حوالے کر دیا ہے تاہم یہ ایک ناکام اور وقتی کوشش ہے۔ اس لئے کہ ضمیر آدم میں ماورائیت کی جو ٹرپ چھپی ہوئی ہے وہ انسان کو کسی ان دیکھے عالم کی طرف دھکیلنا چاہتی ہے اور کوئی شعوری رکاوٹ اس

رہو میں دوا می نہیں ہو سکتی۔ یہ خیر خالص کی تڑپ ہے جو کائنات کے اس نظام حکمت کی تفہیم و تدبیر کے سہارے اس خیر خالص کے مصور اعلیٰ تک پہنچنا چاہتی ہے اس لئے کہ اسی میں انسان کی روحانی اور ابدی سعادت کا راز پوشیدہ ہے۔

مذہب کا تعلق بھی اسی ضمیر آدم سے ہے جو عقل کا رشتہ ماوراء سے جوڑنا چاہتا ہے۔ یہی تمام اخلاقی قوتوں کا سرچشمہ اور عقل سلیم کا محرک اصلی ہے۔ اس سے نوٹ کر فلسفہ ایسا عقل ہے جس کی غواہی کا حاصل حسیات کے اقتدار سمندر میں ہے موتیوں کی تلاش رہ جاتا ہے نہ کہ سچائی کے مصدر اصلی یا حقیقت عظمیٰ کی تلاش۔ تلاش حق کے نام پر اٹھنے والے یہ فلسفے درحقیقت اباحت اور سود و زیاں کے فلسفے ہیں جو الٰہ پر مبنی ہوتے ہیں۔ ان کے فرخ شروع میں بہت بلند اور آخر کار سرنگوں ہو کر رہتے ہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ نہ ان کا رشتہ انسانی ضمیر ہے جو اخلاقی قوتوں کا مصدر اور عقل سلیم کا محرک ہے اور نہ تحقیق حق سے ہے جو اعتراف توحید سے شروع ہوتی ہے۔

مذہب پر الزام

مذہب پر الزام ہے کہ وہ فلسفے کی آزادانہ پیش رفت کو اپنے مفروضات میں مقید کر کے محدود و مسدود کرنا چاہتا ہے لیکن درحقیقت یہ صرف مغالطہ ہے جس کو اختیار کرنے والے دانستہ یا نادانستہ اختیار کرتے ہیں، اس لئے کہ اولاً تو مذہب اور فلسفہ دونوں کی منزل ایک ہے یعنی آخری سچائی کی دریافت اور اس پر کامل ایمان۔ اس رہو میں مذہب کا شعار، ایمان و اطاعت سے عبارت ہے اور فلسفہ کا حقیقت و برہان سے۔ ثانیاً، جہاں سے فلسفے کا عجز یعنی مابعد الطبیعیات کا مرحلہ شروع ہوتا ہے وہاں فلسفہ خود ایک مذہبی ایتان کی سی شکل اختیار کرنے لگتا ہے یعنی اسے کثرتوں میں وحدت کا ادراک ہونے لگتا ہے اور عقلی ایمان کی منزل سامنے آ جاتی ہے۔ چنانچہ اس منزل پر تو فلسفہ خود ہی مذہب کی ہمرکابی کا اہل ہو جاتا ہے۔۔۔ ثالثاً، رشتہ آدم میں جیسی ہوئی حقیقت شناسی کی تڑپ جسے ہم ضمیر آدم کے نام سے پہچانتے ہیں، وہی محرک عقل بھی ہے اور وہی مصدر ایتان بھی۔ اس لئے کہ حق و انصاف کے لازوال پیمانے وہیں سے ابھرتے ہیں۔ چنانچہ فلسفہ بھی وہیں سے اپنا استدلال حاصل کرتا ہے اور مذہب کی اخلاقی اور ایمانی قوت کا سرچشمہ بھی وہی ہے۔۔۔ تو جب عقل اور مذہب دونوں کا محرک بھی ایک ہے اور دونوں کی منزل بھی ایک۔۔۔ یعنی تلاش حق اور اس پر کامل ایمان۔۔۔ تو مسئلہ صرف منہج فکر اور طریق استدلال کا رہ جاتا ہے کہ وہ ایمانی ہو کہ برہانی، ایجابی ہو کہ سلبی، وجدانی ہو کہ آفاقی۔

یہاں ہم دیگر ادیان کے بجائے دین اسلام کے معیار حق کو سامنے رکھیں گے، جو دین فطرت ہونے کا مدعی ہے۔ ایسا دعویٰ سوائے اسلام کے کسی دوسرے مذہب نے نہیں کیا۔ خواہ مذاق زمانہ کے لحاظ سے دیگر مذاہب کے مقبضین ایسے غیر حقیقی دعوے کیوں نہ کرتے ہوں۔

اسلام نے دین کی بنیاد کسی جبر پر قائم نہیں کی جیسا کہ لا اِکْرَاهَ فِی الدِّینِ (دین کے معاملے میں کوئی زبردستی نہیں) (۲۵۶:۲) کے اصول سے ظاہر ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہے کہ قبول دین کے لئے اسلام کوئی لازمی طریق فکر معین نہیں کرنا کہ وہ منطقی ہو یا وجدانی ایجابی ہو یا سلبی۔ اس لئے کہ فکر اور تدبیر کے یہ تمام طریقے اگر سچائی کے ساتھ اختیار کئے جائیں تو ایک ہی منزل کی طرف رہنمائی کرتے ہیں اور وہ دین فطرت کی منزل ہے۔ (۱) اور یہی فطری مذہب انسان اور خالق کے درمیان حقیقی رشتہ اور تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ قرآن مجید نے اسلام کے دین فطرت ہونے کا دعویٰ ان الفاظ میں کیا ہے۔

فَافْقَهُمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ

لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ وَلَٰكِن أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ (۳۰:۳۰)

ترجمہ۔ اپنا منہ سب طرف سے موڑ کر دین کی طرف کر۔ یہ وہ خدا کی فطرت ہے جس پر خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ خدا کی خلقت میں تغیر نہیں ہوتا۔ یہی دین ٹھیک ہے، لیکن اکثر لوگ جانتے نہیں۔

کسی ماورائی حقیقت یا دوسرے لفظوں میں اللہ کے وجود کا شعور و اعتراف درحقیقت انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ علامہ شبلی پلوتارک کا قول نقل کرتے ہیں کہ ”اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ قلعے ہیں نہ سیاست، نہ علم نہ صناعت، نہ حرف نہ دولت، لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں خدا نہ ہو۔“ (۲) اسی شعور یا اعتراف کو کلام اللہ نے یوں بیان کیا ہے:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ۖ أَلَسْتُ

بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا ۚ (الاعراف: ۷۲)

ترجمہ۔ اور جب کہ خدا نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا اور خود ان کو ان ہی پر گواہ کیا کہ کیا میں تمہارا خدا نہیں ہوں؟ سب بول اٹھے کہ ہاں ہم گواہ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ دین فطرت کے تمام اصول قرآن کریم میں یک جا ہیں اور غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں۔ اس روشن کتاب میں تثلیث، تجسیم، ابنیت، حقیت، تشبیہ، حلول، اصنامیت، غرض کسی غیر طبعی اور غیر عقلی عقیدے کی گنجائش نہیں۔ مگر عقل سلیم کے ساتھ غور و تدبر کی ہر بار دعوت دی گئی ہے۔ اس وقت غور و فکر کے ان پہلوؤں یا قرآنی اصولوں کی تفصیل ہمارا مقصد نہیں بلکہ ان کا ذکر اس لحاظ سے ہے کہ ابتدائی صدیوں میں مسلم علماء نے قرآن کریم کی اس دعوت تدبر پر لبیک کہا اور علم کے ہر میدان میں اتر گئے۔ جس طرح ملکوں کی فتح و تسخیر میں انہوں نے اولوالعزمی کا ثبوت دیا اسی طرح علوم کے سمندروں میں غواسی اور گوہر چینی کی اور فکری عالی ہمتی کا ثبوت دیا۔

قرآن کریم نے انہیں تمام کائنات میں تدبر کی طرف متوجہ کیا۔ چنانچہ انہوں نے بھی علم کو مذہبی یا غیر مذہبی میں مقید نہیں کیا بلکہ علم کو اللہ کی ایک صفت، سمجھ کر اختیار کیا۔ قرآن و حدیث کا علم ہو یا تاریخ و فلسفے کا یا کوئی اور انہوں نے ہر میدان میں قدم بڑھایا نیز عوام ہوں یا علماء یا امراء ہر ایک علم کو سرمایہ افکار اور متاع بے بہا سمجھتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ علوم مختلفہ کو اسلامی معاشرے میں آزادی سے ترقی کا موقع ملا۔ دینی علوم کے پہلو بہ پہلو عقلی اور طبعی علوم بھی اس ترقی میں شریک تھے۔ مسلمانوں کی یہ علمی پیشرفت ہمہ گیر تھی۔ ان کی نظریں تمام آفاق پر پڑ رہی تھیں۔ ان کے موضوعات میں روز بروز وسعت اور تنوع آ رہا تھا۔ ان کی تلاش خوب سے خوبر اور جدید سے جدید تر کی تھی۔ علم کی دنیا میں حکمت کی ہر بات ان کی متاع گم شدہ تھی۔ غرض علوم کو ابھی مقدس اور غیر مقدس اعلیٰ اور ادنیٰ دینی اور دنیاوی کے خانوں میں نہیں بانٹا گیا تھا۔ تقریباً پانچ صدیوں تک علم کا یہ کارواں سیاسی انقلابات کے باوجود تازہ تر منزلوں کی جستجو میں نئی نئی راہوں سے گزرا اور ان میں سرگرداں رہا۔ لیکن گیارہویں صدی عیسوی یا پانچویں صدی ہجری سے نئی منزلوں کی تلاش کے بجائے پڑو ڈالنے کا ذوق ترقی پانے لگا۔ ذوق سفر سرد پڑنے لگا اور تحصیل حاصل کو منزل ٹھہرا لیا گیا۔ مغلوں اور تاتاریوں کی تباہ کاری خلافت بغداد کی بربادی اور صلیبی جنگوں نے مل کر تلاش کے بجائے فرد اور کوشش و کاوش کے بجائے قناعت

و حفاظت کی طرف مائل کر دیا۔ اب علماء کی توجہ تلاش حق اور تصدیق حق سے ہوا۔ آپ نے اپنے اپنے مساعی کی بدافعت و حفاظت پر مرکوز کرنے لگی۔

مسلم فلسفہ کا ارتقاء:

مسلم فلسفے کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اولین مسلم فلسفی یعقوب الکندی سے لے کر ابن سینا تک تمام مسلم فلاسفہ نے مابعد ارسطو (ارسطو کا لیس) کا مسلک اختیار کیا اور بہت کم فلسفیانہ مسائل میں قدیم ارسطو یونانی رست اختیار کی۔ (۳) اس کی ایک بدیہی وجہ تو یہ تھی کہ ارسطو کے فلسفے کی صورت میں یونانی فلسفہ اپنی آخری ترقی تک پہنچ چکا تھا۔ لیکں اس کے علاوہ کچھ تاریخی اسباب بھی اس کے ذمہ دار تھے جن کا ہم ذیل میں اختصار کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

یونانی فلاسفہ کو تین گروہوں یا قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔

۱: فلاسفہ منکرینِ خدا ہرید:

یہ اللہ کے وجود کے منکر تھے اور عالم یا مائے کو قدیم کہتے تھے۔ قدما۔ یونان کا یہی عقیدہ تھا۔

۲: فلاسفہ طبیعیین:

انہوں نے قوانین طبیعت کا مطالعہ کیا۔ اس کے افعال و تاثیرات، حیوانات و نباتات کی ترکیب اعضاء اور ان سے پیدا ہونے والی قوتوں میں گہری حکمت کا ادراک کیا جو کسی فاعل مختار اور قادر و حکیم کے درپردہ وجود کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس لئے یہ گروہ وجود الہی کا معترف ہوا۔ تاہم جب انہوں نے تمام موجودات کو آخر کار فنا ہوتے دیکھا تو یہی انسان کے بارے میں بھی فیصلہ کیا کہ اس کی موت کے بعد کوئی زندگی نہیں۔ چنانچہ اس گروہ نے حشر و نشر کا انکار کیا۔ اسی لئے ان کا شمار بھی منکرین اور دہریتن میں ہی کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ یہ نظریہ بھی مسلم فلاسفہ کے لئے قابل قبول نہیں بن سکتا تھا۔ (۴)

۳: فلاسفہ الہستین:

یہ جماعت اللہ کے وجود اور وحدانیت کی قائل بھی تھی اور حشر و نشر میں بھی عقیدہ رکھتی تھی۔ اس گروہ کا پیشرو سقراط تھا۔ افلاطون نے اس فلسفیانہ نظریے کو ہام ترقی تک پہنچا دیا۔ اس نے منکرین کی پرزور تردید کی اور ان سے طویل مناظرے کیے۔ اس نظریے کے قواعد و اصول کو مرتب کیا۔ اس کے علاوہ اس باب میں سقراط کی کمزور دلیلوں کو چھوڑ کر مستحکم دلائل قائم کئے۔ گویا ارسطو نے مسلمانوں کے لئے بحث و مناظرے کی راہ ہموار کر دی۔ تاہم پھر بھی ارسطو کا لیس نظریے میں کچھ نہ کچھ کافرانہ باتیں رہ گئیں۔ (۵) اس لئے کہ اس کی بنیادیں کسی آسمانی کتاب پر نہیں تھیں۔ بیز ایک جدید یہ بھی تھی کہ بعد میں ارسطو کی کتابوں کے جب سریانی، رومی، فارسی اور عربی میں ترجمہ ہوئے تو مترجمین نے کہیں نا فہمی سے اور کہیں ارادۃ تحریفات کر دیں۔

اول تو یہ ترجموں کے ترجمے تھے اور پھر وہ بھی نہایت ناقص، عیب مآں تک جو تراجم موجود تھے ان میں اکثر تعارضات بھی تھے اور ایہام بھی۔ ادھر وہ بوسیدگی سے معدوم ہونے کے قریب بھی ہو چکے تھے۔ اس وقت منصور بن نوح سامانی حکمران کی فرمائش پر خدابی نے تمام تراجم کو جمع کر کے مقابلہ کیا۔ تہذیب و تخیل کی اور نئے سرے سے ترتیب

دیہ اس مجموعے کا نام اس نے "تعلیم غائبی" رکھا۔ چنانچہ اسی لحاظ سے فارابی کو معلم غائبی کہا گیا اور بعد کے تمام مسلم فلاسفہ نے اسی پر انحصار کیا، ابن سینا کی کتاب الشفا کے بیانات سے واضح ہے کہ وہ بھی تعلیم غائبی کی تکمیل ہے۔ (۶) مشرقی اسلامی دنیا میں عام طور سے لوگ فلسفے میں اس سینا - معتقد تھے۔ ابن سینا کا طریقہ، دقیق و عمیق تھا۔ بقول شہرستان اور طباطبائی سے مقصد و حکمت میں انصاف و رسانی اور اس پرانے سب سے زیادہ کامیابی حاصل کی۔ اس لئے کثیرین انہیں کو حکمت و فلسفے کا جامع سمجھتے تھے۔ چنانچہ مشرق میں فلسفے کی اشاعت میں یونانی تصنیفات سے ہوئی (۷)

اسلامی انداز میں بھی ارسطو کا فلسفہ رائج ہوا۔ خلیفہ قسم نے فلسفے کی کتابوں کا ذخیرہ جمع کیا تو اس میں بھی ارسطو کی تصنیفات کے ترجمہ سب سے بڑی تعداد میں تھے اس سے ابن ہاجر نے بھی ارسطو کی کتابوں کی تصنیفوں اور اس کے تراجم میں جو نامور کی اور توفیق حاصل کی تھی ان کو محسوس کرتے موصوفین کے حکم ال عبد الوہاب نے یہ کام ابن طفیل سے لینا چاہا لیکن اس نے اپنی جگہ ان ارسطو کی وجہ سے یہ امر غائبی ابن رشد نے سہولت کی جسے قبول کر کے اس نے بہترین طریقے پر پوری کیا۔ اس کی تمام پیچیدگیوں دور کر دیں۔ (۸) اس سے یہ بات کمال آسانی سے آ جاتی ہے کہ مشرق اور مغربی اسلامی دنیا میں ارسطو کا فلسفہ پھیلا۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان دوسرے فلاسفہ یونان کے خیالات سے واقف نہیں تھے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ مختلف تاریخی اور ذاتی احوال کی وجہ سے اس کی توجہ ارسطو کے نظریات کی طرف زیادہ رہی۔ جہاں تک وقف ہونے کا تعلق سے تو وہ ہندوؤں کے منطقی اور مابعد الطبیعیاتی خیالات سے بھی واقف نہیں تھے۔ (۹)

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت:

مسلمانوں میں فلسفے کی اشاعت خاص طور پر تین ذرائع سے ہوئی۔ سب سے پہلا اندرونی محرک تو خود کلامی یعنی قرآن مجید تھا جس میں علم کی فضیلت اور جہل کی ذلت کا بار بار موازنہ کیا گیا ہے۔ تحصیل علم اور غور و فکر کی رغبت دہانی گئی ہے اور انہیں معرفت خالق اور معرفت مخلوقات کا رعبہ قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح ذہنی طور پر مسلمان روئے اس سے ہر قسم کے علم کی تحصیل اور غور و فکر کے لئے تیار تھے۔ ثانیا غیر عرب اقوام سے جب ان کا واسطہ پڑا تو رمانا ان کے علماء اور علم و ثقافت سے بھی انہیں دلچسپی ہوئی۔ خصوصاً یہودیوں اور عیسائیوں کے علماء سے جن کے پاس یونانی علوم کا بڑا ذخیرہ مختلف قدیم مدارس اور معابد کے تہ خانوں میں محفوظ تھا۔ دیگر اقوام سے مسلمانوں کے اس ارتباط کے نتیجے میں جو دینی سوالات اور علمی مسائل اٹھے ان سے علم کلام اور فلسفہ کا راستہ ہموار ہوا۔ چنانچہ منصور عباسی (خلافت ۷۵۰-۸۵۳ء) کے عہد سے فلسفیانہ کتابوں کے عربی تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔ (۱۰) جو تین مرحلوں پر مشتمل ہے۔ پہلا دور منصور عباسی سے ہارون الرشید تک ہے۔ اس میں اخلاق، علم ہیئت، منطق کی کتب کے عربی تراجم ہوئے۔ دوسرا دور المامون کا دور خلافت (۸۱۳-۸۳۳ء) ہے۔ اس میں ہر قسم کے یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ اس عہد میں ارسطو کی منطق اور طبیعیات کے عربی میں ترجمے کئے گئے۔ نیز ان کی شرحیں اور تفسیریں لکھی گئیں۔ (۱۱)

گیارہویں صدی کے وسط تک دیگر علوم کے ساتھ فلسفے نے بھی آزادی کے ساتھ پرورش پائی تھی۔ خاص طور پر مشرقی اسلامی دنیا میں جہاں الکندی (م ۲۶۰ھ) سے ابن سینا (۳۷۰ھ) اور البیرونی (م ۴۳۰ھ) تک فلسفیانہ علوم کی ترقی میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ محدثین اور بہت سے فقہاء کلام و فلسفہ کو پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھتے

تھے۔ تاہم حکمرانوں اور امراء نے اکثر و بیشتر فلاسفہ کی پرستش کی۔ علوم انتہائی ناقص تھے۔ یونانی پر مامور یا اربابِ غربت سے اربابِ احترام کا معاملہ کیا۔ مشرقی مسلم مملکتوں میں گیارہویں صدی سے فلسفے کی ترقی سے رک جانے کا بنیادی سبب ایک طرف تو اس کے خلاف امام غزالی کا ہر دست معقول رد تھا جس کی وجہ سے تمام فلسفینہ علوم بجاں نہ آ کر رہ گئے۔ پھر مامور نے آئے تو انہوں نے فلسفے کی ایسی تردید کی کہ اس کے اوپر وہ بنی گئے۔ ان کے مکانات بھی ختم ہو گئے۔ (۲) عربی ہی نہ فلسفہ اور تاتاریوں کی یورشوں نے پوری کردی اور شیرازہ ہی بکھر گیا۔

مغربی صدی دنیا یعنی اسلامی اندلس (اسپین) میں فلسفے کا فروغ اس وقت شروع ہوا جب مشرق میں وہ نیم جاں ہو چکا تھا اور خود اندلس میں اسلامی اقتدار کی بنیادیں کھوکھلی ہو چکی تھیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اندلس کو حدیث و روایتی مسلک میں غلو تھا اور وہ اس کے خلاف کچھ سننا پسند نہیں کرتے تھے۔ خلیفہ حکم (۲۰۶-۸۰ھ) (۸۲۲-۷۹۶ء) پہلا حکمران ہے جس نے اپنی وسیع لائبریری کے لئے فلسفے کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ اسلامی مشرق سے منگوا کر جمع کیا۔ اس کے سو سال بعد ہی اندلس میں بڑے فلاسفہ ایسے باجہ، ایسے طفیل اور ابن رشد کے نام سامنے آئے شروع ہوئے ہیں۔ ابن رشد کو اکثر سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ شائد سب سے کم ابن طفیل کو اور سب سے زیادہ ابن رشد کو جو مسلمہ طور پر بلند ترین مسم فلانسف (۱۳) میں سے ایک ہے۔ ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت یہ تھی کہ حاسدین نے عوام کو اس کے خلاف بھڑکا دیا تھا۔ پھر عوام کی دشمنی کے سامنے بادشاہ کی حمایت بھی کام نہ آ سکی اور آخر بادشاہ کو بھی اپنی حکمرانی کے تحفظ کی خاطر رائے عامہ کے سامنے سر جھکانا پڑا۔

فلسفیانہ علوم:

فلسفیانہ علوم کی عہد دین کے حلقوں میں مائتداری اور ناپسندیدگی کے کئی تاریخی اسباب تھے۔ سب سے پہلے سبب یہ تھا کہ ابتدا میں منطق و فلسفے سے فائدہ اٹھانے والے اسلامی فرقوں کے متکلمین تھے جو بیشتر سیاسی اسباب کے نتیجے میں وجود میں آئے تھے جیسے شیعہ، خوارج، قدریہ، جبریہ، معتزلہ وغیرہ مگر رفتہ رفتہ ان کا سیاسی اختلاف مخصوص کلامی، عقائد اور مستقل دینی نقطہ نظر کی شکل اختیار کر گیا۔ ان فرقوں نے منطق و فلسفے کے مسائل اور اصطلاحات کو اپنے استدلال کی بنیاد بنایا۔ کبھی اپنے سیاسی یا کلامی موقف کی مضبوطی کے لئے اور کبھی فرقہ مقابل کا مسلک اور استدلال باطل کرنے کے لئے، جس سے مناظروں کی گرم بیداری ہوئی اور عوام اور حکومتیں بھی اس فرقہ بندی میں شریک ہو گئیں۔ یہاں تک کہ بعض ضمنی مسئلے کفر و ایمان، جنت و جہنم اور حق و ناحق کی میزان بن گئے اور نتیجے میں جبر و استبداد کا ذریعہ بھی۔ (۱۴) اس صورت حال کا اثر یہ ہوا کہ منطق و فلسفے کے ساتھ علم کلام بھی جو دینی اصول و عقائد کے عقلی دفاع کے لئے ایک اسلامی علم کے طور پر وجود میں آیا تھا۔ فرقہ دارانہ مسلکوں کی مدافعت و حفاظت یا فریق مقابل پر هجوم و حملے کا ذریعہ بن کر رہ گیا۔ اس سے معاشرے میں بے چینی اور تعیم دین میں انتشار پیدا ہوا۔ اسی سے محدثین فقہاء اور اقتیاء میں علم کلام اور علوم فلسفہ ناپسندیدہ قرار پائے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ علم منطق اور قدیم یونانی فلاسفہ کی آراء کو باطنیہ نے اپنے مذہب کے اثبات و استحکام میں (۱۵) استعمال کیا جس کی وجہ میں اسماعیلی فرقے کے سیاسی مقاصد اور بغاوت کا فکر بھی کارفرما تھا۔ اس سے بھی بڑھ کر یہ ہوا کہ قدیم ایران کے دوئی پرستانہ مذاہب۔۔۔ مانویت و مزاکیت۔۔۔ کے خیالات کی ترجمانی اور اشاعت کے لئے قدیم ایرانی فلسفے اور یونانی اصطلاحات کا سہارا لیا گیا جو نہ فقط

اور ردال ہوا ہے۔ اس کے پہلے سے پر علم علماء اور متعلمین ہیں جن کی تفرش میں اس فلسفے سے پائی گئی تھی۔ دوسرے سر پر علم تصوف اور صوفی فلاسفہ میں جس سے انھوں نے اپنی باطنی و ایمانی زندگی کو پائی۔ یہ اس کی قلبی مہارت کا زمانہ ہے جس میں اس کی حکمت و رموز و معانی پرانے کے عین امتداد میں تھے۔ اور اس کا اثر و بھروسہ تو حید و اویسیت سے بڑھ کر تو حید و اویسیت کا وسیلہ بن گیا۔ اس نے غیباً یہ تحقیق و حقیقت سے اس کا کشف و ذوق اور وجدانیت بن گئی تاہم اس کے ساتھ ہی حد تک اب بھی وہی تھے لیکن قرآن و حدیث اور احادیث اور افلاطونی خیالات نیز حق صد بھی وہی تھے یعنی تو حید و تحقیق اور رسالت و معانی تشریح و تفسیر الہی کے درمیان رفتہ معرفت کی دریافت

اس تشریح میں مسلم فلسفے کا اہم ترین حصہ بلاشبہ مسئلہ تو حید سے تعلق رکھتا ہے۔ یعنی فیروہ مسائل کی حیثیت و تعین مسئلہ تو حید یا تصور اویسیت پر منحصر ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات واحدہ صلت العمل (حکمت الہی) ہے یا وہ حسب الجواب ہے؟ اس کی ذات واحدہ کے مقابل یہ کائنات حقیقی و جزو رکھتی ہے یا غیر حقیقی؟ یہ عام مسائل ذات واحدہ سے پیدا ہوئے ہیں یا وہ اس سے صادر ہوئے؟ مثلاً اس میں موجودہ احد کی صحت کا ظہور ہے؟ یہ تو حید کی ذات واحدہ سے تعلق رکھتا ہے والے انہیں سوالات کے مباحث سے فیروہ مسائل کا رخ متعین ہوا ہے۔ چنانچہ مسلم فلسفے میں یہ زیادہ مسائل ہیں اور عالم وحدت اور عالم کثرت پر مختلف زاویوں سے مسلم فلاسفہ نے نگاہ ڈالی ہے۔ انہیں صحت و معنی طبیعیات کے نقطہ نظر سے جیسے محمد بن زکریا رازی کہیں واجب و ممکن یعنی نظری منطقی کے لحاظ سے جیسے فارابی، ابن سینا، ابن رشد وغیرہ اور کہیں وحدۃ الوجودی نقطہ سے جیسے شیخ ابن عربی، امام غزالی نے و فلسفہ قدیم کی عمارت کی بنیادوں کی آسمان و بخور اسلام ایک زبردست فلسفی تھے۔ ایسے فلسفی کہ حق کو عقلی اور منطقی فلسفہ کسی مسئلے میں منطقی نہیں کر سکتے تھے۔ (۱۷) چنانچہ اہل لے ذاتی یا وجدانی فلسفے کی بنیاد رکھی اور تصوف اور فلسفے کو باہم آمیز کر دیا۔ عالم اسلام میں غزالی اور ابن عربی کے اثرات دور رس اور دیرپا ثابت ہوئے۔ بعد کے لوگوں نے زیادہ تر انہیں کی اقتد کی۔

فلسفیانہ تصورات

الکندی: (۱۸۵۰-۱۸۷۳ء)

الکندی کا پورا نام ابویوسف یعقوب ابن اسحاق الکندی تھا۔ وہ کوسے میں پیدا ہوا جہاں اس کا باپ عباسی خلفا امجدی، ہادی اور ہارون رشید کے عہد میں گورنر تھا۔ (۱) اس کی زندگی خوشحال اور یکسوی میں گزری۔ حفظ قرآن کریم، عربی صرف و نحو، ادب، فقہ کلام کے بعد اس کی دلچسپی ریاضہ و فلسفہ، طب اور سائنس میں تھی۔ اسی کی خاطر اس نے یونانی و شامی زبانوں پر عبور حاصل کیا۔ اس نے شامی زبان سے کئی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا اور بعض قدیم تراجم پر از سر نو نگاہ ڈالی۔ اس نے کوفے اور بصرے کی علمی فضول میں پرورش پائی اور بغداد کے علم و سائنس اور عہد تراجم میں خوشحالی کی زندگی بسر کی۔ اس کا مامون، مستقیم اور متوکل سے قریبی تعلق رہا۔ اس کے پاس ایک بڑی اور ذاتی لائبریری تھی جس کی شہرت اپنے عہد میں الکندی کی علمی شہرت سے کم نہیں تھی۔ اس نے علوم فلسفہ، منطق، نفسیات، موسیقی وغیرہ پر ۲۷۰ کے قریب رسائل و کتب لکھیں جیسا کہ ابن ندیم نے البیہرست میں نقل کیا ہے مگر ان میں سے چند ہی ہم تک پہنچی ہیں البقیہ

نہیں۔ بلکہ مدت پختہ آسانی کے آثار صرف بعض قدیم ارضی رزجوں کی صورت میں ملتے تھے لیکن عہد
تیسرے میں اسے متعدد رسائل غریبی تب ناناں میں سے دریافت ہوئے ہیں جن پر الگ الگ کام سوا ہے۔ ان غریبی
رسائل سے لکھی گئی پرانی راہی چلی ہے۔ (۲) فلسفہ یونان کا دلہن شارح و رہبر عالم لکھی ہوئے کے لئے
لکھی ہوئے آثار کا مطالعہ ہے۔ (۳)

لکھی ہوئے آثار کا مطالعہ فلسفہ میں کے ساتھ ہی فوٹو گرافی خیالات کے بھی متاثر تھا اور اپنے دور کے تمام علوم پر عبور
رکتا تھا۔ اس کے ہاں معتدلات بعض اصولوں کی ترقی و تکمیل تھی۔ وہ ترقی کا پختہ انسان تھا جس نے ہر ممکنہ
تحدوں کے باوجود شہادت پائی تھی۔ لیکن شاید اس پر اسے ریاضی و ثبات کا پورا پورا ایمان نہ تھا اور اس نے یہ دعویٰ کیا ہے۔ (۴)
مثلاً ولایہ الوجہ کی وحدت اور اس کی حاکمیت پر اس نے جو غلطی تصور کی ہے۔ اس
تفسیر کے حاکم ولایہ (اللہ تعالیٰ) کی نسبت مطلقہ کے قائل نہیں ہیں۔ سماعت و ملاحظہ اذات سے میسر ہوئی
ہیں حقیقت میں وہ سماعت کا تصور ذات و سماعت و شے واحد سمجھتے ہیں۔ ولایہ وجود کی سماعت سے ہی ان کی مراد
ہے۔ اس لئے اس وقت پر مدعی کو بھی نشانہ ملامت دیا گیا اور محترمہ اور حضور مسلمین (علیہ السلام) میں بھی محرک رہے لیکن
احصائے مسائل یہ ہے کہ حقیقت ان میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ سماعت الہی کا منکر کوئی نہیں۔ اور اختلاف صرف یہ ہے
کہ یا اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے منفصل ہیں یا ہی کا ایک رخ۔ انفصال کی صورت میں معقولہ کے مطابق شک
لازم آئے گا۔ (۵)

اسے اپنے زمانے کے بیشتر علوم میں دستگاہ حاصل تھی۔ "وہ اپنے عہد کے اس نظریے سے اتفاق نہیں رکھتا تھا کہ
علم کا تہاذر یہ عقل ہے اور اس کے سوا کسی ذریعے کی ضرورت نہیں بلکہ نبوت پر ایمان رکھتا تھا البتہ اس نظریے کو وہ عقل سے ہم
آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔" (۶)

اپنے تصور الوہیت و توحید کو کدی نے اپنی کتاب الفصول العظمیٰ میں پیش کیا ہے۔ بہت حد تک یہ وہی نظریہ ہے جو
بطلمیوس کی المہد حیسینی کی شرح میں شیوں نے لکھا ہے۔ کندی کے الفاظ یہ ہیں "چونکہ اللہ جو بڑی تعریف و لائے اور اس
تمام حرکت و گردش کا سبب اور ذریعہ ہے، اذلی و قدیم ہے اس لئے نہ وہ دیکھا جاسکتا ہے اور نہ متحرک ہے بلکہ وہ حقیقت خواہ
متحرک ہوئے بغیر وہی تمام حرکت و گردش کو پیدا کرنے والا ہے۔ یہ صراحت ان کے لئے ہے جو اسے سادہ لفظوں میں باری معنی
سمجھتے ہیں وہ بسیط ہے یعنی جو کسی زیادہ بسیط (سادہ) شکل میں تحلیل نہیں ہو سکتا۔ وہ ناقابل تقسیم ہے اس لئے کہ اس میں ترکیب
نہیں بلکہ ترکیب کا اس تک گزر ہی نہیں۔ وہ تمام مری اجسام سے بالکل علیحدہ ہے اس لئے کہ مری اجسام کی حرکت کا سبب وہی تو
ہے۔" (۷)

اسلامی نظریے میں اساسی تصور توحید اور تخلیق کا ہے۔ یعنی اللہ وحدے تمام موجودات کو عدم اور نیستی سے پیدا
کیا۔ لیکن قرآن کریم کے صفات الہی کو آفاقی ذہنک سے بیان کیا ہے، منطقی اور فلسفیانہ طرز پر نہیں پیش کیا۔ کندی نے اللہ
کی صفات کو منطقی نیچ پر اور سبکی استدلال کی صورت میں نمایاں کیا ہے کہ یکتا اور یگانہ حق اللہ ہی ہے اور وہ ہر طرح برتر و بالا
ہے۔۔۔ "نہ وہ مادہ ہے نہ شکل نہ مقدار، نہ وصف، نہ نسبت اور نہ ہی وہ باقی اجناس یعنی معتدلات میں سے کسی سے منصف ہے۔
نہ اس کی کوئی نوع ہے نہ صفت کیترہ نہ جنس نہ حدوث وہ غیر متغیر ہے اسی لئے وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ

نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔“ (۸)

کنہی کے حلقی نظام فکر میں وجود باری تعالیٰ کے برائین کا انحصار طبیعت اور صورت پر ہے۔ یعنی شے جو وجود میں آتی ہے، اپنے اس وجود کا سبب رکھتی ہے۔ اسباب کا یہ تسلسل نہیں نہ جس مقامی، نہ تابع اور دو آخری سبب یا علت ہی علت اعلیٰ اور سبب حقیقی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ذات باری تعالیٰ و سبحانہ ہے۔ سطوات مروجہ اسباب چار طرح کے ہیں۔ مادی، صوری، موثر اور آخری۔ کنہی نے سبب موثر ہی کو آخری تسلیم کیا ہے۔ علت اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول سبب حقیقی۔ جس کا عمل عدم سے وجود میں لاتا ہے۔ یعنی ابدی، بقیہ کام اسباب موثرہ درمیانی میں یعنی دیگر اسباب سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ دوسرے اثرات و اسباب کو پیدا کرتے ہیں اور وہ صرف قیما موثر کہلاتے ہیں ورنہ وہ سبب حقیقی اسباب ہی نہیں۔ صرف سبب حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ ہی درحقیقت موثر حقیقی ہے۔ (۹)

ابداع یعنی تخلیقی عمل کسی خالق کے بغیر ممکن نہیں، وہ کسی خالق کا مستغنی ہے جو اللہ تعالیٰ ہے پھر جو شے بھی مخلوق ہے وہ روائی نہیں ہو سکتی۔ یعنی جب وجود میں آتی ہے تو معدوم بھی ضرور ہوگی۔ تمام جاندار اشیاء انسان سمیت اس کی بین مثل ہیں جو ہر آن تغیر و انقلاب سے گزرتے رہتے ہیں اور اسی طرح تمام موجودات۔۔۔ زمین، آسمان، اجرام سماوی نیز کلیات مثل انواع، اجناس اور یہ تمام دیا مجموعی حیثیت سے فنا اور غیر روائی ہے۔ صرف اللہ کی ذات ہی ابدی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شے بھی فنا ہی اور مرکب ہوگی اس زمان و مکان میں وہ ابدی نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ یہ عالم اور اس میں جو کچھ ہے وہ سب مرکب و فنا ہی ہے اس لئے ابدی اور دائمی بھی نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ذات باری تعالیٰ میں نہ فنا ہی ہے نہ ترکیب اس لئے ذات ابدی اور لامتناہی ہے۔ (۱۰)

اپنے لائق متاخرین۔ بوعلی سینا اور ابن رشد کے برخلاف کندی عالم کی ابدیت کا قائل نہیں تھا۔ ارسطو کے نظام فکر میں یہ عالم کائنات، مکان کے لحاظ سے محدود و متناہی اور زمانے کے لحاظ سے غیر متناہی اور ابدی ہے۔ اس لئے کہ اس عالم کی حرکت، محرک غیر متحرک کے ساتھ ابدیت کی حامل ہے۔ اس کے برعکس کندی عالم کو ابدی تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے فلسفے کے مطابق طبعی اجسام، صورت اور مادے سے مرکب ہیں اور زمان و مکان میں متحرک ہیں۔ چنانچہ ہر طبعی جسم میں پانچ اجزاء ہوتے ہیں۔ یعنی مادہ، صورت، امکان، حرکت اور زمانہ۔ قابل زوال اجسام سے اس طرح مربوط ہونے کے لحاظ سے زمان و مکان بھی متناہی ہیں، کیونکہ یہ اجسام متناہی ہیں اور یہ اس لئے متناہی ہیں کہ متناہی اور حدود کے اندر ہی موجود ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ہر جسم جو مادے اور صورت سے مرکب ہے، مکان سے محدود ہے اور زمان میں متحرک ہے۔ وہ متناہی ہو گا تو پورے عالم ہی کیوں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے جو متناہی ہو گا وہ ابدی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے تنہا ذاتی باری تعالیٰ ہی ابدی اور لازوال ہے۔ (۱۱)

۲۔ ابرازی: (۳۱۳-۲۵۰ھ، ۹۲۵-۸۶۳)

ابو بکر محمد ابن زکریا ابن یحییٰ الرازی شہر رے میں پیدا ہوا۔ ابتدا میں اس کا مشغلہ زیورات کی تجارت تھا۔ پھر وہ کیمیائری کے پھیر میں پڑ گیا۔ اس کے تجربات کے دوران آنکھ میں کچھ گر جانے کی وجہ سے وہ سخت تکلیف میں مبتلا ہو گیا اور دو برس طبیبوں اور طب کی کتابوں کی طرف متوجہ ہوا۔ یہی اس کی علمی زندگی کی ابتدا تھی۔ اس کی عمر اس وقت تیس سال تھی۔ وہ بہترین طالب علم ثابت ہوا اور دن رات مطالعات میں منہمک رہنے لگا۔ اس کا استاذ و رہنما ابن ربیع الطبری تھا۔ جو

علم طب کے ساتھ فلسفے کے مسائل اور کتب میں بھی اس کا معلم تھا۔ اپنے علم امتیاز کی بنا پر وہ دہریے کے سرکاری ہسپتال کا ڈائریکٹر مقرر ہو گیا۔ اس وقت یہاں کا سامانی گورنر منصور بن اسحاق تھا جس کی نسبت سے رازی نے اپنی کتاب کا نام "الطب المدبر" رکھا تھا۔ یہاں سے رازی بغداد پہنچا اور وہاں بھی خلیفہ مہمفی کے عہد (۹۰۷-۹۰۹ء) میں ایک ہسپتال کا ڈائریکٹر رہا۔ مہمفی کی وفات کے بعد بخارا وہ اپنے وطن واپس آگیا اور ایک بار عجب شیخ اور قہر عالم کی حیثیت سے درس و تدریس میں مشغول ہو گیا۔ اس کے پاس طلبہ کا ہجوم رہتا۔ ماتی وقت وہ تصنیف و تالیف میں گزارتا۔ وہ نہایت فیاض اور انہایت نواز تھا۔ مریضوں کی خبر گیری و ران میں سے غریب حال لوگوں کی مالی اعانت اور دوا علاج مفت کرتا تھا۔ ہر وقت کے درسی اور تصنیفی مشغلے کے سبب ہی سے شاید اس کی نگاہ مزور ہوئی تھی اور آخر روشنی جاتی رہی۔ اس کے بعض شاگردوں نے علاج کرنا چاہا لیکن وہ تیار نہیں ہو۔ ۹۲۵ء میں اپنے وطن میں اس کی وفات ہو گئی۔ (۱)

ابن ندیم نے اٹھ سب میں اردو دیگر دوسری کتب میں رازی کی تصنیفات کے جو عنوانات درج کئے ہیں وہ تقریباً دو سو پچیس ہیں۔ اس نے طب، فلسفہ، منطق، طبیعیات، مابعد الطبیعیات اور عقائد پر بہت کچھ لکھا مگر بیشتر حصہ آج موجود نہیں ہے۔ رازی کے قدیم لاطینی تراجم صرف طب اور کیمیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ فلسفیانہ آراء میں سے کچھ لاطینی دنیا تک نہیں پہنچا۔ (۲) رازی کی طبی مہارت کا خلاصہ اس فقرے سے واضح ہے جو ضرب المثل کے طور پر طبی دنیا میں مشہور ہے۔ "فن طب مردہ ہو گیا تھا، جالینوس نے اسے زندہ کیا، وہ پراگندہ تھا رازی نے اس کو ایک شیرازے میں غسلک کیا وہ ناقص تھا، ابن سینا نے اس کی تکمیل کی۔ اس نے قدماء اور اپنے عہد تک کے اطباء کی کتابوں میں امراض اور ان کے معالجے کے متعلق جو کچھ تھا وہ سب اپنی کتاب الحاوی میں جو فن طب کی انسائیکلو پیڈیا ہے، جمع کر دیا اور ہر قول کو اس کے قائل کی طرف منسوب کیا ہے۔ (۲)

ابو بکر محمد الرازی زبردست معقول تھا۔ اپنی عقلیت پسندی کو بہترین پیرائے میں اس نے اپنی کتاب "اطب الروحانی" میں ظاہر کیا ہے جہاں وہ عقل کی توصیف میں کہتا ہے۔ "اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں اس لئے عقل عطا کی ہے کہ ہم اس کے درجے حال اور مستقبل کے زائد از زائد فوائد حاصل کریں۔ عقل ہی سے ہم اپنے فوائد اور بہتری کو سمجھتے ہیں۔ اسی سے ہم ہم، بعید اور پوشیدہ اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں اور اسی سے ہم اس ارفع و عالی علم تک پہنچنے میں کامیاب ہوتے ہیں جس کا نام معرفت ربانی ہے۔ اب اگر عقل کا درجہ اتنا بلند اور مقام اتنا اہم ہے تو ہمیں عقل کو پستی میں نہیں ڈالنا چاہیے جس کا منصب قضاء کا ہے اسے طرز میں نہیں بنانا چاہیے۔ وہ تسخیر کرنے کے لئے ہے نہ کہ سخر ہونے کے لئے۔ وہ امر کرنے کے لئے ہے نہ کہ مامور بننے کے لئے۔ اس سب کے بر خلاف ہمیں ہر معاملے میں اسی کا رخ کرنا چاہیے اور ہر فیصلہ اسی کے ذریعے۔ ہمیں وہی کرنا چاہیے جو عقل کا فیصلہ ہو۔" (۳)

اس سے زیادہ روشن الفاظ میں عقل و دانش کی کیا توصیف اور مدح ہو سکتی ہے رازی اس بارے میں استاد واضح تصور رکھتا ہے کہ وہ حصول علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق ہر انسان مساوی عقلی صلاحیت لے کر پیدا ہوتا ہے۔ اس صلاحیت کی تربیت کے لحاظ سے افراد میں عقل کی کمی بیشی کا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض میں علوم اور مطالعات سے اس کی تربیت ہوتی ہے اور بعض میں فکر و تعقل کے راستے سے اور بعض میں عملی تجربات سے۔ نویں اور دسویں صدی کے فضلاء میں یہ بحث عام تھی کہ انسان کو اپنے عقائد و کردار کی بنیاد قیاس و منطق پر رکھنی چاہیے یا

روایات اور تجربات پر۔ اس بحث کا تازہ اصول طاق و طیب سے ہو تھا۔ اس مہم میں علامہ سید محمد باقر عظیمی نے فلسفہ مطلق کہا جاتا تھا اور لیٹن خورٹی فلسفے کے لقب سے ملقب کیا جاتا تھا اور اس فلسفہ کا مترجم علامہ زکریا رازی تھے۔ (۳)

رازی کی رائیں انبیاء میں غموں، کمزوریوں، اس کے مذہب کی تفصیل، حتیٰ کہ زیادہ نہیں تھی۔ فلسفہ مطلق عقلی طریقے پر مکمل نحصار کے نتیجے میں اس کے نبوت و وحی کا انکار کیا ہے۔ (۵) لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس کے نام سے منسوب کئی رسائل مشہور ہیں اور اس کے مخالف بھی کم نہ تھے۔ مزید برآں اس کے رسائل، کتب، نسخے محفوظ ہیں اس پر ابھی تک تحقیقی کام بہت ادھور ہے، ۵۹ میں سے صرف ۵-۶ ہی ابھی تک شائع ہو سکی ہیں۔ (۶)

رازی کے بعد طبیعیاتی نظریات کی بنیاد وہ رائیں ہیں جن کو رازی کے معاصر قدماء یونان، ارسطو، اید قلیس اور مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس کے فلسفے کے پانچ اصول ہیں اور اس کے مذاہب یہ سب کے سب قدماء اور ازل میں اور وہ یہ ہیں: خالق کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق اور زمان مطلق۔ اس کو وہ قدیم اور حود کے نام سے ماری قرار دیتا ہے۔ مادے میں ترکیب کے ذریعے مفرد حیاتیات کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ ایک مکان کا یا دیتی میں اس کے مکان کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اشکال یا صورتوں کا پے درپے آنا زمانے کا متعلق ہے جس سے نئے پرانے قدیم تر، جدید تر، متوازن وغیرہ کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ رہاں کا ہونا بھی واجب ہے۔ وجود میں زندگی ہے تو اس میں روح کا ہونا بھی ضروری ہے۔ نیز اس وجود میں وہ اشیاء ہیں جو اپنی ترکیب میں عقل کا کمال رکھتی ہیں اس لئے ایک ایسے خالق کل کا ہونا بھی ضروری ہے جو حکیم، نصیر ہو اور اپنے افعال میں عقل و حکمت کا کمال رکھتا ہو اور ہر عیب اور کمی سے برتر و بالا ہو۔ رازی کے مطابق اللہ نے انسان کو یہ عقل نجات کے واسطے عطا کی ہے۔

رازی کے ان اصولوں کا تضاد خود ہی نمایاں ہے اور ایک ذہنی کشمکش کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک طرف رازی ان پانچوں اصولوں کو قدیم یعنی ازل و بدی مانتا ہے اور دوسری طرف اللہ کو خالق کل بھی قرار دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ایک طرف اسدی توحید تھی جو خالق کے سوا کسی کو قدیم نہیں تسلیم کرتی اور دوسری طرف طبیعی فلسفہ اور نظام جیسے دہریے تھے جو کسی خالق عام کو ماننے پر تیار نہ تھے۔

وہ آفرینش و تخلیق کی ترتیب اس طرح بیان کرتا ہے: ”پہلے ایک بسیط اور حالص عقل کا نور پیدا کیا گیا جس سے عقل بنی ہیں۔“ سب بسیط معنوں جو ہیں ان کا مبداء اول عقل کل یا نور النور کہلاتا ہے۔ نور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی (یا عقلی کی خدمت کے لئے روح حیوانی جسے نفس کل کہتے ہیں) پیدا ہوئی۔ لیکن اس بسیط ذہنی نور یا عقل کل کے ساتھ ایک مرکب بھی موجود تھا۔ یہ جسم ہے جس کے سائے سے چار طبیعتیں خشکی، تری، گرمی اور سردی نمودار ہوئیں۔ پھر ان چار طبیعتوں سے تمام اجسام ارضی و سماوی بنے لیکن یہ سب ازل سے ہو رہا ہے۔ اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیونکہ خدا کبھی فعال سے خال نہیں تھا۔“ (۹)

رازی کے مذہب اور عقیدے کا حامل معلوم نہیں البتہ وہ ارسطو کے فلسفے کا سخت مخالف اور فیثاغورث اور تالیس مطلق کی طبیعی آراء کا سخت حامی تھا۔ اس میں تالیس خدا کا منکر تھا اور فیثاغورث معاد یعنی ایک عالم روحانی کا قائل تھا جس سے ہر انسان اخلاقی برائیوں سے پاک ہو کر تعلق پیدا کر سکتا ہے۔ (۱۰) اس کی بعض تحریروں سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نبوت اور وحی کا منکر تھا اور عقل کے مقابلے میں قرآنی تعلیمات کو فرد تر سمجھتا تھا۔ (۱۱) لیکن اول تو اس کے عقائد تفصیل سے

معلوم نہیں۔ اس کی کتب میں جو عقائد الہیات کے متعلق بعض تحریریں مارسلے سے ان کی رازی کی طرف نسبت میں بھی شکوک و شبہات مودودی ہیں۔ (۱۲)

مزید برآں "رازی بہر حال ایک طبعی فلسفی تھا اور صرف مادیات سے بحث رکھتا تھا۔ الہیات کے بارے میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے الہیات میں مکمل پیداکیات اس کا مقصد تھا۔ اس لئے اس کی رائے میں اضطراب پیدا ہوا۔ اس نے کمزور دلوں کو اختیار کیا۔" (۱۳) جس سے ظاہر ہے یہ اضطراب اور بڑھا ہی ہوگا۔

لیکن مذہبی حیثیت کو چھوڑ کر تاریخی حیثیت سے رازی کا فلسفہ اسی ایک خاص اہمیت رکھتا ہے۔ یعنی رازی خالص ایرانی فلسفے کا جو مذہبی شکل میں موجود تھا قبیح تھا۔ سکندر مقدونی اور اس کے اخلاف کے ہاتھوں ایرانی فلسفہ و حکمت کا تصور اہمیت سرمایہ جو تادیب سے نجات پاتا تھا اس کے مذہبی رنگ میں تشریح حکیم امیر بشیر کی نے کی تھی۔ رازی نے ارسطو کے فلسفے کو چھوڑ کر فلسفہ الہیات کے مسائل اسی تقسیم سے اہل کئے۔ چنانچہ ناصر خسرو نے جو رازی کے فلسفے اور آراء کا شدید مخالف تھا، رد المعانی میں متعدد مواقع پر اس کی شرع و تفصیل کی ہے۔ (۱۴)

اب دلیل میں ہم ایک اجمالی نظر رازی کے تصور الوہیت پر ڈالتے ہیں

اللہ کی حکمت کامل ہے۔ بے مقصدیت کا اس کے ہاں گزر نہیں۔ جس طرح آفتاب سے نور نکلتا ہے، اسی طرح اللہ سے حیات کا ظہور ہوتا ہے۔ وہ کامل اور خاص عقل ہے۔ روح سے زندگی صادر ہوتی ہے۔ وہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اس کے خبار میں سب کچھ ہے اور کوئی شے اس کی مرضی کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ وہ ہر شے کا علم رکھتا ہے لیکن روح صرف اسے جانتی ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے۔ اللہ کو معلوم تھا کہ روح مادے کی طرف جھکے گی اور مادی لذتوں کی طلبگار ہو گی۔ چنانچہ جب روح مادے سے وابستہ ہوئی تو اللہ نے اپنی حکمت کاملہ سے اس وابستگی کو کامل ترین شکل عطا کی۔ پھر روح کو ذکاوت اور قوت عقیدہ عطا کی، یہی وجہ ہے کہ روح کو اپنی اصلی دنیا یاد ہے اور اس لئے وہ جانتی ہے کہ جب تک وہ اس مادی دنیا میں ہے، وہ درد و الم سے آزار نہیں ہو سکتی۔ مطلق اور ابدی راحت اسی اصلی دنیا میں ہے اسی لئے وہ وہاں پہنچنے کی آرزو مند ہے اور مادے سے جدا ہو کر ہی وہ اس ابدی سعادت کے جہان میں پہنچ سکتی ہے۔

اسی نظریے سے رازی کے نزدیک عالم کی ابدیت اور شر کے وجود سے تعلق رکھنے والے شکوک دور ہو سکتے ہیں۔ جب خالق کی حکمت کو ہم نے تسلیم کیا تو ہمیں اس عالم کی تخلیق کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اگر کوئی یہ کہے کہ تخلیق عالم کی ضرورت کیوں ہوئی تو ہم کہیں گے کہ یہ اس لئے کہ روح نے مادے سے وابستگی قبول کر لی تھی اور اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ یہ ربط و وابستگی برائیوں کو جنم دے گی۔ اس لئے جب وابستگی عمل میں آئی مگر تو اللہ نے جو بہترین اور کامل ترین شکل ممکن ہو سکتی تھی۔ اپنی خلاقیت سے وہ اس کو عطا فرمائی۔ مگر کچھ نہ کچھ برائیاں باقی رہ گئیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مادے اور روح کا اتصال ہی تمام برائیوں کا مصدر ہے اور مادے کو اس کی تمام خرابیوں اور برائیوں سے کامل طور پر پاک کرنا ممکن ہی نہیں۔ (۱۵)

الفارابی: (۳۳۹-۵۲۶ھ، ۹۵۰-۸۷۳ھ)

ابوالنصر محمد الفارابی کی زندگی کے یقینی اور تفصیلی حالات بہت کم ملتے ہیں۔ وہ ایک خاموش طبیعت کا آدمی تھا۔ وہ ولج میں پیدا ہوا جو ماوراء النہر کے صلع فاراب میں ہے۔ اس کی تعلیم بغداد میں ہوئی۔ وہ نسلاً ترک تھا اور اس کا باپ

ایک فوجی افسر تھا۔ اس نے فقہ، تفسیر، حدیث نیز عربی، ترکی اور فارسی زبانوں کا باریک بینی سے مطالعہ کیا۔ اس نے ریاضی بھی پڑھی تھی جس کا ثبوت اس کی وہ کتب میں جو علم اموی سیاق پر ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ دیوانہ سا رہا نہیں جانتا تھا۔ اس کی عربی نہایت رواں اور دلکش ہے۔ البتہ مترادفات کا استعمال نہیں کیا۔ فلسفہ اسلوب و منطقیات میں حیرت انگیز کتاب ہے۔ اس نے مرد کے مدرسے میں فلسفے کے علوم حاصل کئے۔ جہاں مابعد الطبیعی مسائل کی طرف زیادہ توجہ تھی۔ ایک عرصہ یہاں گزار کر بعض مشکلات کی وجہ سے وہ حجاب عقل ہو گیا۔ اگرچہ یہاں سیف الدولہ کا عظیم الشان دربار تھا مگر اس نے عمر کا آخری حصہ گوشہ عزلت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالت سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے عربی بادشاہ نے صوفیانہ فرقہ پیکر کر نمر بن حنظلہ بن جہارہ پڑھائی جس کو فارابی نے آخری زندگی میں اختیار کر لیا تھا۔ فارابی کی انفس، قافیہ مزاج اور خلوت پسند تھا۔ بہت سلیم الطبع اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا۔ اسے بیش بہا شای انعامات تھیں۔ لباس تک کی پروا نہ تھی۔ رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قدیل کی روشنی میں پڑھے۔ وہ حکمت عقل کا حکمران تھا۔ لیکن عالم مادی میں مفلس و مشکوک الحال۔ (۱) در حقیقت فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے طبیب و فلاسفہ کا سرگروہ اور پیشوا ہے۔

دسویں صدی عیسوی و تیسری صدی ہجری تک طبیعی اور منطقی فلسفیانہ رجحان الگ الگ ممتاز ہو چکے تھے۔ طبیعی فلسفہ فطرت کے خارجی مظاہر اور اشیاء کے خواص و اثرات سے حقیقت اشیاء پر استدلال کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جب کبھی طبیعت، نفس اور عقل سے گزر کے ذات الٰہی تک پہنچتے تو اس کی صفات تخلیق و حکمت پر درویشیت کرتے۔ اور علت اعلیٰ کے طور پر اس پر بحث کرتے۔ اس کے مقابل ہل منفق جو فلاسفہ متکلمین بھی کہلاتے ہیں، جدت گانہ طرز رکھتے ہیں۔ وہ اشیاء و جزئیات سے صرف اتنا ہی واسطہ رکھتے ہیں جتنا کلیات تک پہنچنے کے لئے ضروری ہے۔ وہ اشیاء کے خواص و اثرات کے واسطے سے اسباب و علل کو نہیں تلاش کرتے، بلکہ ایک کلی تصور تک پہنچنا چاہتے ہیں اور اسی لئے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی اہم ترین صفت خلق و حکمت نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔ (۲) دوسرے لفظوں میں یہ حکماء، اشیاء کا تعین ان کے وجود سے کرتے ہیں اور سب سے پہلے اس وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ فارابی اسی طبیب و فلاسفہ کا پیشوا اور رہنما ہے۔

فارابی فلسفے میں مختلف مقاصد کا قائل نہیں اور اس کا مقصد واحد تلاش حق قرار دیتا ہے۔ عالم کے حدوث و قدم پر دیگر مسائل میں ارسطو اور افلاطون کے اختلاف کو وہ تعبیر اور طریقہ فکر کا فردی اختلاف قرار دیتا ہے اور ان میں تطبیق کو ضروری سمجھتا ہے اور اس کے لئے اس نے نوامیلاطونیت کے طریقے کو برتا ہے۔ (۳) طلب حق پر ہر صورت میں زور دیتا ہے خواہ اس میں ارسطو کی، جس کو وہ اپنا معلم اور مخدوم سمجھتا ہے، مخالفت ہی کیوں نہ کرنی پڑے۔ (۴) وہ تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ فارابی کے منطقی انداز فکر کا عکس مابعد الطبیعی مسائل میں بھی نظر آتا ہے اور حادث و قدیم کے بجائے اس کے یہاں ممکن و واجب کے مباحث نمایاں ہیں۔ (۵)

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا ممکن ہیں یا واجب اس کے علاوہ کوئی تیسری قسم نہیں ہے۔ اب چونکہ ہر وجود کے لئے کوئی سبب اور علت ہونا ضروری ہے اور اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی بھی ہو سکتا، اس لئے ایک ایسی سستی کو ماننا بھی ضروری ہے جو بغیر کسی سبب اور علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام اعلیٰ مقامات سے متصف ہے۔ ازل سے ہے اور

تعمیم سے کہی جاتی ہے اس کی ذات ہر طرح کامل اور ہر شے کے لئے کافی ہے۔ اپنی صفت کے لحاظ سے وہ عقل مطلق اور خیر غائب سے اور خیر و جمال ہی سے اس کو محبت و رغبت ہے۔ (۶)

اس ہستی سے وجود پر کوئی دلیل بھی نہیں دئی جاسکتی کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل اور علت ہے، اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور میں یہ دخل ہے کہ وہ واحد اور لاشریک ہے۔ اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ ہی وحدہ ازل اور حقیقی وجود اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ فارابی کا لفظ مطلق اور متعالی ہے۔ (۷)

اس ذات پاک کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب چیزیں اور تمام کثرتیں اس کی ذات میں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں کسی جنس تک کا کوئی فرق نہیں ہے۔ تاہم انسان زندگی کی اعلیٰ اقدار کو ظاہر کرتے والے الفاظ یا ناموں کو اس کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن اس وقت ان توسیعی الفاظ کے عام معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بالا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بعض نام میں ذات سے منسوب ہیں اور بعض ذات کا حلقہ کائنات سے ظاہر کرتے ہیں مگر اس سے وحدت ذات میں کوئی فعل نہیں پڑتا۔ ان سب کو محض استعارت یا نام تمام قیاسات سمجھنا چاہیے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اللہ تعالیٰ کی کامل و اکمل ذات کا تصور بھی کامل و اکمل ہوتا لیکن بات یہ ہے کہ ذات باری کے معاملے میں ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور و قلوب کے سامنے ہماری بصریت کی یا آسمان کے ستاروں کی۔ العرض ہمارے مادی جسم کے غائص کا اثر ہمارے عرفان پر بھی پڑتا ہے۔ (۸)

ایک وجہ ہے کہ ہمیں اس ذات باری کی معرفت خود اس کی ذات پر غور و تصور سے اتنی حاصل نہیں ہو سکتی جتنی ان ذاتوں یا چیزوں پر غور و دخول سے حاصل ہو سکتی ہے جو اس کی ذات واحد سے صادر ہوئی ہیں۔ (۹)

تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے جو سب سے برتر خلاق ہے اور واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے ازل سے ہے۔ اس کے پاس ازل سے اشیاء کے حقائق اور صورتیں ہیں۔ اس کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے جو "مباری کل" یا "عقل اول" کہلاتی ہے اور بیرونی افلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے آٹھ عقول فلاح ایک دوسرے کے واسطے سے پیدا ہوئیں جو اپنی جنس میں یکتا کامل اور اجرام سماوی کی خالق ہیں۔ یہ نواد روح یا عقول مل کر وجود کا دوسرا درجہ بناتی ہیں اور ماد تک آسمانی کہلاتی ہیں۔ وجود کے تیسرے درجے میں انسانوں کی عقل فعل ہے جو روح القدس کہلاتی ہے۔ اسی کے ذریعے زمین و آسمان میں ارتباط قائم ہوتا ہے۔ وجود کے چوتھے مرحلے میں نفس ہے نفس کی تکمیل عقل سے ہوتی ہے مگر یہ دونوں یعنی عقل اور نفس وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہ پاتے کیونکہ انسان کی ہستی عالم کثرت کا جزء ہے اس لئے ان پر بھی اس کثرت کا اثر ہو جاتا ہے۔ وجود کا پانچواں درجہ صورت کا اور چھٹا درجہ مادے کا ہے۔ یہاں پہنچ کر معقول یا روحانی ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ (۱۰)

وجود کے پہلے تین مدارج یعنی ذات باری تعالیٰ، عقول افلاک اور عقل فعل غیر جسمانی ہیں لیکن اس سے اگلے

تین مدارج یعنی نفس، صورت اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی ایک گونہ علاقہ ہے۔ (۱۱)

معقول ہستیوں کی صرح مجسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں: یعنی اجسام سماوی، نسلی، حیوانی، نباتی اور معدنیاتی عناصر۔ فارابی کے فلسفے میں انفریش کو ایک عقلی عمل کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ عقل اول جب اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو افلاک کی عقل مانی پیدا ہوتی ہے اور جب اپنی ذات کا تصور کر کے جوہر بن جاتی ہے تو اس سے اجسام اول یعنی

[illegible]

فرابی علم نجوم کا تخت مختلف ہے اور اس کو یہ معقول قیاسات ستاروں سے قرآن سے یہ معقول و نامعقول باقیوں کا ظہور میں آتا۔ ستاروں میں بعض کا سعد ہونا اور بعض کا مہرک یا خسارت کا ہونا۔ اس سے مزید ناقابل یقین ہے۔ (۱۳) وہ نیک طبعی میں حسرت و معذرتوں کو بنیادی اہمیت دیتے اور ان میں وہ جو کہ قرآن سے ملتا ہے اور بالواسطہ اول الذکر کو ہم آسانی سے دریافت کر سکتے ہیں نہیں بالواسطہ باب و دریافت کرتے تھے۔ ان سے بہت سی باتوں کو ہم اسباق کا نام دیتے ہیں۔ (۱۴)

کائنات میں ہونے والے تغیرات اور حرکات کے مسائل کو فارابی نے حقوق مشرکہ (دس مقولوں) کے اصول سے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ نیز اس اصول کے تحت اس نے کثرت و وحدت کے مسائل و مقبولوں شکل میں پیش کیا ہے۔ اس نے ارسطو کے قدم عالم کے نظریے اور سمدوم کے تخلیق عالم کے نظریہ کے درمیان حقوق مشرکہ اصول سے مطابقت ثابت کرے کی امکانی کوشش کی ہے۔ اس فلسفے میں سچہ مادہ بھی اتنی ہی قدیم سے جتنی کہ حقوق میں فکر اس کے باوجود مادہ ایک مخلوق کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ وہ عقل متحرک سے نکلا ہے۔ فارابی کے اس فلسفے کا مرکزی نقطہ۔۔۔ بلاشبہ۔۔۔ اسلام کا نظریہ توحید ہے۔ کیونکہ درحقیقت وحدانیت کو ثابت کرنے کے لئے ہی اس نے مادی کائنات اور اللہ کے درمیان مقول مشرکہ واسطہ اختیار کیا ہے۔ (۱۵)

فارابی کے اس عقول عشرہ کے نظریے کے کئی عناصر ہیں جن کے مآخذ کا سراغ ملتا ہے۔ مثلاً اس نظریے کے فلکیاتی پہلو اور ارسطو کے حرکت انبار کے نظریے میں خاصی یکسانیت ہے۔ اسی طرح اس میں صدور و بوثاق کا نظریہ، عناصر سے ماخوذ ہے۔ مگر اس کے باوجود اگر مجموعی لحاظ سے اس کو نظریہ فارابی کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ فارابی نے اس طرح مختلف انکار و نظریات کو اپنی خاص جمع و ترتیب سے تلاشی حق اور نظریہ توحید کو ثابت کرنے میں استعمال کیا ہے وہ اس کی ہیئت اور اترا دیت کے لئے کافی ہے۔ (۱۶) اس نے مذہب اور فلسفے کے درمیان تطبیقی عمل سے ہم بستگی پیدا کرنے کی جو جامع اور کامیاب کوشش کی ہے وہ اپنے عہد کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔

لیکن جہاں قدرانی کے اس فلسفے کی پذیرائی کرے والے تھے وہ بھی تھے جسہوں نے اس کی مذمت اور اس کے نظریے کی مخالفت کی۔ (۱۷) مثلاً ابن سینا نے نہ صرف اس کے فلسفے کو قبول کیا بلکہ نہایت جامع انداز سے اس کی تفصیل و تشریح کی۔ دوسری طرف امام غزالی نے بہت شد و مد سے اس کی مذمت اور تردید کی۔ اسی طرح یہودی حلقوں میں بن جابر دل نے اسے اُردا قابل اعتنا سمجھا تو عیسوی فلاسفہ نے بڑے جوش کے ساتھ اسے اپنایا۔ اسی طرح مسیحی حلقوں میں بھی قدرانی کا فلسفہ قدر و عزت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔

۳۔ ابن مسکویہ (۳۲۱ - ۵۳۲ھ ، ۱۰۳۰ - ۹۳۲ء)

اس کا پورا نام ابو علی احمد ابن محمد ابن یعقوب تھا۔ تاہم اس میں اختلاف ہے کہ مسکویہ خود اس کا نام تھا یا اس کے باپ کا۔
اسی طرح اس کے تفصیلی حالات زندگی بھی پوری روشنی میں نہیں ہیں۔ مثلاً بعض کا خیال ہے کہ وہ پہلے بخاری تھا اور بعد
میں مسلمان ہو گیا۔ لیکن یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی جیسا کہ اس کے باپ کے اسلامی نام سے ظاہر ہوتا ہے۔ (۱)
اس نے عمر بن کاظم (۳۵۰ھ، ۹۶۱ء) اور امام طبرسی (۳۲۰ھ، ۹۳۷ء) جیسے سادہ سے تعلیم پائی۔ وہ طبیب، نجومی
اور مورخ بھی تھا اور سلطان ابو عبد اللہ کے دربار میں ندیم خاص اور صاحب کے عہد پر فائز تھا۔ وہ تقریباً ستر سال تک
ابو الفضل ابن اثمد کے کتب خانے کا دہ دار اعلیٰ رہا۔ اور اس کے بعد ایک مدت تک اس کے بیٹے کی مدد میں بھی رہا۔
اس کے بعد بوبکی حکمران عضد الدولہ اور اس کے خاندان سے وابستہ رہا۔ اس نے طویل عمر پا کر ۱۰۳۰ میں وفات پائی۔ (۲)
اس نے سیاست، اقوال، انش، طب، اخلاقیات، تاریخ اور فلسفہ میں متعدد تصانیف تصویب کیں۔ وہ ایک فلسفی
سے زیادہ ایک مورخ اور مفکر اخلاقیات تھا۔ ابتدا میں اسے کیمیا بنانے سے دلچسپی تھی، لیکن بعد میں اس نے تمام چیزوں کو
چھوڑ کر اپنے اخلاقی وجود کے تحفظ کے اصول مقرر کئے اور تازہ نگاری سختی کے ساتھ اس پر کاربند رہا نیز تصنیف و تالیف اور
مطالعات کو اپنی زندگی کا شعار بنالیا۔ (۳)

علامہ اقبال نے ابن مسکویہ کو ایران کے ممتاز ترین مورخ، مفکر اور ماہر اخلاقیات کا درجہ دیا ہے۔ فلسفہ میں ابن
مسکویہ کی اہم ترین تصنیف "لفوران صغر" ہے۔ یہ کتاب تین مسائل اور تین فلسفوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ہر مسئلے پر دس
فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ اللہ تعالیٰ کے وجود کے ثبات سے تعلق رکھتا ہے۔ دوسرا روح اور اس کی کیفیت کے بارے میں
ہے۔ تیسرے حصے کا تعلق نبوت کی بحث سے ہے۔ (۴) اپنے فلسفہ فکر میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہون ہے، خاص طور پر
افلاطون، ارسطو اور فلوٹین کے درمیان تطبیق آراء میں۔ (۵)

وجود باری تعالیٰ کا بحث شروع کرنے سے پہلے اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ وجود باری
تعالیٰ کا مسئلہ ایک لحاظ سے بہت سہل اور ایک اعتبار سے بہت دشوار ہے، کیونکہ وجود الہی تو ایک روشن آفتاب ہے مگر ہماری
عقول کا ضعیف و رنجور درمیان میں حائل ہو جاتا ہے۔ تاہم جو شخص کسی امر کی حقیقت طلب رکھتا ہے۔ اس کے صبر و استقلال
کے سامنے ہر ہر دشوار آخر کار آسان ہو جاتا ہے۔ لہذا سب سے پہلے ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنے نفوس کو ان اوبہام
سے پاک کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہیں اور جن کی وجہ سے معلومات صحیحہ میں مغالطہ پیش آتا ہے۔ (۶) اس لئے کہ اکثر امور
میں معلومات صحیحہ عادات اور عوام الناس کے خیالات کے برعکس ہوتی ہیں۔ عوام کے خیالات اکثر عقل حقیقت شناس
کے بجائے ظاہری محسوسات پر مبنی ہوتے ہیں۔

اسی بحث کے دوران ہمیں ابن مسکویہ کی ایک عبارت ملتی ہے جو چونکا دینے والی ہے اور نظریہ ارتقاء سے اس کی آگاہی
کے سلسلے میں پیش کی جاسکتی ہے۔ وہ کہتا ہے "انسان موجودات کے سلسلے کی آخری کڑی ہے جس پر تمام ترکیبیں ختمی اور
ختم ہو جاتی ہیں اور اس کے جوہر روشن پر گونا گوں ہیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود یعنی انسان عالم وجود
میں آیا تو وہ اشیاء جن کوئی نہر، اولیت حاصل تھی، اس کے لحاظ سے آخری ہو گئیں۔" (۷)

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کا نفس ایک بسیط اور غیر جسمانی جوہر ہے۔ اس میں اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور

ہے۔ اس کا جوہر معقول ہے۔ یہ بات ہم اس حقیقت سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متناہی، اشیاء کا تصور ایک ہی وقت میں ہو سکتا ہے۔ مثلاً سیاہ و سفید کا ایک وقت تصور کرنا۔ اسی طرح وہ تمام باتوں اور اشیاء کو جسے حواس محسوس ہوں یا مستحسن۔۔۔ غیر مادی شکل میں اخذ و قبول کرتا ہے۔ روح کا علم اور فعل جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام حواس محسوس کے لئے کافی نہیں ہے، اس کے علاوہ ایک علم معقول رکھتی ہے۔ جس کا صدور حواس نہیں ہیں کیونکہ اس علم کی مدد سے وہ اس حیثیت میں جو اسے حواس سے حاصل ہوئے ہیں، امتیاز کر کے حق و باطل میں فرق کرتی ہے۔ روح کی عقل وحدت خود اپنی ذات کے شعور۔۔۔ یعنی اپنے علم کے علم۔۔۔ میں سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے۔ جس میں خیال خیال کر رہا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔ (۸)

وجود باری کے اثبات میں ابن مسکویہ محرک لول کی بحث کرتا ہے۔ جو اس عہد میں ایک مقبول بحث تھی۔ وہ اللہ تعالیٰ کی خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور لامحدویت قرار دیتا ہے۔ ثبوت باری تعالیٰ میں ایک طویل بحث کے بعد جو سبھی اور ایمانی طریق استدلال سے تعلق رکھتی ہے، وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ سبھی طریق ہی ہو سکتا ہے۔ (۹) اس کے مطابق سب سے پہلے خالق مطلق نے جس کو پیدا کیا وہ عقل ہے۔ وہی عقل فعال بھی ہے اور ابدی، کمال الوجود اور ناقابل تغیر ہے۔ اس لئے کہ اس کا صدور وجود الہی سے ہے اور یہ صدور دواہی اور مسلسل ہے۔ یہ اپنے سے کمتر موجودات کے مقابلے میں کمال اور ذات الہی کے مقابل غیر کمال ہے۔ عقل فعال کے بعد روح فداک وجود میں آئی۔ اس میں عقل کی طرح کمال بننے کی طلب ہے۔ اس لئے کہ یہ اس سے درجے میں فروتر ہے۔ اس کمال تک پہنچنے کے لئے اسے حرکت کی ضرورت ہے، چنانچہ اس روح سے افداک یا حرکت پیدا ہوئے جو کمال روح تک پہنچنے کے لئے حرکت دے گا اس کے محتاج ہیں۔ ظاہر میں ان کی یہ گردش و حرکت دائرے میں ہے۔ ان افلاک اور ان کے اجزاء ہمارے حواس پیدا ہوئے۔ ہمارے اجسام انتہائی ضعیف ہیں۔ اور یہ اس لئے کہ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی ایک طویل زنجیر ہے۔ تمام اقسام کے موجودات اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے صدور سے وجود میں آتے ہیں اور اسی صدور سے ہر آن کائنات میں یہ نظم و ترتیب قائم ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کاملہ کے اس صدور و ظہور کو روک لے تو کون شے وجود میں نہیں آسکتی۔ (۹)

بلاتین کا خیال ہے کہ عدم محض سے کوئی چیز وجود میں نہیں سکتی اور اس دنیا میں جو کچھ بھی وجود میں آتا ہے اس کا مادہ پہلے سے موجود ہے۔ اس لئے مادہ قدیم ہے یعنی اللہ نے اس کو پیدا نہیں کیا۔ اللہ مادہ جو جو صورتیں اختیار کرتا ہے یہ اللہ کا فعل ہے۔ جالینوس اسی کا قائل تھا۔ اس کا راسکندر افراوسی نے لکھا تھا۔ ابن مسکویہ نے اسی یونانی حکیم اسکندر افراوسی کی رائے کو اختیار کیا اور اس کو بڑی وضاحت سے بیان کیا، جو ہم خلاصے کی صورت میں لکھتے ہیں۔

”اس قدر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ مادہ جب ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کرتا ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر معدوم نہ ہو تو صرف دو ہی احتمال ہیں: یا یہ کہ وہ صورت منتقل ہو کر کسی اور جسم میں چلی جائے یا جہاں تھی وہیں موجود رہے۔ پہلی بات مذمت لفظ ہے۔ ہم یہی سمجھتے ہیں کہ مثلاً جب ہم موسم کے ایک کرا کو ایک منطع شکل میں بدل دیتے ہیں تو کراہیت کی شکل کسی اور جسم میں منتقل نہیں ہو جاتی۔ دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر دوسری صورت کے پیدا ہونے کے بعد پہلی صورت بھی قائم رہے تو جملہ ضدین لازم آئے گا، یعنی ایک چیز ایک ہی وقت میں مثلاً گول بھی ہو اور لمبی بھی ہو۔“ (۱۰)

اس لئے یہ تسیم کرنا ضرور پڑے گا کہ جب نئی صورت پیدا ہوتی ہے تو پہلی صورت بالکل معدوم ہو جاتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ نئی صورت عدم محض سے وجود میں آتی۔

اور جب یہ بات تسیم کہ مادہ کسی حالت میں صورت سے جدا نہیں ہو سکتا تو ضرور ہے کہ مادہ بھی قدیم نہ ہو ورنہ صورت کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔ جب مادہ حادث ٹھہرے تو ضرور ہے کہ عدم محض سے وجود میں آیا ہو۔“ (۱۱) اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ تمام موجودات و کائنات اللہ تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہیں اور خالق عالم نے یہ سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے نیز یہ تخلیقی عمل ہر آن جاری ہے۔

ابن سکویہ نے وجود و توحید الہی پر زیادہ تر بحث اپنی معرکہ الآراء کتاب الفوز الصغر میں کی ہے اور اخلاقیات سے متعلق مباحث الفوز الکبر میں پیش کئے ہیں۔ ”تہذیب الاخلاق و تطہیر العرائق“ اس موضوع پر عظیم الشان تصنیف ہے جس کی عظمت کا اعتراف اس کے معاصرین نے بھی کیا ہے۔ اس تینوں کتابوں میں اصل بحث کے علاوہ بعض دوسری تصانیف میں بھی ابن سکویہ کے خیالات و آراء ملتے ہیں۔ ابن سکویہ کے تصور الہ کا سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ اس کے افکار و خیالات اساسات دین اسلام کے زیادہ مطابق ہیں۔ مثلاً نفس کی بحث میں اس کا زور فلسفہ یونان کے بجائے زیادہ تر قرآن مجید کی آیات کریمہ پر ہے۔ اپنے اخلاقی، مذہبی اور فلسفیانہ تصورات کے پیش نظر اس نے تعلیم کا ایک جامع نظریہ پیش کیا جو ارسطو طالسی اور افدھونی افکار کے امتزاج کے باوجود شریعت اسلامیہ پر مرکوز ہو جاتا ہے۔ یہی صورت حال اس کے تصور الہ کی ہے۔ (۱۲)

۵۔ ابن سینا: (۳۲۸-۳۷۰ھ، ۱۰۳۷-۱۰۹۸ء)

اس کا پورا نام ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا تھا۔ وہ بمقام افشہ جو بخدا کے مضافات میں تھا پیدا ہوا۔ اس کا باپ فارسی الاصل اور بلخ کا باشندہ تھا۔ اس نے دینی اور دنیوی تعلیم گھر پر والدین کے زیر سایہ حاصل کی جہاں باپ نے عبداللہ نامی ایک عالم کو بیٹے کی تعلیم و تربیت کے لئے مقرر کیا تھا، لیکن رفتہ رفتہ شہر گردنے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی۔ لوگ اس کے حافظے اور ذہانت و ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ وہ کم سنی میں ذہنی اور جسمانی طور پر بالغ ہو گیا اور بخدا پہنچا، جہاں اس نے فلسفہ اور طب کی تعلیم حاصل کی۔ (۱) اس نے سترہ برس کی عمر میں بادشاہ نوح ابن منصور کا کامیاب علاج کیا جس کے انعام میں اسے شاہی کتب خانے میں آنے والے کی اجازت مل گئی، جس سے اس نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ ملوک الطوائف کے اس زمانے میں وہ گامہ قسمت آزمائی کرتا رہا لیکن۔ ”کسی بڑے فرماں روا کی اطاعت اس پر اسی طرح

گراں گزرتی تھی جیسے علم میں کسی استہ کی تعہید۔ (۲) سیاسی کشمکش کے اس ادوار میں ابھی اتنے وقت نہیں مرچے تھے کہ وہ اور علمی مشغل میں بھی بار بار متبادل ہوتا۔ اسی طرح ابھی ممتاز شاہی کے زمانے میں نظر آتا اور کسی عظیم یا تہذیب کے میدان میں جدوجہد میں مصروف تھا۔ اس مہم میں وہ قید و بند کی صعوبتوں سے بھی نڈر رہتا تھا۔ ثبوت و اقتدار کی نظروں سے چھپ کر بھی زندگی گزارتی پڑی۔ وہ میدان میں جس کے لئے وہ کاوشیں کر رہا تھا۔ مگر اس سے مراد یہ ہے کہ اس نے اپنے لئے سے ایک قافلے میں نظر بند کر دیا جہاں سے کبھی جاس نہ پائے۔ وہ دور کے ماہر صنعتی و تجارتی اور بہت پڑھ سرفراز و حاصل کی۔ (۳) یہاں اس کی ستنوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا جس نے اس نے ایک سرخ اثر اور استعمال کی جس سے مرض میں اور ضار ہو گیا۔ اپنے مربی کے ساتھ بہانے سفر میں تکلیف دہ سے رازداری۔ جب اس نے موت کو قریب دیکھا تو ہر گاہ رب العالمین میں توبہ و استغفار کیا اور اپنے تمام قیمتی مال و متاع کو خیرات کر دیا اور مہل عبادت میں مشغول ہو گیا۔ ستاون برس کی عمر میں ۱۰۳۷ء میں اس نے وفات پائی۔ (۴)

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے ہے۔ اس کا شمار حکماء مشرق کے اکابر میں ہوتا ہے اسی لئے شیخ الرئیس کے لقب سے اسے یاد کیا جاتا ہے۔ اس نے گونا گوں ذمہ داریوں، میر و سیاحت، قید و بند اور جنگوں کی آتش کشی نیز خانگی نزاعات کے درمیان بھی سو سے زائد تصانیف چھوڑیں جن میں قانون طب اور الشفاء اہم ترین ہیں۔ الشفاء ۱۸ جلدوں میں ہے اور اس کا ایک کامل نسخہ سکس فورڈ میں ہے۔ اس کے مشتملات کے قریب سے ہیں منطق، طبیعیات اور ماوراء الطبیعیات۔ (۵) اس کی رائے تھی کہ تمدن کی کتابوں کی کافی شرحیں لکھی جائیں، اب وہ زمانہ ہے کہ خود بنافلسفہ مدون کیا جائے۔ (۶)

عہد متوسط کے فلسفیانہ افکار کی تاریخ میں بوعلی سینا مختلف اعتبارات سے منفرد شخصیت کا حامل ہے۔ اسلامی فلسفہ میں تو اس کی اہمیت و عظمت محتاج تعارف ہی نہیں۔ روس کی تھو لک نیکی اہمیت ابن سینا کے فلسفے سے گہرے طور پر متاثر ہوئی جیسا کہ البرٹ اعظم اور تھامس اکیناس کے متکلمانہ افکار میں نظر آتا ہے۔ اسلامی فلسفہ میں وہ واحد فلسفی ہے جس نے فلسفے کا ایک مکمل اور تفصیلی نظام مرتب کیا جس میں ایک مضبوط ربط کا وضع احساس ہوتا ہے۔ اس کے فلسفے میں اہم ترین شاید وہ قدرت پر نگاہ ہے جو اس کے استدلال کی باریکیوں میں پنہاں ہے اور جس تک پہنچنا ہمسافرات مشکل ہو جاتا ہے خصوصاً عہد جدید کے علماء کے لئے لیکن درحقیقت یہ خصوصیت اس کی امتیازی خصوصیات میں سے ہے۔ (۷) اس کے افکار کے بیشتر عناصر یونانی فلسفے پر مبنی ہیں اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ اس فلسفیانہ افکار کی نئی ترتیب و تدوین میں وہ فارابی کا بہت کچھ مرہون، حسان ہے۔ بایں برآں اس پر مجموعی حیثیت سے نگاہ ڈالی جائے تو یہ کہے بغیر چارہ کار نہیں کہ یہ فلسفہ ابن سینا کا فلسفہ ہے اس لئے کہ اس فلسفے پر اس کی شخصیت کی اتنی گہری چھاپ ہے کہ دیگر عناصر تفصیل ہو کر ایک مستقل اور منفرد سینائی فلسفہ بن گئے ہیں۔ (۸) اس میں امتداد میں اس کا وہ طریقہ ہے کہ جس کے تحت وہ تعریفات کا تعین کرتا ہے یعنی کسی خاص تعریف تک پہنچنے میں وہ جس طرح تصورات کے درمیان تفریق و امتیاز کرتا ہے وہ اس کے استدلال میں غیر معمولی باریکی پیدا کر دیتی ہے اور ساتھ ہی ایک متکلمانہ پیچیدگی بھی۔ اس نے اپنے زیادہ تر کلیاتی اور اساسی اصول اسی طرح وضع کئے ہیں۔ یہی وہ طریق فکر ہے جس کو بعد میں ذیکارٹ نے بہن، جسم کی صیغیت سے متعلق اپنے بحث میں برتا ہے۔ (۹)

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلسفہ سے مختلف نہیں ہے مثلاً ذرالی کی طرح وہ بھی لختائی نظریہ رکھتا ہے،

جس کے مطابق اللہ تعالیٰ سے جو واجب الوجود ہے، تب عقل و کائنات یا صدور ہو۔ اس لئے کہ اس کی ذات واحد مطلق اور بسیط ہے جس میں کسی ترکیب کو دخل نہیں اور اس کی ذات واحد ہے، ایک ہی شے کا صدور ہو سکتا ہے، لیکن اس عقل اول کی فطرت مطابق بسیط نہیں ہے اس لئے کہ وہ بالذات واجب نہیں، بلکہ ممکن ہے اور اس کے امکان کو حقیقت بنانے والی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے۔ عقل اول کی اس دوہری فطرت — یعنی تحقق وجود اور امکان وجود — سے دو چیزیں وجود میں آئیں۔ (۱) عقل ثانی جو تحقق وجود کے رافع پہلو سے صادر ہوئی، اور بلند ترین ملک اول جو نچلے پہلو یعنی امکان وجود سے صادر ہوا۔

صدور یا کائنات کے اسی دوہرے عمل سے دیگر عقول اور فضاک پیدا ہوئے۔ یہاں تک کہ دسویں عقل وجود میں آئی جو تحت قمری قلب (۱۱۰ عالم) پر حملہ اس لئے کہ جس کو اکثر مسلم فلاسفہ فرشتہ جبریل قرار دیتے ہیں اور یہ اس لئے کہ یہی مادہ کو شکل دینے والی قوت ہے اور یہی نسائی عقل سمیت تمام جسمانی اور غیر جسمانی اجزائے عالم کو ”نبی“ دینے والی قوت ہے۔ (۱)

نظریہ کائنات کی ضرورت اس لئے پیدا ہوئی کہ ارسطو کے نظریے کے لحاظ سے اس عالم کثرت اور واحد مطلق یعنی ذات الہی کے درمیان تخلیق کی رہ مسدود تھی۔ اس نظریہ کائنات و صدور سے نہ صرف یہ مشکل دور ہوئی بلکہ یونانی فلسفے کی روایت اور اسلامی عقائد کے درمیان عقلی ارتباط پیدا ہو گیا، تاہم اس نظریے میں ابھی یہ بڑی کمی تھی کہ اس میں وحدۃ الوجودی نظریے کو ابھرنے کا پورا پورا موقع تھا۔ اس کا انسداد ابن سینا نے اپنی مشہور بحث ”ذات و وجود“ میں کیا ہے۔ اس سے نہ صرف ایک معنی میں مذہب اور عقل دونوں کے تقاضے پورے ہوئے بلکہ ارسطو کے الہیاتی نظریے کی خالی جگہ بھی دور ہوئی۔ (۲)

اس نظریے کے مطابق ہم دیکھ چکے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی وہ وحدہ ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے۔ بقیہ تمام موجودات دوہری فطرت کی حامل ہیں۔ اس بساطت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے۔ اس کی ذات اور اس کا وجود یکساں ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں۔ دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ موجودات میں اور کسی کے ساتھ یہ صورت نہیں ہے۔ کسی دوسری ہستی میں ذات اور وجود یکساں اور ایک حقیقت نہیں بلکہ ایک دوسرے سے قائلہ امتیاز ہیں، ورنہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک اسیکو بھی جس نے کبھی ہاتھی نہیں دیکھا، جب اس کا خیال کرتا ہے تو وہ فی نفسہ جان لیتا ہے کہ ہاتھی موجود ہے، جبکہ وجود الہی اور ذات الہی کی صورت میں یہ ممکن نہیں۔ (۳) کسی علم یا تصور کا وہاں گزر ہے نہ کسی عقل کی رسائی۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ شے کا وجود واجب (ضروری) ہے، جبکہ دوسری تمام موجودات کا وجود امکانی ہے اور اللہ تعالیٰ کے وجود سے ماخوذ ہے۔ نیز یہ بھی کہ اللہ کے بے وجودی کے مفروضے سے تضاد لازم آتا ہے جبکہ دوسرے موجودات کے معاملے میں ایسا نہیں ہے۔ ابن سینا کا استدلال ٹامس ایکی ناس کے بعد سے کلیسائے روم کے سیکھوں میں اثبات باری کا بنیادی اصول قرار پا گیا تھا کہ عالم کے وجود کو سمجھنے کے لئے اللہ کے وجود کا اقرار ضروری ہے۔ اس استدلال میں سبب اور اس کی تاثیر ایک مقدمے اور اس کے نتیجے کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ یعنی کسی تاثیر کو دیکھ کر اس کے سبب کو پہچاننے کے بجائے ہم ایک پختہ مقدمہ قائم کر کے تاثیر تک پہنچتے ہیں جو مستکملین کا طریقہ ہے فلاسفہ طبیعیین کا نہیں۔ بہر حال ابن سینا کے نزدیک عالم کی تخلیق کا عمل اللہ تعالیٰ کے ہاں ایک عقلی ضرورت ہے اس لئے کہ اس تمام

عالم کا نقشہ ذاتی میں ازل سے موجود ہے۔ اسی بنا پر ابن سینا کہتا ہے کہ تمام موجودات، وقوت کا علم مد فانی ویت سے ہے۔ (۱۵) دوسرے الفاظ میں عام کا وجود مکانی سے مگر اندہ کا وجود تسیم کرنے کی صورت میں واجب ہے۔ یعنی عام کا وجود اللہ کے وجوب سے مستعد ہے، از خود نہیں ہے۔ تمام اشیاء اپنے حقیقی اور تفصیلی وجود سے پہلے اللہ کے ابن میں ایک مثال اور اجمال علم کی صورت رکھتی ہیں۔ یعنی حقیقی وجود سے پہلے ایک علمی یا ذہنی وجود جس طرح معبر سے ان کے میں قمارت بننے سے پہلے اس کا نقشہ ہوتا ہے۔ بہر حال مد کو ہر شے کا پیشگی علم ہے جبکہ ہمارے ذہنوں میں شے کا وجود اس کے قوت میں آنے کے بعد ہوتا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں قسم کے علم۔ قبل الوجود جو اللہ تعالیٰ کے پاس اور بعد الوجود جو ہمیں حاصل ہوتا ہے۔ زمین آسمان کا فرق رکھتے ہیں۔ ایک تخلیقی علم ہے اور دوسرا محض تقلیدی۔ (۱۶)

مگر اس سے یہ سمجھ لینا درست نہیں ہو گا کہ ذات محض میں خاص اور عام (یعنی کلی و جزئی) دونوں پائے جاسکتے ہیں۔ ذات محض اپنے حقیقی معنی میں ہر قید یا تسیم سے بالاتر ہے۔ آفاقیات و انفرادیت کیسے یا عموم و خصوص یہ سب قیود ہیں جو صرف ممکنات سے تعلق رکھتی ہیں۔ ذات مطلق ان سے برتر و ماوراء ہے۔ عموم اور آفاقیات صرف ہمارے ذہن میں ہوتی ہے۔ ابن سینا کے نزدیک ہمارے ذہن عموم والے تصورات یا آفاقیات کو اس عالم کثرت سے اس لئے اخذ کرتا ہے تاکہ وہ اشیاء کثیرہ کو ایک ذہنی تصویر میں کھپا کر ایک اجمالی شکل میں دیکھ سکے۔ چنانچہ ابن سینا عمومی تصورات مثلاً نوع، جنس قسم وغیرہ کو ایک علمی اور عملی ضرورت سے آگے کوئی اہمیت نہیں دینا چاہتا۔ اس کے رد ایک خارجی عام میں ذات کا وجود صرف استعدائی ہے نہ کہ حقیقی۔ یعنی صرف اس شکل میں کہ ہم بہت سی اشیاء کو جمع کر کے ان پر یکساں ہونے کا اطلاق کر دیتے ہیں جبکہ حقیقی معنی میں کوئی دو چیزیں یکساں نہیں ہو سکتیں۔ (۱۷) اس موقع پر یہ ملحوظ رہنا چاہیے کہ ذات اور وجود دو قابل امتیاز چیزیں ہیں۔ وجود کوئی ایسی شے نہیں جس کا اشیاء موجودہ پر اضافہ کر دیا جائے بلکہ وجود کا اضافہ اگر ہوتا ہے تو کسی ذہنی یا علمی صورت میں ہوتا ہے یعنی ذات پر۔ (جیسے مکالم کا نقشہ ذہن میں اور حقیقت میں) اسی معنی میں اشیاء کا وجود ”ممکن الوجود“ ہے اور ذات پر الگ سے عارض ہوتا ہے۔ (۱۸)

ابن سینا کے نزدیک صورتوں یا ذاتوں میں تعدد کی اصل مادہ ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انفرادی وجود کی اصل بھی مادہ ہے۔ یہ اس نے کہیں نہیں کہا۔ چنانچہ اس کے نزدیک انفرادی وجود کی اصل اللہ تعالیٰ ہے جو ہر شے کو وجود عطا کرنے والا ہے۔ (۱۹)

ارسطو کے ہاں جو اللہ کا تصور ہے۔ کہ وہ مطلقاً بسیط ہے اس لئے نہ اس کی ذات ہو سکتی ہے نہ صفات ممکن۔ اس سے تخلیق عالم کا مسئلہ سلجھنے کے بجائے اور بھی الجھ گیا تھا۔ کیونکہ ذات و صفات سے انکار کی صورت میں اس کا رخائے تخلیق سے اللہ تعالیٰ کا کوئی رشتہ ہائی نہیں رہتا۔ مثلاً اگر وہ خالق، رب، علیم و خبیر نہیں تو پھر اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ مادے نے مختلف شکلیں خود اختیار کر کے اپنے کو اس عالم کی شکل میں منظم کیا، نیز یہ کہ یہ کائنات ہمیشہ سے موجود ہے۔ ظاہر ہے اس نظریے کا اسلامی عقیدے سے کوئی جوڑ نہیں بیٹھتا۔ چنانچہ مسلم فلاسفہ و متکلمین نے نوافلاطونی نمونے کو سامنے رکھ کر اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ اس کے مطابق اللہ کی ہستی مطلق اور بسیط ہے لیکن اللہ کے ہاں اپنی ہستی کی معرفت میں بسیط طور پر جوہر اشیاء کا ہم بھی شامل ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کی معرفت وجود میں معرفت موجودات بھی شامل ہے۔ (۲۰)

اس نظام فکر کو یک مربوط فلسفے کی شکل دیے والے ابن سینا ہے جس کے مطابق اللہ کی تمام صفات — علم، تحقیق، قدرت، مشیت وغیرہ — اس کے وجود کی یک حقیقت کے سوا کچھ نہیں۔ یعنی ذات اور صفات کی اس کے وجود سے الگ کوئی ہستی یا شناخت نہیں اور یہ صفات اس کے وجود کے مختلف پہلو ہیں جو موجودات میں نمایاں ہیں، مگر اس کے وجود میں باہم ذکر قابل امتیاز نہیں، یہ صفات صرف سببی ہیں یا منطقی ہیں اور ان میں اور وجود الہی میں کوئی فرق نہیں، اللہ کے وجود میں بساطت اور مطنقیہ کے یہی معنی ہیں۔ اسی لئے اس کا وجود مادے سے بری اور خالص عقل ہے۔ (۲۱) جس میں ذات اور غایت دونوں ایک ہیں۔ اللہ کے ہاں معرفت ذات ہی جب معرفت موجودات ہے تو لازم ہے کہ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہو جو اسی کے وجود سے صادر ہوتی ہیں۔ یہی وہ اہم مرحلہ ہے جہاں ابن سینا کی انفرادیت اور عقیدہ کشائی نمایاں ہوئی۔

نوادراتونی فکر کا، حاصل اب تک یہ تھا کہ اللہ کے علیم و خبیر ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ اشیاء کے جواہر یا اصول ذات کا علم رکھتا ہے مگر ان کی تفصیل اور جزئیات سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اس کے لئے محسوسات کا ادراک ضروری ہے اور محسوسات کا ادراک زمانے کے بغیر ممکن نہیں۔ لیکن اللہ تغیر اور مادے سے بالاتر ہے اس لئے محسوسات کے علم سے بھی بری اور برتر ہے۔ لیکن اللہ کا یہ تصور اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتا تھا، اس لئے کہ یہ علم الہی کو محدود اور نامکمل قرار دیتا ہے۔ ابن سینا نے اس عقلی گردہ کو اس طرح کھودا کہ چونکہ موجودات کا سارا عالم اللہ ہی کے وجود سے صادر ہوا ہے اس لئے حیات سے بالاتر ہونے کے باوجود وہ تمام جزئیات کو بھی اجمالی طور پر جانتا ہے۔ اس کے لئے حیاتی علم محض سطحی بات ہے۔ وہ صرف تمام موجودات بلکہ ان کے باہمی ارتباط کا بھی مکمل علم رکھتا ہے۔ چنانچہ ابن سینا صراحت کرتا ہے کہ ”زمین و آسمان میں ایک ذرہ بھی اس کے علم سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا۔“ اس تصریح کے بعد ابن سینا پر غزالی کی یہ تنقید کہ اس کا فلسفہ اللہ کے علیم و خبیر ہونے کا منکر ہے کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ (۲۲)

مگر بہر حال یہ تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن سینا کے صدور و ایجاد کے نظریے کی روشنی میں اللہ کی مشیت اور تخلیق کی صفات بے معنی ہی ہونے لگتی ہیں۔ غزالی نے تہذیب الفلاسفہ میں اسی پہلو سے ابن سینا پر گرفت کی ہے۔ کیونکہ ابن سینا کی تشریح کے مطابق تمام عالم اللہ کے وجود سے صادر ہوا ہے اور یہ صدور اللہ کی عقلی فطرت کا ایک لازمی عقلی تقاضا ہے۔ گویا یہ کائنات ایک عقلی تقاضے کے طور پر از خود صادر ہو رہی ہے۔ ایسی صورت میں اختیار و انتخاب مرضی اور مشیت کی مثبت صفات کہاں نمایاں ہوں گی۔ خلاق کا فعل پورے طور پر کہاں باقی رہا، اس یہی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ اس صدور و ایجاد کے عمل میں خارج نہیں ہے۔ چنانچہ ابن سینا حقیقت منفی انداز سے ہی اس کی تشریح کرتا ہے کہ ”اللہ کو یہ ناپسند نہیں کہ یہ کائنات اس سے صادر ہو۔“ اس بات کو ظاہر ہے کسی مرضی یا اطمینان دلی سے دور کا ہی علاقہ ہو سکتا ہے۔ مگر خیر، دور کا ہی سہی، اک گوند علاقہ تو ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں اللہ کی مشیت و رضا کو سرے سے کوئی دخل ہی نہیں جیسا کہ غزالی نے تہذیب میں اس کے رد میں کہا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس عقلی ایجاد کے نظریے کی روح سے عالم کا صدور ایک ازل عمل اور ناقابل تغیر عقلی تقاضے کی طرح نظر آتا ہے۔ (۲۳) دوسرے لفظوں میں گویا یہ تمام عالم وجود الہی کے ساتھ ہمیشہ سے موجود ہے اس لئے کہ مادہ اور اس کی تمام صورت و اشکال ازل سے اس کی ذات سے صادر ہو رہی ہیں۔ کائنات کا یہ تصور اسلامی نظریے سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا اور یہی فطرت دین کے لئے قابل تسلیم نہیں تھا۔ مگر

اس تصور کو متعارف کرانے کے لئے اس سینا کا مقصد صرف یہ تھا کہ تنقید کے عقلی دونوں کے ساتھ انصاف ہو اور دونوں کی حمایت دونوں کے عقلی فعل کا سد باب نہ ہو۔ (۲۴) اس تصور کے خلاف تمام کائنات ہمیشہ سے ہوتی رہی ہے۔ لیکن چونکہ وہ اصلاً ابدی وجود ہے۔ اس لئے تمام کائنات کی حمایت نہ تھی۔

اس نظریے کا دوسرا مقصد واضح ہے۔ ایک طرف تو عقیدے کے برخلاف تمام موجودات اپنے وجود کے لئے اللہ کے وجود کے حاجت مند ہیں۔ دوسری طرف وحدت الوجود کی نظریہ کا سد باب بھی ہے۔ چونکہ بن سینا کے ماں اللہ کے وجود اور عالم کے وجود میں زبردست فرق ہے۔ (۲۵) وہ واجب الوجود بیحد ہر شے سے برتر و بالا علت العلل، مصدر موجودات، عقل مطلق اور علیم و خبیر ہے، جبکہ موجودات میں یہ تمام صفات مفقود ہیں۔

ابن سینا نے فارابی کی مانند ذات اور وجود میں تفریق تسلیم کی ہے کہ دونوں الگ الگ ہیں۔ پھر وجود اور وحدت کو عرض مانتا ہے اور اسی طرح کلیت کو بھی۔ وجود کے وجوب اور امکانات پر مفصل بحث کر کے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ممکن کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی لیکن بالآخر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایک وجود ایسا ہے جو ممکن نہیں بلکہ واجب ہے یعنی یہاں وجود جس کی کوئی علت نہیں، وہ علت العلل ہے۔

ابن سینا کا خیال ہے کہ "اگر اللہ تعالیٰ علت العلل ہے تو غایت الغایات بھی۔ پھر چونکہ علت غائیہ بھی متناہی ہوگی۔ لہذا اس کا سلسلہ بھی کہیں نہ کہیں ختم کرنا پڑے گا۔ لہذا ہمارے پاس مبدأ اول کا کوئی ثبوت نہیں۔ وہ خود ہی سب اثباتوں کا اثبات ہے۔ ہم اسے برہان کے راستے بھی نہیں پاسکتے۔ اس کی کوئی علت ہے، نہ دلیل، نہ تعریف، بلکہ خود جملہ موجودات اس کی دلیل ہیں۔ یہاں پہنچ کر ابن سینا کا فلسفہ مذہب اور تصوف سے جاملتا ہے۔ لہذا اثبات باری تعالیٰ میں ابن سینا مصادروہ علی المطلب کامر تکب نہیں ہوا۔"

"صفات الہیہ کے سلسلہ میں جب ابن سینا اللہ تعالیٰ کو علت العلل، غایت الغایات، مبدأ اول اور واجب الوجود ٹھہراتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کی ذات ہر قسم کے امکانات، قوت اور مادہ سے منزہ ہے۔ نہ اس کا کوئی جسم ہے نہ وہ کسی جسم کا مادہ، نہ اس کی کوئی صورت ہے، نہ وہ کسی صورت کا مادہ معقول، نہ کسی مادہ معقول کی صورت معقول، نہ علم، نہ ارادہ، نہ حیات۔ یہ اس کی بنیادی صفات نہیں ہیں۔ لیکن اگر ان صفات کو اس سے نسبت دی جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں فرق نہیں آتا جیسا کہ معتزلہ کا خیال تھا۔"

ابن سینا نے نوافل طونی نظریہ صدور سے رجوع کر کے یہ خیال پیش کیا کہ علت اول صدور (فیضان) پر راضی ہے تاکہ اس کی خوبی جملہ موجودات میں منعکس ہو۔ یہ دراصل ارسطو کے نظریہ کا فلسفہ ذات الہی اور نظریہ اسنام کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر شے پر محیط ہے، میں تضاد سے بچنے کے لئے کی گئی ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو علیم و خبیر اور دنیا کے معاملات سے واقف قرار دیتا ہے لیکن جزئیات کے علم کی نوعیت کو عمومی مانتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ کو دفعتاً اور زمان و مکان سے آزاد گویا حد سنا تمام اشیاء کا علم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ ذات الہیہ میں سارے عالم کے لئے ایک جذبہ محبت بھی موجود ہے جسے اس نے اپنے احاطہ میں لے رکھا ہے لہذا وہ ایک اصول فعالیت بھی ہے اور اس لئے ایک علم پر متمسک۔ ذات و صفات الہی پر ابن سینا کی بحث دو تضادات۔ نوافل طونی اور مسلم شرعی تصورات۔ کو جمع کرنے کی کوشش ہے جو بسا اوقات علماء کی تنقید کا سبب بنی ہے۔ (۲۶)

۶۔ غزالی: (۵۰۵ - ۵۳۵ھ، ۱۱۱۱ - ۱۰۵۸ء)

ان کا پورا نام ابو حامد محمد ابن محمد الغزالی تھا۔ وہ خراسان کے ضلع طوس میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کوئی دیہیہ آدمی نہیں تھے اور سب کاتے یا بیچنے کا کام کرتے تھے۔ اسی لئے غزالی کہلے۔ ابتدائی علوم کی تحصیل اپنے وطن طوس میں کی۔ پھر اعلیٰ تعلیم کے لئے خیش پور گئے۔ وہاں سے میں پہنچے جہاں امام الحرمین علامہ حویلی سے تلمذ اور تعلق رہا۔ اسی دوران میں درس و تدریس سے وابستہ ہو گئے۔ تصنیف و تالیف کا آغاز بھی یہیں ہو گیا تھا۔ ذہانت و ذکاوت کے آثار بچپن سے نمایاں تھے۔ وسیع مطالعات سے ان کو جہل گئی اور منطق و منطق میں اس کا شہرہ پھیلنے لگا۔ امام الحرمین کی وفات کے بعد ۲۸ سال کی عمر میں غزالی بغداد پہنچے اور نظام الملک طوسی کے جوستوئی سلطان ملک شاہ کا مشہور اور فاضل وزیر تھا، دربار سے وابستہ ہو گئے۔ علماء کے علمی مناظروں اور مجادلوں میں ہر دفعہ غائب و کامیاب ہوئے جس سے ان کے علم و فضل کا غلغلہ موزیہ ۳۲ سال کی عمر میں ان کے علم و فضل سے متاثر ہو کر نظام الملک نے انہیں بغداد کی جامعہ نظامیہ میں عوام اسلامیہ کا ستاد مقرر کر دیا جہاں انہیں بڑی شان سے لے جایا گیا۔ اب ان کے محاضرات نہ تو ہیں، علم کا تبحر و وسعت کا غلغلہ اور بھی بڑھ گیا اور سیکڑوں طلباء ہر طرف سے پہنچنے لگے۔ (۱) لیکن تعلیم و تدریس میں غزالی کا انتہا پر پار پنج سال سے زیادہ باقی نہ رہ سکا۔ اس کی حالت میں دفعتاً نقاب پیدا ہوا۔ دہنی تشویش کے ساتھ صحت بھی خراب ہوتے گئے۔ آخر وہ نظامیہ کے چاہ و حشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہو گئے اور وہاں دس برس تک عزالت و تنہائی کی زندگی اور مقامات متبرکہ کی زیارت میں مصروف رہے۔ اس حیرت انگیز انقلاب کے بارے میں کسی کے استفسار پر امام صاحب نے ایک مستقل رسالے "المعتمد من البطل" میں اپنے حالات لکھے ہیں۔ (۲)

ان حالات کے مطابق ان کو شکوک و اوہام نے گھیر لیا تھا جس سے طبیعت میں انتشار رہنے لگا۔ رفتہ رفتہ اس کا اثر صحت پر پڑا۔ بھوک پیاس غائب ہو گئی۔ کوئی علاج کامیاب نہ ہوتا تھا۔ آخر طبیعوں نے بھی ہاتھ کھینچ لیا۔ (۳) تلاش حق کا کوئی راستہ نظر نہیں آتا تھا۔ تشکیک اتنی بڑھ گئی کہ محسوسات بلکہ برہیات میں بھی شک پیدا ہو گیا۔ پھر تحقیق حق کی خاطر اپنے عہد کے چار اہم ترین فرقے متکلمین، باطنیہ، فلسفہ اور صوفیہ کے علوم کی طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن بجانے اطمینان کے بغیر، تشکیل اور تشویش اور بھی بڑھ گئی۔ تصوف کے علوم میں اندازہ ہوا کہ یہ محض علمی اور نظری فن نہیں بلکہ عملی چیز اور اس کی تکمیل علم و عمل دونوں سے مل کر ہوتی ہے جس کے لئے جہل و مال سب چھوڑ کر زہد و ریاضت اختیار کرنے کی ضرورت ہے۔ (۴) احساس ہوا کہ درس و تدریس بھی علوم آخرت میں غیر مفید ہیں اس لئے کہ اس کا محرک بھی جہل و ناموری کے سوا کچھ نہیں اور یہ خلوص سے عاری ہے۔ آخر بغداد کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا لیکن یہ بھی آسان نہ تھا۔ حیلے بہانوں سے نکل کر شام کا رخ کیا۔ ضرورت پھر چھوڑ کر سب مال و اسباب خیرات کر دیے۔ اس کے بعد تقریباً گیارہ سال عوام اور علماء سے دور عزالت نشینی میں اور عملی تصوف میں سرگرداں رہے۔ کئی موقعوں پر یہاں بھی اس وجہ سے رہائش تبدیل کر دی کہ اپنی شہرت یا شناخت کے نتیجے میں عجب اور کبر نہ پیدا ہو جائے۔ بالآخر اہل خانہ کی کشش اور بچوں کی دعائیں کھینچ کر وطن لے ہی آئے۔ (۵) یہاں بھی اگرچہ وہی زہد و ریاضت کی زندگی باقی رہی اور اک خانقاہ بھی بنائی تھی، تاہم اب اپنے اطمینان قلبی کے مطابق تصنیف و تالیف بھی شروع کر دی جس کا مقصد اب علمی توفیق یا شہرت طلبی نہیں تھی بلکہ عوام و خواص کی رشد و ہدایت اور مذہبی علوم و اصول کے مقاصد کی تشریح نیز ابطال باطل ہو

چکا تھا۔ اس لئے کہ "اس حالت میں مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہو چکا تھا کہ صرف صوفیہ ہی اللہ کے راستے پر چلتے ہیں۔ اس کے اخلاق سب سے بہتر ہیں۔ ان کا یہ راستہ صحیح ہے اور ظاہر و باطن میں اس کی تمام حرکات و سکنات چربا ثبوت کا یہ تو ہیں، جس سے بڑھ کر دنیا میں کوئی روشنی نہیں"۔ (۶) ابن عساکر کے مطابق اخیر یام میں امام صاحب کی توجہ علم حدیث کی طرف ہو گئی تھی، علمائے حدیث کی صحت اور صحیحین کے مطالعہ پر ہی ان کا خاتمہ ہوا۔ (۷)

امام غزالی کی کتابوں میں سب سے مشہور "احیاء علوم الدین" ہے جو علم کلام اور اخلاق کی بردست کتاب ہے۔ لیکن غزالی کے فلسفیانہ نظام کے طریقہ فکر کو سمجھنے کے لئے ان کی کتاب "اسقذ من المسال" یہاں ہمارے لئے زیادہ مفید اور اہم ہے۔ تحقیق حق کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے اپنے عہد کے علمی رجحانات کو پہچان کر اور چار طبقات میں تقسیم کر کے یعنی متکلمین، باطنیہ، فلاسفہ اور صوفیہ، اس کا تفصیلی مطالعہ کیا تھا اور پھر تقریباً ایک سال تک بار بار ان مسائل پر غور کیا تھا۔ اس غور و فکر کے دوران انہوں نے متکلمین اور باطنیہ کو منطقاً رد کر دیا تھا کیونکہ اول الذکر کے کلامی مقدمات منطق کے بجائے عقائد پر مبنی ہوتے ہیں اور دینی الذکر کے مقدمات اور نتائج دونوں ہی محتاج ثبوت ہیں۔ تصوف کے علوم کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ عمل اور تجربے کے بغیر ان کو سمجھنا ممکن نہیں، کیونکہ تصوف کا تعلق احوال و کیفیات سے ہے کسی استدلال یا منطق و برہان سے نہیں ہے۔ (۸)

فلسفے کے سلسلے میں امام غزالی کی شہرت اس حیثیت سے ہے کہ انہوں نے فلسفے کی مکمل تردید کر دی ہے۔ ایک حد تک واقعہ بھی یہی ہے کہ ارسطو اور فلاطینوس کے اور ایک معنی میں ان کے مسلم ترجمان یعنی فارابی اور ابن سینا کے فلسفے کے انہوں نے بخیرے لوجیز ڈالے۔ (۹) "تہذیب الفلاسفہ" کا موضوع ہی فلسفہ کا رد ہے۔ تاہم جیسا کہ امام صاحب نے مقدمہ میں تصریح کی ہے "ایک محقق کی حیثیت سے ان کے نزدیک فلسفے کی ہر قسم غلط اور خلاف شریعت نہیں ہے۔ منطق اور ریاضی بالکل صحیح ہیں اور ان کو نفیاً یا اثباتاً شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ طبیعیات بھی زیادہ قابل اعتراض نہیں۔ سیاسیات و اخلاق میں حق و باطل دونوں ملے ہوئے ہیں اور ان کی صحیح باتوں کو امام صاحب نے اپنی کتابوں میں لے لیا ہے۔ البتہ صرف اہلیات کے ہیں مسئلے غلط اور خلاف شریعت ہیں۔ اور ان میں بھی صرف تین مسئلے موجب کفر اور بقیہ موجب بدعت ہیں اور امام صاحب نے صرف ان ہی مسائل کی تردید اور تعطیل کی ہے"۔ (۱۰)

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام صاحب نے فلسفہ پر مذہبی حیثیت سے نظر ڈال ہے اور اس معاملے میں بھی وہ اکثر مذہبی علماء سے ممتاز ہیں۔ یعنی وہ فلسفے کی ہر قسم یا اس کے تمام مسائل کو غلط سمجھتے جیسا کہ بہت سے علماء مذہب سمجھتے ہیں۔ انہوں نے کئی ایسی باتوں کو جو شریعت کی مخالف نہیں ہیں اپنی تحریروں میں شامل کیا ہے۔ (۱۱) اس کے علاوہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام صاحب نے نہ صرف منطق کے رد میں کچھ نہیں لکھا بلکہ اس کی تصویب کی منطق کے رد میں متعدد کتابیں متکلمین کی موجود تھیں اور فلسفہ کے ساتھ منطق بھی فقہاء اور محدثین کے درمیان مبعوض تھی۔ "جب امام صاحب نے منطق و فلسفے میں خود کتابیں لکھیں "تواضعی" کے دیباچے میں یہاں تک لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لئے ضروری ہیں اور جس کو منطق سے واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا۔ علامہ ابن تیمیہ کے الفاظ میں اس کا نتیجہ بھی صاف نظر آتا ہے "مسلمان ارباب نظر منطقیوں کے طریقے کو برا سمجھتے تھے۔ اس کا کثرت سے استعمال ابو حامد (غزالی) کے زمانے سے ہوا، کیونکہ انہوں نے منطق یونانی کا مقدمہ اپنی کتاب

مستحکم کے دہانے میں شامل کر دیا۔ (۱۳) چنانچہ منطق کی اصطلاحات عام طور پر متداول ہو گئیں۔ یہی نہیں امام صاحب نے اپنی خاص مذہبی کتب میں بھی منطقی اصطلاحات داخل کر دیں۔ اس طرز عمل سے اس عہد کا نظام تعلیم غیر متاثر نہ رہا۔ ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ جامعہ نظامیہ سمیت کسی درسگاہ میں اب تک معقولات کا گزر نہیں تھا لیکن امام صاحب کے زمانے سے یہ صورت حال دفعتاً بدل گئی اور معقول و منقول کی تعلیم ساتھ ساتھ ہونے لگی۔ یہاں تک کہ ایک صدی بھی نہ گزرنے پائی تھی کہ شیخ الاشراق اور امام فخر الدین رازی جیسے بزرگ پیدا ہونے لگے جو عقل و نقل دونوں اقلیم کے شہنشاہ تھے۔ (۱۴)

امام غزالی نے فلسفے کی تردید میں "تہذیب الاخلاق" لکھی جس کے نتیجے میں اسلامی شرق میں فلسفے کے چراغ بجھ چکے لیکن مغربی اسلامی دنیا میں اس رشد نے امام صاحب کی کتاب کا زبردست رد لکھ کر "دوبارہ فلسفے کو شاندار اور پر رونق زندگی بخشی، ابن رشد کی تردید کا مسلسل یہ ہے کہ امام صاحب کی تہذیب کوئی تحقیقی کتاب نہیں ہے بلکہ محض مجاہدہ اور مناظرہ ہے۔ سب نے یونانی فلسفے کے اصل خود خالی پیچنے کی کوئی حقیقی کوشش نہیں کی۔ چنانچہ ان کے سامنے فلسفے کے خالص اور صحیح مسائل کے بجائے وہ مسائل آئے جو ابن سینا، فخرانی وغیرہ کی کتب میں ملتے ہیں۔ یہ دراصل یونان کا خاص فلسفہ تھا بلکہ مسلمانوں کا مخلوط فلسفہ تھا جس میں ایسے مسائل بھی شامل ہو گئے تھے جن کو فلسفے سے کوئی تعلق نہ تھا۔ (۱۵) مثلاً معجزات و کرامات، نبوت، وحی، الہام اور حشر جساو جیسے مسائل، جن کو ابن سینا نے اصول عقلی کے لحاظ سے بیان کیا ہے اور حکمائے یونان کا۔ ابن رشد کی تصریح کے مطابق۔۔۔ ان امور میں کوئی قوت نہیں ملتا۔ (۱۵) چنانچہ اس نے اس کتاب کی تردید اسی اصول پر کی ہے کہ امام صاحب کو اسی مخلوط فلسفے کی وجہ سے فلسفیوں کے مسائل سمجھنے میں غلط فہمی ہو گئی ہے۔

بہر حال فلسفہ یونان کے سلسلے میں غزالی کی غلط فہمیاں اپنی جگہ درست سہی لیکن یہ کہنا فقہانہ درست نہیں کہ غزالی فلسفے کے دشمن تھے۔ یہ بات نہ صرف اس لئے غلط ہے کہ اس میدان میں غزالی کی تصانیف موجود ہیں بلکہ اس لئے بھی کہ خود تہذیب الفلاسفہ میں "مذہبی جدلیت" کے باوجود تحقیق اور تسلیم حق کی عمومی کوشش چھپی ہوئی نہیں ہے۔ مذہب کے مثبت حقائق کے بارے میں غزالی کا موقف بالکل واضح ہے کہ نہ ان کو ثابت کرنا ممکن ہے اور نہ باطل کرنا ممکن، مگر فلاسفہ بایں ہمہ جب اس میدان میں قدم رکھتے ہیں تو سوائے بے محل عقلی صورتوں کے کیا نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اللہ کا وجود، وحدانیت، اس کا علم کلی و جزئی، خلق کائنات، نبوت، وحی فرشتے، روح، حشر جساو وغیرہ سب کو غزالی نے اسی ضمن میں شمار کیا ہے۔ (۱۶)

اب تک ہم نے نام غزالی کی شخصیت اور ان کے طریقہ فکر کا ذکر کیا ہے۔ اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ وہ جس ذہنی انتشار اور تشکیک کا شکار ہوئے تھے وہ صرف انہیں تک محدود نہیں تھی، ان کی سطح علم و ذہانت بلند تر سہی لیکن دس بارہ سال تک وہ جس ایقان و اخلاص سے محروم رہے تھے اس کا شکار وہ دوسروں کو نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔ ارسطو اور افلاطون کے نام نیز فلسفیانہ افکار و اصطلاحات اتنی مرعوب کن بن چکی تھیں کہ ان کے سامنے زبانیں گنگ اور علماء ساکت ہو جاتے تھے۔ (۱۷) مناظرے عام ہو گئے تھے اور جدل میں وہی کامیاب ہوتے تھے جو یونانی فلسفے اور منطق میں معلومات رکھتے تھے۔ ان کے مطابق محدثین اور فقہاء کے قرآن و حدیث پر مبنی کلام کو بھی بے وقعت سمجھ جاتا تھا۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایسی مجلس سے بیکار اور منقطع و فاسق کے منت مخاب ہوئے۔ (۱۸)

فلسفے کی تردید سے ماہرین کا مقصد صرف یہ تھا کہ فلسفہ کے باب نام کاٹ دیا ہو مسئلہ کو مذہب سے الگ کر دیا جائے۔ اس کو زائل کیا جائے۔ امام صاحب نے تہذیب الفلاس کے دیباچے میں صحت کے لیے ایک سروو کو دیکھا دینی نبات اور فلسفہ دان کی بنا پر اپنے آپ کو اپنے ہمسراں سے برتر سمجھتا تھا۔ وہ مذہبی قیود سے باطل قرار دیتا تھا۔ ان سے فلاسفہ کی مبالغہ آمیز تعریفیں اور یہ من من کر کہ ایسے حالی دماغ سے یعنی افلاطون و ارسطو وغیرہ۔۔۔ بھی مذہب کے منکر تھے، دوسرے بہت سے لوگ بھی مذہب سے منکر ہو رہے تھے تاکہ وہ بھی اس ممتاز درود میں شمار ہو سکیں۔ اس سے میں نے متعدد میں فلاسفہ کی تردید میں یہ کتاب لکھی ہے تاکہ اہمیت میں ان کی مستحکم خیز غالیوں کو نکال دوں۔ (۱۹)

اس کتاب کی اہمیت اس لحاظ سے بھی کچھ کم نہیں ہے کہ انہوں نے اس کے ذریعے فلسفے کی "سرزمین" کا طسم توڑ دیا۔ فلسفے کی زبان شروع سے اب تک ایسی پر پیچہ عبارت، پر رعب اور مہیب الفاظ میں ادا کی جاتی تھی کہ سادہ سی بات بھی فوق الفہم اور ماورائی الہام کی سی صورت اختیار کر جیتی۔ لیکن غزالی نے اس پر ورموز کا سہرا طسم توڑ دیا اور دقیق ترین اورتہ و تدبیر مفہیم کو بھی ایسا سبیل اور فہم سے قریب کر دیا کہ معمولی استعداد والا بھی سمجھنے کے قابل ہو گیا۔ زبان کی اس سادگی کو امام رازی نے مزید ترقی دی اور فلسفے کو "باریچہ اطفال" بنادیا۔ (۲۰)

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام غزالی کی شخصیت تاریخ اسلامی کی ایک انوکھی شخصیت ہے انہوں نے اپنے عہد کی تمام علمی تحریکات کو گویا اپنی تنہا ذات میں سمو لیا تھا۔ اسلامی تاریخ اور تہذیب کی تمام مذہبی اور علمی زندگی پر ان کے اثرات اس سے کہیں زیادہ گہرے اور دور رس ہیں جتنے تہذیب الفلاس کی حدود میں نظر آتے ہیں۔ وہ محکم، فلسفی، فیہ، محدث، صوفی، مرشد اخلاق اور مسند آراء مشیخت ہر حیثیت میں بڑے مقام اور وسیع اثرات کی حامل شخصیت ہیں۔ اسی لئے کہیں ان کا لقب حجت الاسلام ہے، کہیں زین الدین اور کہیں مجدد عہد۔ (۲۱)

فلسفے کے میدان میں امام غزالی کے مرتے، طریقہ فکر اور اثرات کے اس اجمالی جائزے کے بعد اب ہم اہمیت میں امام صاحب کی ان آراء کا بیان کریں گے جو اہم مسائل سے تعلق رکھتی ہیں اور جن میں انہوں نے متقدمین فلاسفہ کی تردید کی ہے۔ یہاں اس بات کا تذکرہ دلچسپی سے خلائد ہو گا کہ امام صاحب نے بعض ایسی مختصر کتابیں بھی تصنیف کی ہیں جن میں انہوں نے اپنے حکیمانہ اصلی خیالات کا اظہار کیا ہے، لیکن ان پر انہوں نے خود ہی ایسی پابندیاں عائد کی ہیں کہ ان کی عام اشاعت نہ ہو سکے۔ (۲۲) مبادیہ رسائل بالکل اور تمام فہم لوگوں تک پہنچ جائیں اور گمراہی کا ذریعہ بنیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی متداول کتب میں عام مصلحت سے اشاعرہ کے کلامی مسلک کو جہنی بنا کر فلاسفہ اور متکلمین کی تردید کی ہے۔ لیکن اپنے اصلی خیالات میں وہ ہر مسئلے میں اشاعرہ سے متفق نہیں۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں کہ وہ ہر مسئلے میں فلاسفہ کے مخالف نہیں، اگرچہ فارابی اور ابن سینا کے ان بنیادی مفروضات کے سخت مخالف ہیں جو نوافلاطونی فلسفہ سے ماخوذ ہیں اور جس پر فلاسفہ متقدمین نے اپنے فلسفے کی ساری بنیاد کھڑی کی ہے۔ غرض امام صاحب نے اشاعرہ کی موافقت سے لوگ اپنے مذاق اصلی کے مطابق جو کتب و رسائل لکھے ان میں سے چند یہ ہیں جو ہر القرآن، المیزان، المصنوع، المصغیر و کبیر، مدارج القندی اور مشکوٰۃ الانوار۔ (۲۳)

اب ہم غزالی کے ان خیالات اور آراء کا ذکر کرتے ہیں جن میں انہوں نے اہمیت سے بحث کی ہے اور فلاسفہ کی

تردید کی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ غزالی نے کل میں فلسفہ مسائل میں فلسفہ کی مخالفت اور تردید کی ہے۔ جیسا کہ گزر چکا ہے اس میں سترہ (۱۷) مسائل اہمیت کے ہیں جو غلط اور موجب بدعت ہیں، اور تین مسئلے طبیعیات کے ہیں جو نہ صرف غلط ہیں بلکہ موجب کفر ہیں۔ ذیل میں ہم خاص طور پر انہیں چند مسائل کا ذکر کرتے ہیں جو غزالی کے نظریہ الوہیت فلسفہ میں سب سے اہمیت رکھتے ہیں اور ان کی تردید کے نتیجے میں بڑا فطرتی فلسفے کا سارا تانہ بانہ بکھر جاتا ہے۔

قدیم عالم، (عالم کی اریلیت و ابدیت)

فلاسفہ کا یہ نظریہ چند مفروضات پر مبنی ہے، جن کا تعلق علت و ارادے سے ہے اور جن کو وہ بدیہی قرار دیتے ہیں۔ اول یہ کہ ہر تاثیر کے لئے ایک سبب ضروری ہے۔ دنیا ہر سبب کے لئے ایک خارجی قوت چاہیے جو اس کی تاثیر سے علیحدہ ہونی چاہیے۔ ثانیہ یہ سبب (یا ارادہ) جب عمل میں آئے تو وہ تاثیر فوراً سامنے آتا نہ دیر ہے۔ چنانچہ عالم کے وجود میں آنے کے لئے ایک سبب ضروری ہوا جو ظاہر ہے مادی نہیں ہو سکتا کیونکہ ابھی دنیا وجود میں نہیں آئی تھی۔ اب اگر دنیا کا وجود میں آنا اللہ کے ارادے سے ہوا تو اس ارادے کے لئے ایک سبب چاہیے جو تبدیلی ذہن الہی کے لئے ایک خارجی محرک کہلا سکے۔ مگر یہ ممکن نہیں کیونکہ اللہ کے ہوا بھی کچھ موجود ہی نہیں۔ اب وہی صورتیں رہ جاتی ہیں، کہ یا تو اللہ کے ذریعے کوئی شے وجود ہی میں نہیں آئی اور یہ بدستور غلط ہے کیونکہ دنیا تو سامنے موجود ہے، اور یہ دنیا ازل سے موجود ہے اور اللہ کے زلی ارادے کی ایک فوری تاثیر ہے۔ اس معنی میں یہ عالم اللہ کے ساتھ ازلی مگر ہے اور ابدی بھی۔ (۲۳)

لیکن غزالی فلاسفہ کے مسطورہ بالا مفروضات میں سے ایک کو بھی تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے مطابق اس عقیدے میں کہ اللہ نے اپنے ازلی ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا ہے، منطق کے اصولوں سے کوئی تعارض نہیں ہے۔ چنانچہ فلاسفہ کا یہ مفروضہ کہ ہر تاثیر کا ایک سبب ضروری ہے اور یہ سبب اپنی تاثیر سے الگ اک قوت ہے، کوئی منطقی اساس نہیں رکھتا کیونکہ ارادہ الہی کا کوئی سبب نہیں جس طرح اس کے وجود کا کوئی سبب نہیں ہے یا کم سے کم اس کی ذات سے ہر کوئی سبب نہیں ہے۔ نیز یہ بھی کسی منطق سے ضروری نہیں قرار پا سکتا کہ ہر سبب کی تاثیر فوراً ضروری ہے۔ کسی تاثیر کا موخر ہونا کوئی غیر منطقی بات نہیں ہے۔ چنانچہ اللہ کے ازلی ارادے کے تحت کسی شے کا ایک مقررہ زمانے میں واقع ہونا ہرگز خلاف عقل نہیں ہے۔ مثلاً سقراط کا افلاطون سے پہلے پیدا ہونا یا دونوں کا اک خاص زمانے میں پیدا ہونا اللہ کے ازلی ارادے کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح تمام کائنات کی آفرینش بھی ایک خاص وقت پر خلاف قیاس نہیں ہے (۲۵) اس معاملے میں یک منطقی الجھاد پیش کیا جاتا ہے۔ کہ عام کی تخلیق کے لئے وقت کے کسی خاص لمحے کے انتخاب کے مسئلے میں کوئی ایسا اصول تجویز کرنا ممکن ہے جو اس انتخاب کی بنیاد بن سکے، اس لئے کہ وقت کے تمام لمحے یکساں ہیں۔ ان میں اصولاً کوئی فرق نہیں اور جب کوئی فرق نہیں تو دو یکساں چیزوں میں انتخاب یا تعین کیسے ہو سکتا ہے۔ (۲۶)

امام غزالی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ کسی خاص وقت کے انتخاب کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے کیونکہ زمانہ تو خود ہی موجود نہیں تھا۔ اس عالم کے ساتھ اللہ نے وقت کو بھی تخلیق کیا ہے اور یہ دنیا اور زمانہ دونوں ہی متناہی ہیں۔ امام غزالی اس پر افسوس کرتے ہوئے کہتے ہیں اگر فلاسفہ کی اس بات کو ہم مان بھی لیں کہ وقت لامحدود اور لامتناہی ہے تو کسی بھی لمحے دو عالم میں یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ وقت اپنے ختام تک پہنچ چکا ہے۔ لہذا جو وقت اپنی انتہا رکھتا ہے وہ لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ ملحوظ رہے

کہ جس استدلال اپنے منقذہ اولیٰ میں کاف نے حتیٰ (یا ب۔ ر۔ ۲) بہر حال ماہ غزالی اس مسئلے میں کسی فہم نہ ملتی
اچھی بیچ کی ضرورت نہیں سمجھتے اس کے بعد ۱۰۰ احادیث و تفسیر کرنے کے بعد اس کی قدرت و ارادے کو محمد و محمد
قطعی ہے مگر اس میں کوئی خداف منطق نہیں۔ نہ اس کا وجود، میں نے اسے کوئی خاص لحد یا موقع
مقرر کیا ہو۔ (۲۸) اگر کوئی تعارض ہو سکتا تو نہ اسے اور مشیت و معین کرنے کی کوشش میں ہی ہو سکتا ہے اس
لئے کہ اس کی مشیت کسی خارجی اختیار یا شے پر منحصر نہیں ہے بلکہ خارجی امتیازات و اشیاء و پیدا کرنا بھی اسی کا کام ہے۔ اہم
غزالی صراحت کرتے ہیں کہ یہ ساری دشواری دراصل اس سے پیش آتی ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کی نوعیت کو
انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے۔ حالانکہ دونوں ایک سے نہیں ہو سکتے۔ ان طرح جیسے اللہ کے علم کو انسان کے علم پر
قیاس کرنا کوئی منطقی بات نہیں ہو سکتی کیونکہ خود فلاسفہ کے قرار کے مطابق اللہ کا علم انسان کے علم سے متعدد معنی میں مختلف
ہے اور آخر کار اپنے آخری تجربے میں ناقابل توضیح نظر آتا ہے۔ (۲۹) لیکن عجیب بات ہے کہ فلاسفہ، علم الہی اور علم
انسانی کے ناقابل قیاس ہونے کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ارادۃ الہی اور ارادۃ انسانی کے قابل قیاس ہونے پر مصر ہیں۔ غزالی کی
بات کو فلاسفہ کا تعارض ذاتی اور فقدان ربط قرار دیتے ہیں جو فلاسفہ کے پورے نظام فکر میں جگہ جگہ نمایاں ہے۔ مثلاً ان
دونوں باتوں میں کیا ربط ہے کہ یہ عالم اس سے موجود ہے اور اللہ کی مخلوق بھی ہے؟ ارادہ اور ذات الہی دونوں ہمیشہ سے
موجود ہیں تو پھر یہ کہنا کہاں کی منطق ہے کہ ال میں سے ایک دوسرے کی علت ہے۔ (۳۰) ابن رشد نے تہذیب الفلاسفہ کے رد
میں اپنی تفسیر تہذیب الفلاسفہ میں اس مسئلے میں لکھا ہے کہ امام صاحب کو اس بارے میں غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ فلاسفوں کے
نزدیک عالم کے قدم ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ دائمی حادث (وقوع) کی حالت میں رہتا ہے۔ یعنی اس کے
حادث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا ہے، اس لئے اس کو قدیم (ازل اندی) کے بجائے حادث کہنا زیادہ سوزوں ہے لیکن فلاسفہ
اس کے لئے قدیم کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ (۳۱) لیکن ابن رشد کی اس تصریح کے بعد بھی غزالی کے اعتراض کا وزن اپنی جگہ
باقی رہتا ہے اس لئے کہ فلاسفہ کے دائمی حادث کے نظریے میں ایک طرف ارادہ یا مشیت الہی ایک ناقص شے ہو جاتا ہے
کیونکہ اس صورت میں یہ کائنات ایک ایسا کارخانہ ہے جہاں ارادۃ الہی کا تصرف نہیں بلکہ ایک ابدی میکینکی نظام کا چلن نظر آتا
ہے۔ دوسری طرف یہ عالم ازل سے ابد تک غیر متناہی قرار پاتا ہے یعنی وجود الہی میں اور وجود کائنات میں عملاً کوئی
فرق نہیں رہ جاتا۔

غزالی اس منطق سے بھی نالاں ہیں کہ فلاسفہ زمان و مکان کے الگ الگ پیمانے مقرر کرتے ہیں۔ اگر ایک طرف وہ زمانے کو لامتناہی قرار دیتے ہیں تو دوسری طرف مکان کو متناہی کہتے ہیں اور بایں ہمہ زمان و مکان کو حرکت سے مرتبط بھی سمجھتے ہیں۔ اُن زمانہ لامتناہی ہے تو مکان بھی غیر متناہی ہونا چاہیے جبکہ ارسطاطالیسی نظریے سے زمان و مکان اور حرکت تینوں باہم مربوط ہیں۔ اگر کسی مجرد زمانے کا تصور ناممکن ہے تو مکان مجرد (بند مجرد) کا تصور بھی ناممکن ہونا چاہیے۔ (۳۲)

یہ بھی فلاسفہ کے اسی فقہ الابطال کی ایک مثال ہے جس کا غزالی نے دیگر مثالوں کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن محدود وقت اور صفحات کی قلت کی وجہ سے ہم اس بحث کو قلم انداز کرتے ہیں۔

صدور عالم

لام غزوں کی تنقید اس باب میں نہایت سخت ہے، اس لئے کہ اول تو قدم عالم کا سارا نظریہ ہی بے ربطی اور تشاد

ذاتی سے عبارت ہے لیکن وجود الہی سے عام کے صدور کا نظریہ شاید اس کی سب سے روشن مثال ہے۔ یہ نظریہ اصلاً فیصلہ سے قائم کیا تھا۔ مسلمان فلسفیوں نے اسے اور ترقی دی۔ خاص طور پر ابن سینا نے سے مکمل ترین شکل میں اور سہل کے عقائد سے جامع تطبیق دے کر پیش کیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے ہاں کمال حق اور توحید کے مجرد تصور پر بے حد زور دیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات، مثلاً ارادہ، تخلیق وغیرہ کو تسلیم کرنے میں بھی تامل کرتے ہیں۔ (۳۲) کیونکہ اس سے بھی اللہ کی وحدانیت خالصہ میں آمیزش کا خطرہ ہے۔ یعنی مشیت و ارادے میں اک گونہ طلب و خواہش کا پہلو نکلتا ہے جو احتیاج و رکن کی خدمت ہے۔ ان پیچیدگیوں سے بچنے کی صورتیں صورت مسلم فلاسفہ کو فلاطینوس کے نظریہ صدور عالم میں مل گئی۔ چنانچہ وہ اسی کی تفصیل و تکمیل میں لگ گئے۔

اس نظریے کے مطابق یہ عالم موجودات اللہ کے وجود سے اس طرح صادر ہوا ہے جیسے آفتاب سے نور اور روشنی جو گرچہ آفتاب سے پیدا اور ظاہر ہے لیکن اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس نظریے کو عقول، ارواح اور اجسام کے طبقہ و درجوں کے ایک زینے کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس کو ہم ایک "کائناتی جدول" کا نام دے سکتے ہیں۔ اس جدول میں طبقاتی دائرے، ان کی عقول اور ارواح اور سے نیچے کی طرف آتے ہیں۔ یہ دائرے یا افلاک ہر تن گردش میں ہیں۔ ہر لحاظ سے کامل ہیں اور ان کی عقول و ارواح انسانوں سے افضل و برتر ہیں۔ جتنی یہ طبقات نیچے کی طرف آتے ہیں اتنی ہی کثرتوں میں ضائع ہوتا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ زمین جس کے گرد گرد یہ دائرے گردش کرتے ہیں، کثرتوں کی سب سے بڑی آماجگاہ ہے۔ پھر اس نظریے کو ارسطو کی "مغلوب کر" سند بھی حاصل ہے۔ نیز علماء دین ان عقول و ارواح کی تعبیر فرشتوں کی صورت میں بھی کر سکتے ہیں (۳۳) مزید برآں فلاسفہ کو یہ اطمینان بھی ہے کہ اس نظریے کی رو سے اللہ کی غیر متغیر و حدانیت اور عالم کثرت کے تغیرات کے درمیان مکمل تطبیق اور توافق بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

اس جدول میں بالائی انتہا مبداء اول ہے جس سے عقل اول کا صدور ہوا جو اپنی ذات کے لحاظ سے مکمل اور مبداء اول کے لحاظ سے واجب الوجود ہے۔ یہی اللہ کی ذات یا وجود ہے۔ اس میں ذات اور وجود کا کوئی امتیاز نہیں اس لئے کہ وہ بسیط اور مطلق ہے۔ مگر اس کا علم نہ گونہ ہے۔ یعنی (۱) مبداء اول کا علم۔ (۲) مبداء اول کے رشتے سے اپنی ذات واجب الوجود کا علم۔ (۳) نیز اپنے مکان ذات کا علم۔ اس تین طرح کے علم سے الگ الگ تین چیزیں وجود میں آئیں۔ علم اول سے عقل ثانی کا صدور ہوا۔ علم ثانی سے فلک اول کی روح صادر ہوئی اور علم ثالث سے فلک اول کا جسم صادر ہوا۔ اسی طرح یکے بعد دیگرے دس عقول صادر ہوئیں اور نو ارواح اور نو ہی جسمانی دائرے یا افلاک۔ (۳۵) دسویں عقل کا نام عقل فعال ہے جس نے مادہ اولیٰ (بے شکل ابتدائی مادہ: ہیولی) کو پیدا کیا جو چار عناصر سے بنا ہے اور اسی عقل فعال نے تمام ارضی اجسام کو ان کی شکلیں عطا کیں۔ (واہب الصور) جن کی ترکیب کے عناصر کے بننے یا بگڑنے پر اجسام کی صورت و صحت موقوف ہے۔ انسانی روحوں کا مصدر بھی یہی عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حصراں ہے۔ لیکن انسانی ارواح یہاں مطمئن نہیں ہو سکتیں اور ان میں مبداء اول کی طلب اور ذوق و شوق ہے۔ چنانچہ واپسی کے سفر میں انہیں عقول اور ارواح افلاک کے مراحل سے گزرنا ضروری ہے۔ یہ اس نظریہ صدور کا اجمالی ترین بیان ہے جس کو مسلم فلاسفہ نے پیش کیا ہے۔ فارابی نے "المدرسة الفاضلة" میں اور خاص طور پر ابن سینا نے جامع ترین صورت میں "کتاب الشفاء" اور "کتاب النجاة" میں۔ (۳۶)

مسلم فلسفیوں کے نزدیک صدور عالم کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ اور یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ اللہ کی ذات جو مطلق وحدت ہے، اس سے وحدانیت کے سوا کچھ صادر ہو سکتا ہے۔ اس سے یہ اصول مسلم ہوا۔ واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے۔ ثانیاً یہ کہ وجود کے وہی پہلو ہو سکتے ہیں۔ وجہ یا ممکن۔ اور دونوں صورتوں میں یہ جوہر (ماہیت) جو عینیت (وجود) ہو گا۔ صرف اللہ کی ذات ہی یہی ہے جس میں وجود اور ماہیت دونوں ایک ہیں۔ باقی تمام موجودات میں ماہیت اور وجود الگ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ اس سے یہ اصول مسلم ہوتا ہے کہ صرف اللہ کی ذات واجب الوجود ہے اور بقیہ تمام موجودات اپنی ماہیت کے لحاظ سے ممکن ہیں اور وجود کے لحاظ سے وجہ۔ مگر یہ وجہ اپنے لیے ذات نہیں۔ (۳۷) بلکہ واجب الوجود ذات یعنی اللہ کے لحاظ سے ہے۔ دوسرے لفظوں میں جس طرح مبداء اول کے لحاظ سے ذات الہی واجب الوجود ہے اسی طرح اللہ کے لحاظ سے وجود عالم بھی واجب ہے۔ اس وجہ کے نتیجے میں حدوث عالم کا تعلق ارادۃ الہی سے تقریباً ختم ہو جاتا ہے اور نظام عالم ایک خود کار میکینیکی اور ازل و ابدی نظام کی طرح نظر آتا ہے۔ لہذا غزالی اس میکینیکی نظریہ عالم سے نہایت بیزاریں اور انہوں نے اسلامی موقف کے لحاظ سے اس پر شدید تنقید کی ہے کہ یہ من مانا عقل ہے اور ظنیات سے آگے اس کا کوئی مقام نہیں۔ غزالی کی تنقید یا تردید کا حاصل یہ ہے

اس نظریے میں ارادۃ الہی یا مشیت کی مداخلت نہیں اور اگر ہے بھی تو بس اتنی کہ جتنی عالم کے حوادث میں انسان کے ارادے کی ہو سکتی ہے۔ یہ دلچسپ تصور ہے کہ ایک طرف فلاسفہ ارادۃ الہی یا مشیت کو انسان کے ارادے سے قابل موازنہ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ (۳۸) اور دوسری طرف اس کے معترف بھی ہیں کہ اللہ کے علم کا موازنہ انسان کے علم سے ممکن نہیں اور دونوں میں متعدد معانی میں فرق ہے۔ وہ اللہ کی وحدانیت میں صفات کا وجود تسلیم نہیں کرتے۔ چنانچہ ان کے ارسطاطیلیسی خیال کے مطابق اللہ کی ذات ہی عظیم ہے، وہی علم ہے اور وہی معلوم بھی ہے۔ اس کا علم اس کی ذات سے رائے نہیں اور اس کے علم میں انسانی علم کی طرح تعدد بھی نہیں۔ اسی لئے فلاسفہ کو یہ بھی کہنا ضروری ہوا کہ اللہ کو اشیائے عالم کا کوئی علم نہیں کیونکہ اس کے معنی ہوں گے جزئیات کا الگ الگ علم، جیسا کہ انسان کا علم ہے اور اس صورت میں اللہ کے علم میں تعدد، ناپائیداری کا جس سے اس کی وحدانیت میں خلل پڑتا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک اللہ صرف اصول کا علم رکھتا ہے اور اس اصولی علم کے تحت جزئیات کا صرف بالوسطہ علم رکھتا ہے۔ (۳۹) ورنہ فلاسفہ وہ رید عمر و بکر بیان کے قدو قامت رنگ یا اجہل کا کوئی علم نہیں رکھتا۔ گویا انسان کا علم اللہ کے علم سے بھی بڑھ گیا کیونکہ اللہ کے پاس تو صرف اصولی علم ہے لیکن انسان کے پاس علم اصول کے علاوہ علم جزئیات بھی ہے۔

چنانچہ صدور عالم کے اس نظریے کے تحت ارادہ اور مشیت الہی بھی محدود بلکہ معدوم ہو جاتا ہے اور علم الہی بھی اجزائے عالم کے علم سے متر ۲ بن جاتا ہے۔ مزید برآں یہ نظریہ کائنات کی کثرتوں اور اجسام کی ترکیب کو بیان کرنے سے بھی عاجز ہے۔ یہی نہیں بلکہ یہ اللہ کی وحدانیت کو بھی۔ جو اس کا اصل مقصد ہے۔ بیان کرنے سے عاجز ہے۔ اگر ہاں بھی لیا جائے کہ فلاسفہ کے اصول کے مطابق واحد سے واحد کا ہی صدور ہو سکتا ہے تو عالم کی تمام اشیاء کو اکائیوں اور وحدتوں کی شکل میں ہونا چاہیے تھا۔ خود فلاسفہ کے مطابق ہر شے کم سے کم دو چیزوں کا مرکب تو ضرور ہے، یعنی مادہ اور شکل کا۔ تو اس اصول کے ہوتے ہوئے کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے، جسم جیسی مرکب چیز کیسے وجود میں آگئی؟ کیا اس کی علت ایک ہی ہے؟ اگر ایک ہے تو فلاسفہ کا اصول ہی غلط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ایک علت سے دو چیزیں۔ مادہ اور

تکمل۔۔۔ کیسے صادر ہوئیں۔ اگر مرکب شے کی علت کو بھی مرکب مانا جائے تو سوال وہاں تک باقی رہے گا جہاں تک مرکب علتوں کا سلسلہ لازماً علت واحد تک نہیں پہنچ جاتا اور اس دوران میں علت واحد سے مرکب شے کا صدور اس اصول کی تعقیب کرتا رہے گا کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ مگر فلاسفہ دراصل مسئلے کو اپنے مصنوعی اور باریک دلائل میں چھپا کر اس کے تعارضات کو پوشیدہ رکھنے کی کوشش کرتے ہیں اور ایک غیر معقول نظریے کی بنیادیں مضبوط کرنا چاہتے ہیں۔ (۳۰)

آخر عقل اول کے امکان ذات سے فلک اول یا عقل ثانی کا جسم کیسے صادر ہو گیا۔ کون سی منطق یا روحانی رشتہ اس کے پیچھے کار فرما ہے؟ اگر عقل اول کی سہ گوئیت کو مان بھی لیا جائے تو وہ تمام نتائج و موجودات جن کو وہ عقل کے صادرات میں شمار کرتے ہیں کیسے تسلیم کرے جائیں۔ مثلاً ان کے مطابق فلک اول کا جسم، عقل اول کے امکان ذات سے صادر ہوا ہے۔ اب یہ جسم یقیناً وحدانی نہیں بلکہ ترکیب یافتہ ہے اور وہ بھی تین طرح سے۔ اولاً مادہ اور شکل جن سے تمام اجسام مرکب ہیں آپس میں سے مختلف ہیں کہ بلشبہ ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ ان کے لئے دو علتیں درکار ہیں، ثانیاً اس فلک کا جسم اپنی ایک معین حد یا سائز رکھتا ہے اور یہ حد بندی اس کے وجود کے علاوہ ایک شے ہے جو زیادہ بڑی یا زیادہ چھوٹی بھی ہو سکتی تھی۔ لہذا اب اس خاص حد بندی کے لئے بھی علت وجود کے علاوہ ایک علت کا ہونا ضرور ہے۔ ثالثاً فلاسفہ کی ارسطاطالیسی فنکیات کے مطابق اعلیٰ یا ادنیٰ میں دو مقررہ نقطے یا قطبین ہیں جو اپنی جگہ ثابت ہیں اب یا تو فلک اول کے تمام حصے یکساں تسلیم کئے جائیں۔ ایسی صورت میں قطبین کی تعیین کیسے کی جاسکتی ہے۔ یا مختلف مانے جائیں، تو ایسی صورت میں اس اختلاف کے خصائص اور ان کی مختلف علتیں بھی تسلیم کرنی پڑیں گی۔ الغرض ان تمام اختلافات و تعددات کے لئے متعدد علتیں بھی ضرور ہونی چاہئیں۔ اب سوال یہ ہے کہ فلک اول کے جسم یا جسم میں اتنے امتیازات اور ترکیبیں کیسے آگئیں جبکہ اس کے صادر ہونے کی علت عقل اول کے تین پہلوؤں میں سے صرف ایک پہلو۔ یعنی اس کا ممکن بالذات ہونا ہے۔ (۳۱) اس نظریے میں فلک اول کے بعد تو پیچیدگی اور بھی بڑھ جاتی ہے یعنی فلک دوم اور مابعد۔

لام غزالی نے صدور عالم کے نظریے پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے ہر پہلو کی کوتاہ بینی کو واضح کیا ہے۔ اس نظریے کے استدلال کو وہ تصور توحید کے لئے ظلم قرار دیتے ہیں جو بجائے مقصد توحید تک پہنچانے کے گمراہ کن ہے۔ ایک دیوانہ بھی دیوانگی میں ایسی باتیں نہیں کر سکتا جیسے ان مسائل میں فلاسفہ نے کی ہیں۔ مثلاً مبدء اول (ذات الہی) جو عقل اول کا مصدر ہے، اپنے ماسوا کا کوئی علم نہیں رکھتا مگر عقل اول جو اس سے صادر ہے وہ تین علم رکھتی ہے۔ گویا عقل اول کو اس کے مصدر سے افضل بنالیا۔ یہ ساری پیچیدگی اور گمراہی اس لئے ہوئی کہ فلاسفہ نے صدور عالم کے نظریے کو اللہ کی وحدانیت اور نظام کائنات کی تشریح کا سامان سمجھ لیا۔ جبکہ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ مسائل الہیات کی تشریح تو کجا انہیں براہین و استدلال سے ثابت کرنا بھی عقل انسانی کے لئے ممکن نہیں ہے۔ (۳۲)

علیت

فلسفے میں غزالی کا اہم ترین اور مہکراتہ کارنامہ فلاسفہ کے تصور علیت یا سببیت کا انتہائی باریک تعقیدی تجزیہ ہے جس کو انہوں نے مذہب کی صداقت اور مسائل مذکورہ کی کوتاہ بینی کو ظاہر کرنے کے لئے استعمال کیا ہے۔ یہی

تجزیہ کئی صدی بعد مغرب کے مشہور فلسفی ہوم کے ماں حیرت انگیز مشابہت کے ساتھ نظر آتا ہے۔ فلاسفہ ہمیشہ علت و معلول (سبب و تاثیر) کے باہمی رشتے کے لزوم پر زور دیا ہے، لیکن غزالی ابتدائے بحث ہی میں اس لزوم کو غیر واجب قرار دیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب اور تاثیر کے رشتے میں کون منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ جیسا ایک کے اقرار یا انکار سے دوسرے کا اقرار یا انکار لازم نہیں آتا۔ مثلاً پیاس بجھنے اور پینے میں یا عل جانے اور آگ میں بھوک مٹنے اور کھانے میں یا روشنی اور طلوع آفتاب میں کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ (۴۳) اگر ہم یہ خیال کریں کہ آگ جل نہیں سکے گی اور پینے سے شاید پیاس نہ بجھے گی تو اس میں کوئی منطقی تضاد یا تعارض سامنے نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ پورے منطقی استدلال یا تعقل کے باوجود ہمارے لئے ممکن نہیں کہ ہم علت سے اس کا معنوں دریافت کر سکیں یا سبب سے اس کی تاثیر تک پہنچ سکیں۔ ہمارا مشاہدہ بتاتا ہے کہ اشیاء کے بعد دیگرے پیش آتی ہیں یا یکساں اشیاء مستقل طور پر متصل وقوع میں آتی ہیں۔ اس سے نتائج ہی کا ثبوت ملتا ہے۔ تسبب ثابت نہیں ہوتا، یا یوں کہیے کہ خارجی اتصال ہی ثابت ہوتا ہے، اندرونی تعلق کا ثبوت نہیں ملتا۔ بالفاظ دیگر سبب کے "ساتھ" تاثیر آتی ہے۔ سبب کے "اندر" سے نہیں آتی۔ لزوم کا اصول صرف منطقی رشتوں میں ہوتا ہے، طبعی رشتوں میں نہیں۔ نظام فطرت میں ہمارا واسطہ وقوعات اور غیر منطقی اشیاء سے پڑتا ہے جو آپس میں بے تعلق ہوتی ہیں اور صرف ہمارے ذہن میں مشاہدات سے مربوط ہو جاتی ہیں۔ جانے اور آگ کے درمیان کوئی لازمی رشتہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس رشتے کا لزوم سے کوئی تعلق نہیں بلکہ امکان سے ہے۔ یعنی ایسا ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی، (۴۴) جو بھی اللہ کی رضا ہو۔

ہمارے ذہن میں اسباب اور اثرات کے باہم مربوط ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ یہ دونوں آپس میں کوئی منطقی لزوم رکھتے ہیں بلکہ صرف یہ ہے کہ یہ ہماری نفسیاتی ضرورت ہے اور سبب اور تاثیر کا بار بار مشاہدہ کر کے ہمارا ذہن عادت اس کو لازمی سمجھنے لگتا ہے۔ نفسیاتی لزوم اس لحاظ سے منطقی لزوم سے مختلف ہے کہ اس کے انکار سے ہم کسی "محال" سے دوچار نہیں ہوتے۔ چنانچہ معجزات جیسے آگ کا حضرت ابراہیم کو نہ جلانا، منطقی اعتبار سے سوچنے میں محال یا ناممکن نہیں ہیں اور ہر کسی دلیل یا منطقی استدلال کے ان کا انکار صرف جہالت ہے۔ (۴۵)

مزید برآں علمیں بذات خود سکت اور بے ارادہ ہیں اور ظہر ہے ارادہ اور مشیت ان سے منسوب نہیں کی جا سکتیں۔ وہ صرف اللہ کے ارادے اور مشیت ہی سے فعل ہوتی ہیں۔ اللہ کی یہ مشیت ہر شے میں مطلقاً آزماؤں کا کام کرتی ہے اور سوائے خود اپنے قانون تعارضات کے کسی خارجی قانون کی پابندی نہیں۔ اللہ کی قدرت ہر قسم کے منطقی امکان کو محیط ہے۔ وہ چاہے تو عصا سائب بن سکتا ہے اور مردے دوبارہ زندہ ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ علت و معلول کے تسلسل میں عام طور پر اختلاف نہیں پایا جاتا لیکن مشیت الہی چاہے تو کوئی غیر ممکن بات نہیں۔ (۴۶)

اس کے ساتھ ہی غزالی اس طرف بھی اشارہ کرتے ہیں کہ علت میں تعدد اور تکرار بھی ہو سکتا ہے اور ایک علت جسے ہم واحد سمجھتے ہیں متعدد علتوں کا مجموعہ ہو سکتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کوئی رنگین شے دیکھتا ہے تو اس کی شرط صرف یہی نہیں کہ دیکھنا ہو بلکہ متعدد ہیں مثلاً آنکھیں کھلی ہونا، رہ میں کوئی رکاوٹ نہ ہونا، شے کا رنگین ہونا، پوری طرح روشنی کا ہونا وغیرہ۔ ان میں سے کسی شرط کو بھی ہم مشاہدے کی علت واحد نہیں سمجھ سکتے۔ نیز ایک شرط کا فقدان بھی مشاہدے کو ختم کرنے کے لئے کافی ہے، چاہے منطقی طور پر محال نہ سمجھی۔ مزید برآں جہاں ہم تعدد علت کا ادراک

رکھتے ہیں وہاں بھی یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ علمیں وہیں تک ہیں جہاں تک ہم نے انہیں پہچان لیا ہے۔ (۴۷)

۷۔ ابن باجہ: (م ۵۳۳ھ ۱۱۳۸ء)

ابو بکر محمد ابن یحییٰ کو اسلامی اندلس کا اولین مسلم فلسفی شمار کیا جاتا ہے۔ یہ عام طور پر ابن باجہ کے نام سے معروف ہے۔ وہ گیارہویں صدی عیسوی کے اخیر میں اس وقت سر قسطہ میں پیدا ہو جب اسپین (اندلس) میں بنو امیہ کا چرخ گھل ہو چکا تھا۔ ”دنیا کا زیور“ قرطبہ سٹ چکا تھا اور طوائف الملوکی کا دور دورہ تھا۔ اس کا باپ یحییٰ الصانع سنا تھا۔ اسی لئے وہ ابن باجہ کہلانے لگا جو مقامی زبان کا ہم معنی لفظ ہے اور شدید فضا (چاندی) سے بگڑ کر بنا ہے۔ (۱) اس کی زندگی کے حالات بہت مختصر مے میں جن کا ماحصل یہ ہے کہ سر قسطہ میں تعلیم کی تکمیل کے بعد وہ اپنے تبحر علمی کی وجہ سے بہت جلد مشہور ہو گیا۔ اپنے شہر کے گورنر ابو بکر صحر اوی کا مقرب اور وزیر بھی رہا۔ پھر کچھ مدت بعد جب سر قسطہ پر عیسائی قبضہ ہوا تو وہ اشبیلیہ چلا آیا جہاں اس نے طہمت کا پیشہ اختیار کیا۔ یہاں بھی مشکلات سے دوچار ہوا۔ شہل افریقہ پہنچا، وہاں بھی اس کی فلسفہ دانی کی شہرت کی وجہ سے عوام اس کے دشمن تھے۔ چنانچہ گرفتار کر لیا گیا۔ لیکن آخر کار کسی طرح چھٹکار ملا اور وہ فیض پہنچا، جہاں یوسف بن تاشفین کا پوتا یحییٰ ابن ابی بکر حکمران تھا، اس نے ابن باجہ کی قدر دانی کی اور اپنے ندیم خاص اور پھر وزیر کا درجہ دیا، جس پر وہ بیس برس تک فائز رہا۔ فیض (فاس) ہی میں ۱۱۳۸ء/۵۳۳ھ میں کسی حاسد کے زہر کھلا دینے کی بنا پر اس کی وفات ہو گئی۔ (۲)

اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن باجہ کی علمی نگاہ نہایت وسیع تھی۔ وہ عربی شعر و ادب میں دستگاہ رکھتا تھا۔ ہندسہ، طب اور ہیئت میں اعلیٰ مہارت رکھتا تھا۔ موسیقی میں اس نے بہت سے راگ اختراع کئے اور کتاب لکھی، نیز علوم فلسفہ میں ”علامہ وقت اور یگانہ روزگار تھا“۔ اور ان علوم میں جو تصنیفات کہیں ان میں وہ ”قدماء سے آگے بڑھ گیا“ مورخ ابن سعید نے لکھا ہے کہ مغرب (اسپین) میں اس کو وہی درجہ حاصل تھا جو مشرق میں ابونصر فارابی کو حاصل تھا۔ (۳) مگر بایں ہمہ اپنی فلسفہ دانی ہی کی وجہ سے عوام میں زیادہ تر محبوب رہا اور بعض دفعہ جان کے لالے بھی پڑ گئے۔ فلسفے کے علاوہ اس کی وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ وہ امر شرعیہ کا سختی سے پابند نہ تھا۔ اس کے ایک معاصر فتح بن خاقان نے اسے تارک شریعت قرار دیا ہے اور سخت مذمت کی ہے لیکن اس بیان میں ذاتی رجحان اور عناد کو دخل ہے اور ابن خلقان نے اسے مبالغہ آمیز اور حد سے متجاوز قرار دیا ہے نیز ابن خاقان کی زبان درازیوں بھی مشہور ہیں۔ (۴) ابن باجہ نے علم ہیئت، ہندسہ، موسیقی، طب اور فلسفے میں متعدد کتب و رسائل لکھے۔ (۵) جو اس کی وسیع علمیت پر شاہد ہیں لیکن ان میں سے بہت سی کتب آج ناپید ہیں۔ لیکن اس کی فلسفے میں جو تحریریں موجود ہیں ان کو بھی ابھی تک بجا طور پر نہیں سمجھا گیا ہے۔

مثلاً علمائے مغرب کے اس خیال میں کوئی سچائی نہیں کہ ابن باجہ صرف عقل پرست تھا اور اس نے صوفیانہ یا وجدانی فکر کی سخت مذمت کی ہے۔ (۶) اس کا الہیاتی فلسفہ خود اس بات کی تغلیط کرتا ہے جیسا کہ اس بحث میں آگے آئے گا۔ اسی طرح مستشرق دو بونر کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن باجہ کے منطقی طبعی اور مابعد الطبعی خیالات فارابی سے پوری مطابقت رکھتے ہیں۔ (۷) حقیقت یہ ہے کہ فارابی کی مطلق و فلسفے کی کتب سے اس نے پورا استفادہ ضرور کیا ہے مگر ان میں بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے۔ مزید برآں فلسفے میں اس کا طریقہ و تحقیق فارابی سے بالکل مختلف ہے۔ اس میں وہ صرف عقل کو معیار بنا کر آگے بڑھتا ہے۔ فاضل مستشرق کو شائد اسی پہلو سے یہ گمان ہو گیا کہ اگر

فلسفے میں عقل خالص اس کا معیار ہے تو وجدانی فکر کی مذمت بھی ضروری ہوتی جو صوفیہ فکر کا دوسرا اہم ہے۔
ابن ہاجہ کا تصور الوہیت اولاً وہی علم پر مبنی ہے اور ثانیاً کسی علم پر۔ کسی علم انبیاء کی متابعت و ہدایت کے بغیر بجا طور پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس بحث کا آغاز ابن ہاجہ عقل کے اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے کی تشریح سے کرتا ہے۔

انسان کے پاس سب سے بڑی دولت اس کی عقل ہے۔ اس کی خوشحالی کی سبب نہیں تھی۔ یہی ہے اور اس کے اعلیٰ انسانی کردار کی بنیاد بھی عقل ہی ہے۔ اسی کے ذریعے سے انسان علم صحیح حاصل کرتا ہے۔ (۸) دوسری شے انسان کی قوت تصور یا متخیلہ ہے جو ان گنت اشیائے موجودہ کے عکس یا صورتیں محفوظ رکھتی ہے۔ متخیلہ کے ان مشتملات کو عقلی بصیرت سے دیکھنا ضروری ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے خارجی اشیا کو انسان آنکھ سے دیکھ کر ان میں تمیز اور فیصلہ کرتا ہے۔ متخیلہ کے خزانے میں محفوظ صورتیں مجرد بھی ہیں مکرر بھی ہیں اور ملکر حالت میں بھی ہیں۔ نیز ان اشیاء کے ساتھ ان کے حواض بھی محفوظ ہوتے ہیں۔ مثلاً رنگ، مزہ، حرکت، صحت، وقت وغیرہ۔ اب عقل کا ایک کام یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اشیائے متصورہ کے عمومی کردار کا تشخص کرتی رہے اور دوسری طرف دیگر اشیاء کے تقابل میں تمیز کرتی رہے۔ یعنی ان کو دیگر اشیاء سے ممتاز کر کے اشیائے معقولہ کا درجہ دیتی ہے۔ یہاں اس امر کو خوب سمجھنے کی ضرورت ہے کہ اشیائے متصورہ میں عقل کا نور اس طرح جاری اور رواں ہے جیسے مادی اشیاء میں آفتاب کا نور جس میں ڈوب کر آنکھیں روشن اور منٹھیں ہوتی ہیں۔ اسی طرح متخیلہ میں عقل کے نور سے اشیائے متصورہ بھی روشن ہو جاتی ہیں اور اشیائے معقولہ بن جاتی ہیں۔ چنانچہ عقل صلاحیت انسان کے لئے اللہ کا خاص تحفہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کے بغیر یہ دنیا اندھیری ہے اسی طرح نور عقل کے بغیر علم یعنی اشیائے معقولہ کی دنیا بھی اندھیری ہے۔ (۹)

تمام اشیائے معقولہ کے اسباب جاننے کی خواہش عقل ہی میں پوشیدہ ہے اور اسی کاوش سے اس کے نقطہ نظر میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ عقل ہی کے ذریعے انسان اپنے کل سے جزو اور جزو سے کل کا نیز الفاظ سے معانی اور معانی سے حاصل کا نور اک کرتا ہے۔ اشیائے معلومہ کو پہچاننے کے لئے عقل کے پاس چار ذرائع ہیں شکل، مادہ، توسط اور مقصد۔ اپنے ان ذرائع کو انسانی عقل فطرۃً پہچانتی ہے اور عقل کے ان ذرائع کو ہم فطرت کے مظاہر میں اور فنون کے مظاہر و معانی میں زیادہ وضوح کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں۔ اسی لئے انسان اشیائے متصورہ کے اسباب کو جاننے اور سمجھنے کا ایک خاص مذاق یا رغبت رکھتا ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ یہ تحقیق اس کے نزدیک بلند مرتبت اور مفید ہے اور اسی تحقیق کے ذریعے سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے نیز ملائکہ، معجزات، انبیاء کرام اور موت کے بعد دوسری زندگی کے عقائد بھی اسی تحقیق سے روشن ہوتے ہیں۔ (۱۰) ذرا اپنے گرد و پیش پر نظر ڈال کر دیکھئے کس قدر عجائبات بکھرے ہوئے ہیں۔ فنون و آداب یا اخلاق کا مطالعہ کیجئے تو یہ عجائبات اور بھی بے شمار نظر آتے ہیں۔ درحقیقت یہ تمام عجائبات عقل اور قوت متخیلہ کے باہمی رشتے سے ہو رہے ہیں کہ عقل کس طرح متخیلہ سے اشیائے معقولہ کو اخذ کرتی ہے۔ مثلاً اخلاقی یا فنی امور ہوں یا ماضی کے واقعات، آگے پیش آنے والی اشیا ہوں یا سچ خواب، یہ سب عقل کی کار فرمائی کے رہیں منت ہیں۔ (۱۱)

ان میں سب سے حیرتناک وحی والہام ہیں۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ عقل اس معاملے میں جو کچھ بھی قوت متخیلہ

کے سامنے پیش کرتی ہے وہ خود عقل سے برآمد نہیں ہو بلکہ کسی ایسے وسیلے (۱۲) سے صادر ہوا ہے جو اس وحی یا الہام کو پہلے سے جان چکا ہے اور اس کو عقل کے حوالے کر سکتا ہے۔ یہ اللہ ہی کی ذات ہے جو متحرک افلاک کے محرک کو اپنی مشیت سے غیر متحرک افلاک پر عامل بناتا ہے۔ مثلاً جب وہ کچھ کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو پہلے اپنا علم فرشتوں کے پاس بھیجتا ہے، پھر یہ فرشتے اس علم کو انسان تک پہنچاتے ہیں۔ لیکن انسان تک یہ علم اس کی صلاحیت یا استطاعت کی حد تک پہنچتا ہے۔ نیز یہ علم اللہ کے نیک بندوں میں جو مخلصین ہیں اور صریح مستقیم پر چلنے والے ہیں مثلاً انبیاء کو جاتے ہیں، یا خواب میں ہوتا ہے اور اس کی رو سے کائنات کے بعض واقعات کا ان کو علم ہوتا ہے۔ (۱۳)

انسان کا سارا علم اور سارا عمل اللہ ہی کی طرف سے آتا ہے اور ہر ایک کو اس کی ہدایت و بضاعت کے مطابق پہنچتا ہے۔ اسی طرح عقل اور افلاک نیز اجسام و صور کو بھی اس کی استطاعت کے مطابق میسر آتا ہے۔ ہر فلکی جسم ایک عقل اور ایک نفس رکھتا ہے جن سے وہ ان تمام ائمال کو پورا کر سکتا ہے جو متحدہ میں آتے ہیں۔ مثلاً انتقال تصور یعنی تصور میں کسی مقام پر منتقل ہونا جبکہ وہ مقام وجود بھی رکھتا ہو۔ رہا علم کا معاملہ تو وہ ایک خاص الہی تحفہ ہے۔ انسان کا علم یہ ہے کہ موجودات کو ان کے پورے وجود کے ساتھ اپنی روحانی بصیرت سے عقلی دائرے میں دیکھے۔ (۱۴) یہ الہی تحفہ یعنی علم اپنے مراتب میں متفاوت ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے جو اللہ کا علم صحیح رکھتے ہیں اور اس کی مخلوق کا بھی اور اس سے روحانی طور پر سرشار رہتے ہیں۔ ان کا یہ علم کسی کسب یا کوشش کے بغیر انہیں حاصل ہوتا ہے۔ موضوعی اعتبار سے اعلیٰ ترین علم وہ ہے جو اللہ سے تعلق رکھتا ہے۔ پھر وہ جو اس کے فرشتوں سے متعلق ہے۔ یہاں تک کہ پھر ماضی، حال اور استقبال کا علم ہے۔ یہ وہ علم ہے جو آنکھ کھولنے کے بجائے آنکھ بند کر کے حاصل ہوتا ہے۔ (۱۵)

علم کے دوسرے درجے میں اولیاء میں جو اپنی بہترین فطرت کی وجہ سے انبیاء کے علم سے اپنا علم اخذ کرتے ہیں اور ذات الہی، صحف اور انبیاء، ملائکہ اور حشر و نشر کا علم پاتے ہیں۔ یہ بھی تحفہ الہی ہے جس سے وہ روحانی کیف اٹھاتے ہیں۔ مخلصین کی یہ جماعت اپنا کچھ علم روئے صادق کی صورت میں بھی پاتی ہے۔ صحف کرام کا تعلق اسی جماعت مخلصین سے ہے۔ اس کے بعد دیگر اولیاء کا مقام ہے جو درجہ بدرجہ اپنی روحانی اہلیت کے بقدر صحیح علم اور صحیح عرفان سے فیضیاب اور محفوظ ہوتے ہیں۔ ان کی بصیرت انہیں بتاتی ہے کہ وہ کس قدر پاکیزہ ہوتے ہیں اور انہیں وہ کامل سعادت کتنا حاصل ہوا جس کی کوئی نہایت یا انتقام نہیں جو اسی عزت ہے جس میں کہیں ذلت نہیں اور جو ایسی دولت ہے جس کا کوئی سارق نہیں۔ ایسے لوگ جن میں اسطو بھی شامل ہے بہت کم ہوتے ہیں۔ (۱۶)

یہاں تک ابن باجہ نے عقل اور علم کے اعلیٰ ترین مدارج کا ذکر کیا ہے جس کے تحت عقل انسانی علم الہی حاصل کرتی ہے اور عقائد اسلامی کی حقانیت کو شناخت کرتی ہے۔ اس کے بعد ابن باجہ نے تفصیل کے ساتھ انسانی عقل اور علم کی اقسام اور کارگزاری پر بحث کی ہے جس کو ہم قلم انداز کرتے ہیں۔ صحف عقل میں اس نے اللہ کا قرب حاصل کرنے کے دو طریقے بتائے ہیں: یعنی عقل دو طرح سے قرب الہی حاصل کرتی ہے۔ پہلا طریقہ وہ ہے جس میں عقل انسانی برہان کے ذریعے سے عقل فعل کا ادراک شکل کے طور پر کرتی ہے۔ دوسرا طریقہ وجدان کا ہے، جس میں عقل بلا کوشش کے وجدان طور پر علم الہی حاصل کرتی ہے۔ اس کی نمایاں مثال امام غزالی کا طریقہ ہے، (۱۷) اور عام طور پر صوفیہ کا یہی طریقہ ہے۔ ابن باجہ کے اس بحث سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ مستشرقین کا یہ خیال غلط ہے کہ وہ صرف عقیدت پرست ہے

اور اس بنا پر طریقہ صوفیہ کو مذہب موم سمجھتا ہے۔ اس خیال کے برخلاف ابن ہاج نے اہیات میں عقل کے دو طریقے بتائے ہیں۔ یعنی برہانی اور وجدانی، اور دونوں کو مساوی درجہ دیا ہے۔ پس طریقہ فاسفہ کا ہے اور دوسرا طریقہ صوفیہ کا ہے۔ اس کے بعد ابن ہاج کہتا ہے کہ عقل اور متخیلہ تو وہی نعمتیں ہیں اور ان کا مکمل بھی خدا داد ہے۔ کسب اور کوشش سے جو صلاحیتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ بعد میں آتی ہیں اور وہ نبیاء کی پیروی سے حاصل ہوتی ہیں اس لئے کہ اللہ کی رضا اور ناز کا حال دہی بتاتے ہیں اور وہی کرنا چاہیے جو وہ بتائیں۔ (۱۸)

العرض انسان پی خدا داد عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ سکتا ہے اور اسی طرح یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی وہیب الوجود ذات موجود ہے جو یکتا اور یگانہ ہے۔ کوئی اس ذات واحد میں شریک نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ وہ بھی ہر شے کا خالق ہے۔ تمام موجودات اسی سے صادر ہوئی ہیں اور حادث ہیں، اور اس کا علم ذات ہی علم کائنات بھی ہے اور اس کا علم ہی موجودات کے وجود میں آنے کا ذریعہ بھی ہے۔ (۱۹)

آخر میں ابن ہاج اپنی بحث کا اہمال کر کے قریب الہی کے حصول کے لئے تین طریقوں پر زور دیتا ہے اول ذکر اللہ کے لئے زبان کو حرکت میں لانا۔ ثانیاً عمال منہ کے لئے بصیرت قلبی سے کام لینا اور ثالثاً ان تمام باتوں سے پرہیز جو اللہ کے ذکر سے غافل کرنے والی ہوں، ان تمام ہدایت اور طریقوں پر تاحیات عامل رہنا بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنے ضروری خود یہ طریقے ہیں۔ (۲۰)

ابن ہاج کے تصور الوہیت میں تقدیریت کا عنصر نمایاں اہمیت رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر انسان الہی فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیا کرے تو اسے حقیقی سکون میسر نہ سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کا علم لامحدود ہے۔ وہ تمام موجودات کا پورا پورا علم رکھتا ہے اور ہر چیز اسی کی طرف سے آتا ہے۔ چنانچہ جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو کسی درمیانی واسطے یا وسیلے کو حکم کرتا ہے کہ علم الہی میں جو شکل ہے ویسی ہی شکل پیدا کی جائے اور جس کے لئے وہ شکل ہے اس کو حکم کرتا ہے کہ وہ اسے وصول کرے۔ تمام موجودات کے لئے یہی اصول ہے۔ (۲۱) ابن ہاج اپنے نقطہ نظر کی تائید میں امام غزالی کی ”مشکوٰۃ الانوار“ کا حوالہ دیتا ہے جس کے اخیر میں ہے کہ مبدا اول نے ہی تمام وسائل کو پیدا کیا ہے اور اسی نے تمام اشیاء معمولہ کو بھی اسی طرح فارابی کی تصنیف ”عیون المسائل“ کے حوالے سے اس کا یہ بیان بھی نقل کیا ہے کہ جہاں تک تخلیق کا تعلق ہے، ہر شے مبدا اول سے صادر ہوئی ہے۔ ابن ہاج کے مطابق ارسطو کی طبیعیات میں ہے کہ واسطہ اولی (نشد) ہی اصل وسیلہ ہے اور واسطہ اقرب جو کچھ عمل کرتا ہے وہ درحقیقت واسطہ اولی ہی کے طفیل ہے۔ عمل تخلیق میں کسی شے کو واسطہ اقرب سے منسوب کرنا یہ ہے جیسے چوٹ لگنے پر کوئی جانور مارنے والے کے بجائے اس پتھر کو کاٹنے دوڑنے سے مارا گیا ہے۔ مادی معاملات میں تو سطحی طور پر یہ مناسب ممکن بھی ہے لیکن غیر مادی مسائل میں یہ اور بھی ناممکن ہے۔ عقل فعال زمین و آسمان میں پھیلی ہوئی تمام وقتی جزئیات کے لئے واسطہ اقرب ہے۔ لیکن جس نے عقلی فعل اور ارض مساوات اور ان کے اجرام کو پیدا کیا ہے وہی درحقیقت حقیقی اور ابدی واسطہ ہے۔ (۲۲)

ابن ہاج زمانے اور دہر میں واضح تفریق کرتا ہے۔ اس کے مطابق اللہ ایک شے کو عدم سے جسامتی وجود میں لاتا ہے۔ جب یہ موجود شے اپنے مرتبہ کمال تک پہنچتی ہے تو یہ زمانے کی حد تک معدوم ہو جاتی ہے لیکن وقت کے مسلسل جریان یعنی دہر میں ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ابن ہاج کے مطابق انسانی عقل ابدی وجود سے

متعسف ہے۔ فنا اور عدم جسم کے لئے ہے عقلی وجود کے لئے نہیں۔ (۲۳)

ابن باجہ نے اپنے تصور اور میں دوسرے اسلامی مفکرین و فلاسفہ کی مانند یونانی نظریات اور اسلامی افکار میں امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس نے یونانی فلسفیانہ نظریہ ہائے الوہیت کی بنیادوں پر اسلامی تصور الہ اور اسلامی فکر و فلسفہ کو ستوار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی فلسفیانہ کتب و افکار میں برابر قرآن مجید، احادیث نبوی اور، قولی علماء و مفکرین اسلامی سے استدعا کرتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ابن باجہ نے زیادہ تر فارابی اور ارسطو سے کسب فیض کیا ہے لیکن اس نے ان کی کورانہ تقلید نہیں کی۔ اس نے اسلامی فلسفہ کے ارتقاء میں اپنی بصیرت و اجتہاد سے بھی کام لیا ہے اور ان کے افکار و نظریات پر اضافے کئے ہیں جو اس کے ذہن کی دراکی، فکر کی تازگی اور اسلامیت کی علامت ہیں۔ مثلاً عقل اور وحی و الہام کے درمیان جس قریبی تعلق و رشتہ کی بات وہ کہتا ہے وہ خالص اسلامی طرز فکر ہے اور اس پر اس نے زیادہ تر بحث "رسالت الاتصال" اور عقل فعال وغیرہ پر دوسرے رسائل میں کی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعد کے اسلامی فلاسفہ اور مفکرین نے ابن باجہ کے نظریات سے استفادہ کیا ہے، بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ اس کے افکار و تصورات نے ابن طفیل، ابن بطریق، ابن رشد وغیرہ کے لئے راستہ صاف کر کے ان کو اپنے خاص نظریات بنانے سنوارنے میں خاصا اہم کردار ادا کیا۔ (۲۴)

۸۔ ابن طفیل: (۵۸۱-۵۹۳ھ، ۱۱۸۵-۱۱۹۰ء)

یہ اندلس (مسلم اسپین) کا نہایت مشہور فلسفی ہے لیکن یہ بات عجیب ہے کہ عربی زبان میں سارے قدیم تذکرے اس کے ذکر سے خالی ہیں۔ ایک دو کتابوں میں کسی موقع پر صرف اس کا نام ضمنی سا ذکر آگیا ہے۔ (۱) البتہ عہد جدید میں ہند، ایران، مصر اور ممالک یورپ میں اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ اس کا نام ابو بکر محمد ابن عبد الملک بن محمد بن محمد ابن طفیل القیس ہے۔ یورپ میں وہ Abu Bacer کے نام سے معروف ہے۔ سنہ پیدائش معین نہیں ہو سکا، لیکن قریب قیاس ہے وہ پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں پیدا ہوا۔ اس کا مود غرناطہ کے قریب دادی آتش ہے۔ اس کی ابتدائی زندگی تعلیم و تربیت اور بیشتر دوسری تفاسیل پردہ خفا میں ہیں۔ تاہم امرا اور سلاطین سے اس کے روابط کے حالات کسی قدر روشنی میں ہیں۔ اس کی شہرت کا آغاز غرناطہ میں طبابت کے پیشے سے ہوا۔ غرناطہ کے حاکم نے اسے اپنا کاتب خاص یعنی ذاتی سیکریٹری مقرر کیا۔ پھر اسے سب سے اہم اور منجہ (مراکش) کے حاکم نے اسی منصب پر بلا لیا۔ (۲)

لیکن اس کا حقیقی عروج ۱۱۹۳ء میں شروع ہوا جب اسے الموحدین خاندان کے حکمران ابویعقوب یوسف بن عبدالموس نے پہلے اپنا طبیب خاص مقرر کیا پھر قاضی اور بالآخر اپنا وزیر بنایا۔ ہاں ہم وہ صرف سرکاری ملازم نہیں تھا بلکہ ابویعقوب کے ہاں اسے ایسا خصوصی تقرب حاصل تھا کہ وہ کئی کئی دن اس کے محل میں مقیم رہتا تھا۔ (۳) اس تقرب سے اس نے جتنا فائدہ خود اٹھایا اس سے کہیں زیادہ فائدہ اہل علم کو پہنچا جن کو اس نے گوشے گوشے سے بلا کر ابویعقوب کے دربار میں جمع کر دیا اور حکمران کو ان کی قدر دانی کی طرف متوجہ کر دیا۔ ان علماء میں سب سے ممتاز ابن رشد تھا جو ابھی تک گوشہ گمانی میں زندگی بسر کر رہا تھا لیکن درحقیقت جسے مسلم اسپین کے علماء فلسفہ میں حکیم بن کرا بھرتا تھا۔

کتب ارسطو کی تشریح و تفسیر کا جو کام ابن ہاجہ نے اوصاف چھوڑا تھا وہ سلطان بن طفیل کے سپرد کرنا چاہا لیکن ابن طفیل اپنی میرک سالی اور امور سرکاری میں مشغول رہنے کی بنا پر اس خدمت کو انجام نہیں دے سکا۔ لیکن اب اس نے یہ خدمت ابن رشد کے سپرد کی جس کو اس نے بڑی خوبی سے سرانجام تک پہنچایا۔ (۴) ابن طفیل نے شان فہم کے شہر مراکش میں وفات پائی۔ اس کا انتقال شاہی محل میں ہوا جہاں وہ بغرض حدیث مقیم تھا۔ سلطان منصور اس کے جنازے میں شریک ہوا اور اس نے ابن طفیل کی موت کا بہت سوگ منایا۔

ابن طفیل مشہور طبیب، ریاضی داں، شاعر اور فلسفی تھا مگر ابتدائی حالات معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یہ بت نہیں چلا کہ یہ علوم اس نے کیسے حاصل کئے۔ عبد الواحد مراکشی نے لکھا ہے کہ وہ فلسفے کی تمام شاخوں میں مہارت رکھتا تھا۔ مگر اس کا یہ بیان درست نہیں کہ جس جماعت سے ابن طفیل نے یہ علوم حاصل کئے اس میں ابن ہاجہ بھی تھا۔ (۵) ابن طفیل نے طب کے علاوہ طبیعیات، انبیات اور فلسفے کی دوسری شاخوں میں متعدد کتابیں لکھیں جن میں سے بیشتر آج موجود نہیں اور ان کی صرف شہادتیں ملتی ہیں۔ تاہم اس کی شہرت کی بنیاد جس رسالے پر ہے اس کا نام "حی بن یقظان" ہے اسی کا دوسرا نام "اسرار الحکمة الشرقیة" بھی ہے جو عام طور پر معروف نہیں۔ (۶) یہ کتاب اپنے فکر و استدلال کے لحاظ سے فلسفیانہ ہے لیکن مصنف نے اپنے فلسفے کو ایک کہانی کے پردے میں لکھا ہے۔ اس کہانی کے کردار ابن طفیل کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام و ارتقاء اس کے نصب العین کا غماز ہے۔

یہ کہانی دو جزیروں کے گرد گھومتی ہے۔ ایک جزیرے میں انسانی تہذیب و تمدن اپنے تمام لوازم و تکلفات کے ساتھ موجود ہے۔ دوسرے میں ایک تنہا فرد رہتا ہے جو جنگل کے قانون میں فطری اصولوں کے تحت جسمانی اور ذہنی نشوونما کے مراحل سے گزرتا ہے۔ پہلے جزیرے میں کل معاشرہ ادنیٰ خواہشات کا خدام ہے جس کی روک تھام کسی حد تک ایک محسوس اخلاقی اور مذہبی نظام کے ذریعے سے ہوتی ہے۔ مگر اس معاشرے میں دو افراد ایسا ہیں۔ سلامان۔ ایسے ہیں جو ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو پا لیتے ہیں اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ سلامان عملی مزاج کا انسان ہے۔ وہ بظاہر عوام کا مذہب اختیار کرتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے لیکن ایسا صوفی مزاج اور نظری رنگ رکھتا ہے اس لئے وہ مکمل علم اور ریاضت میں زندگی گزارنے کے لئے قریب کے دوسرے جزیرے میں چلا جاتا ہے۔ (۷)

اس دوسرے جزیرے میں جسے ویران سمجھا جاتا ہے حی بن یقظان رہتا ہے۔ سے یہاں بچپن میں ڈال دیا گیا تھا یا قدرت الہی سے وہاں پیدا ہوا تھا یہ واضح نہیں۔ بہر حال ایک ہرنی نے دودھ چا کر اس کی پرورش کی، اس نے آہستہ آہستہ اپنے اسباب معیشت فراہم کئے لیکن دیگر جانوروں کی طرح نہ اس کے پاس تیز ٹکیے ناخن تھے نہ دانت اور نہ سخت کھال۔ چنانچہ اس ویران اور سخت زندگی کے مسائل میں اس کو اپنی عقل استعمال کرنی پڑی۔ پھر ہرنی کے اچانک سر جانے سے اس کو پہلی دفعہ اپنی تنہائی کا احساس ہوا۔ اس نے قوت آزمائی کے مشاغل ترک کر دیئے۔ چستی اور چہرہ د جگہ اضمحلال نے لے لی۔ اب دنیا سے اس کی طبیعت اچاٹ ہو گئی۔ (۸) وہ غور و فکر میں مستغرق رہنے لگا اور اپنی مسائل کی طرف اس کی نگاہ اٹھنے لگی۔ عناصر اربعہ سے گزر کے اس کی نظر افلاک اور کائنات کے نظم و ترتیب تک پہنچی۔ اب اس کی عقل عالم روحانیت میں سرگرم رہنے لگی۔ اس پر قدم عالم کے مسئلے کا انکشاف ہوا۔ اللہ کی ذات و صفات کا علم

سامنے آنے لگا، لیکن تشفی نہیں ہوتی تھی پھر ایک اچانک نیند اور بیداری کی کیفیت کے درمیان چشم بصیرت کے حجابات اٹھ گئے اور وہ ملاء علی کی سر کرنے لگا۔ مگر یہ کیفیت لمحے بھر میں زائل ہو گئی اور دوبارہ کسی کوشش سے بھی نہ ہوئی۔ آخر وہ غور و تامل میں اس نتیجے پر پہنچا کہ اگر جسمانی لذتوں سے یکسر کنارہ کشی کی جائے تو روحانی ترقی ہوگی اور وہ روحانی سرور و انکشاف کی حالت دوبارہ لوٹ سکتی ہے۔ چنانچہ اس نے عہد کر لیا کہ ہمیشہ روزے رکھا کروں گا اور غار کے گوشہ خلوت سے انتہائی ضرورت کے سوائے نکلوں گا۔ چند ہی دن کے بعد اس پر زمین و آسمان کے طبقات روشن ہو گئے اور غمت و جہل کے بجائے ہر طرف علم و عقل کا اجالا ہی اجالا ہو گیا اور ساری کائنات اس کی نگاہ میں آگئی۔ (۹) اس نے عالم طبعی، اندک، ذات الہی اور خود اپنے نفس کی معرفت حاصل کی۔ یہاں تک کہ سات سال بعد صوفیانہ مشاہدت اور وجدان کے درجہ کمال تک پہنچ گیا۔ (۱۰)

یہی وہ مرحلہ ہے جب انسان اس جزیرے میں داخل ہوتا ہے۔ ابتدا میں وہ حی بن یقظان کی جنگلی وضع اور وحشت نیز طریقوں کو دیکھ کر گھبراتا ہے لیکن رفتہ رفتہ وحشت کے بجائے موانست اور تربیت کے ذریعے گفتگو (کیونکہ حی کو کوئی زبان نہیں آتی تھی پھر ایسا لے سکتا تھا) تک نوبت پہنچی تو ایسا لے کر اندازہ ہوا کہ تمدن کے آداب کو چھوڑ کر دماغی اور روحانی مرحلہ پہلے ہی طے کر چکا ہے۔ نیز یہ کہ حقیقت کے لحاظ سے دونوں کے خیالات اور نتائج میں اتحاد ہے یعنی ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو شکلیں ہیں۔ (۱۱)

حی بن یقظان یہ سن کر کہ قریب کے جزیرے میں ایک قوم کی قوم گمراہی میں ہے وہاں ایسا لے کے ساتھ جانے کا ارادہ کر لیتا ہے تاکہ نفسانی خواہشات میں پھنسے ہوئے لوگوں کو بجات اور سعادت کی راہ دکھائے۔ ایسا لے نے اسے جب قرآن کے تصور توحید ملے، انبیاء اور یوم حساب کے بارے میں بتایا تو اس نے ان صداقتوں کو فوراً قبول کر لیا کیونکہ ان نتائج تک وہ پہلے ہی عقل کے راستے سے پہنچ چکا تھا تاہم وہ یہ سمجھنے سے شروع میں قاصر رہا کہ قرآن نے ذات الہی اور آخرت کے بارے میں تمثیلی زبان کیوں اختیار کی اور لوگوں کو دنیا دارانہ زندگی گزارنے کی اجازت کیوں دی جبکہ دنیاوی مصروفیات انسان کو غفلت میں ڈالنے والی ہیں۔ (۱۲)

بہر حال دوسرے متمدن جزیرے میں حی اور ایسا لے کا ساتھ وہاں کے حکمران سامان نے بھی پورا پورا دیا اس لئے کہ اگرچہ وہ نظام معاشرت کا طرفدار تھا لیکن نافرمانی اور کفر و عصیان سے وہ بھی نفرت کرتا تھا۔ چنانچہ لوگوں کو راہ ہدایت کی طرف بلانے اور نیک و پاکیزہ زندگی کی طرف متوجہ کرنے میں وہ بھی ان دونوں کے ہمراہ رہا۔ مگر اس کی کوششیں رائیگاں گئیں اور مایوسی کے سوا کچھ ہاتھ نہ آیا۔ لوگ اپنے فرسودہ طریقے، آباپستی، اوبہام اور غصیان و طغیان کو ترک کرنے پر ہرگز تیار نہیں ہوئے۔ اب حی بن یقظان کی سمجھ میں یہ بات آئی کہ خالص عقلی خیالات و تصورات عوام کی سمجھ اور گرفت سے بلند تر چیزیں ہیں اور کلام اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لئے حقائق کا اظہار کیوں حیاتی سطح پر کیا ہے اور کیوں پوری روشنی میں نہیں کیا۔ اس کے بعد وہ اپنے دیران جزیرے میں لوٹ آیا اور غور و خوض میں مستغرق اور عبادت الہی میں مشغول رہنے لگا۔ (۱۳)

حی بن یقظان کے نام سے اس رسالے کے لکھنے سے ابن طفیل کا خاص مقصد کیا ہے؟ اتنی بات تو یقینی ہے کہ ابن طفیل نے اس کہانی میں اپنا فلسفیانہ طریق فکر اور نصب العین پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک عقیدہ اسلامی ایک عقلی اور

ساتھ ہی ساتھ ایک مشاہداتی منزل ہے۔ بظاہر یہ ایک قصہ ہے تاہم ابن طفیل کے اس قصے کے مقصد کے بارے میں مختلف رائیں نظر آتی ہیں۔ مثلاً ابوالواحد مراکش کا خیال ہے کہ اس کا مقصد یہ بیان کرنا ہے کہ حلت مذہب کے مطابق نوع انسانی کا زمین پر آغاز و ارتقاء کیسے ہوا۔ یعنی عناصر کے امتزاج و اعتدال سے انسان پیدا ہوا۔ پھر تاریخ ارتقاء کا مسئلہ آیا، اس لئے حیوانات پر قابو پانے کے لئے ہتھیار بنائے۔ آخر تمام انواع پر قابو پا کر انسان اپنے نفس کی طرف متوجہ ہوا وغیرہ۔ (۱۴)

ڈاکٹر محمد غلاف نے مجتہد ازہر (شعبان ۱۳۶۱ھ) میں مراکش کے اس نظریے کی تردید کی ہے اور لکھا ہے کہ اس کا اصل مقصد علم کی کیفیت کے بارے میں اپنی رائے یا نظریے کو پیش کرنا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ”انسان دنیا میں کتنے ہی گم نام گوشے میں پیدا ہوا، بیرونی طور پر کوئی تعلیم و تربیت حاصل نہ کرے اور عقل فعل کے سوا کسی دوسرے اثر سے متاثر نہ ہو، تب بھی وہ بذات خود حقائق کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ اسی طرح ان حقائق کو دوسرے کی تعلیم و تربیت سے بھی معلوم کر سکتا ہے لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ یہ انسان اللہ کے ان مخصوص بندوں میں سے ہو جس کو غیب سے فلسفیانہ دلیغ ملے ہو۔“ (۱۵) جیسا کہ حق اور اہمال کے کرداروں میں نظر آتا ہے کہ ایک نے تعلیم و تربیت سے دور دوسرے نے از خود حقائق کا علم حاصل کیا۔

ابن طفیل کے اس رسالے کا ایک اور بھی مقصد مقرر کیا جاسکتا ہے اور وہ ہے علم حقیقی کے حصول کا طریقہ۔ ارسطو وغیرہ کا خیال ہے کہ حقیقی علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف ایک ہی ہے یعنی ادراک نظر۔ انسان کی عقل ترقی کر کے آخر کار عقل فعل کے علم کے مطابق ہو سکتی ہے، لیکن اندطونیت جدیدہ کے حکماء اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک عقل حقائق کے ادراک میں اسی طرح قاصر رہ جاتی ہے جس طرح خواص قاصر ہیں اور حقائق تک پہنچنے کا طریقہ صرف کشف و ذوق ہے۔ تاہم اندلس میں ارسطو کی رائے ابن ہاجہ وغیرہ کے ذریعے سے مقبول تھی اور غزالی کو رد کیا جاتا تھا۔ مگر ابن طفیل نے درحقیقت ان دونوں راہوں — یعنی ادراک عقلی اور کشف و وجدان — میں تعلیق دی ہے اور متبادل یا مساوی طریقوں کا درجہ دیا ہے۔ بایں ہمہ مشاہدہ ذوقی کو اس نے انسان کا آخری کمال قرار دیا یعنی طریقہ عقلی کا معیار بھی اسی کو دکھایا ہے۔ (۱۶)

اس لحاظ سے ابن طفیل کا فلسفہ حاصل مثالی فلسفہ نہیں کہا جاسکتا بلکہ مشیت اور اشرائیت دونوں سے مرکب ہے۔ یعنی نہ یہ خالص نظری عقلیت ہے اور نہ خالص ذوقی اشرائیت بلکہ ایک نیا فلسفہ ہے جس کا آغاز تو نظری عقلیت سے ہوا لیکن انتہائی کمال کشف و مشاہدے پر ہوتا ہے۔

لیکن اگر زیادہ باریک بینی سے اس نگارش کی تحصیل اور تجزیہ کیا جائے تو درج بالا راہوں سے بلند تر اور وسیع تر مقصد کو اس میں پہچانا جاسکتا ہے۔ ایک ترقی یافتہ تمدن کے لئے علم مذہب اور اخلاق بھی اتنا ہی اہم اور ضروری ہے جتنا علم نظری اور علم کشفی ہے۔ اس قصے کے تین کردار ہیں اہمال جو کشف و ذوق کے علم کا متوال ہے۔ سلامان جو ظاہری علوم کا ماہر ہے، حق بن یقظان جو عقلی یا نظری علوم میں مرتبہ کمال رکھتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ دنیا کی ترقی و اصلاح کے لئے صرف علم ہی کافی نہیں بلکہ عمل کی بھی ضرورت ہے۔ اس لئے درحقیقت یہ تینوں کردار اتحاد عمل سے متحدہ مقصد کے لئے کمر بستہ ہو کر کام کرتے ہیں۔ (یعنی امر بالمعروف و نہی عن المنکر)۔ ان امور کو نظر میں رکھتے ہوئے یہ صاف نظر آتا ہے

کہ ابن طفیل نے اس رسالے ”حی بن یقطان“ کے ذریعے شریعت، طریقت اور حکمت تینوں میں تطبیق دی ہے، اور ”آخر میں یہ نتیجہ نکالا ہے کہ فلسفہ تصوف اور شریعت ان سب کا منبع ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے لئے تینوں کی یکساں ضرورت ہے۔“ (۷)

اس واقعہ یہ ہے کہ ابن طفیل فلاسفہ اسلامی میں پہلا فلسفی ہے جس نے اسلامی تمدن کے ان اجزاء ملاحہ کے مصدر اور مقصد کے اتحاد کو پہچانا اور بن کورد یا جد کرنے کے بجائے باہم تطبیق دی۔ جس طرح فلسفینہ عقل کسی شے نہیں بلکہ وہی عطیہ ہے، عین اسی طرح علوم ظاہری یا علوم باطنی کا مذوق بھی عطیہ الہی ہے۔ یہ حقیقت بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہے کہ معرفت حق کے راستے ایک سے رائد ہیں مگر مسلم فلاسفہ میں ابن طفیل سے پہلے یا بعد میں کسی نے غزالی کے استثناء کے ساتھ عقل کا رشتہ عمل سے — یا اسی طرح عقل کا رشتہ مشاہدہ حق سے — نہیں جوڑا تھا۔

ابن طفیل کے نظریۃ الوہیت میں اس کے نظریۃ عالم کی اہمیت اس لحاظ سے ہے کہ یہاں بھی اس کا نقطہ نظر منفرد ہے۔ وہ نہ ارسطو طالسی نظریے سے متفق ہے، نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں اس نے تنقید و تردید پر اکتفا کیا ہے۔ (۱۸) خود کوئی فلسفہ پیش کرنے کی کوشش نہیں کی وہ جس طرح ازسبغ عالم کو تسلیم نہیں کرتا، اسی طرح ابدیت عالم کا بھی انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عالم جوارلی اور ابدی ہو درمیان میں حوادث مخلوقہ سے آزاد نہیں ہو سکتا اور نہ زمانے سے ماقبل ہو سکتا ہے۔ اب اگر زمانے کے اندر حوادث مخلوقہ سے پہلے کوئی چیز — یعنی عالم — تسیم کریں تو وہ بھی لازماً مخلوق ہو گا ازل نہیں ہو سکتا۔ عالم کی ازلیت کا مطلب ہے لامتناہی وجود۔ ظاہر ہے یہ تخیل بھی اتنا ہی ناممکن ہے جتنا یہ تصور کہ عالم غیر متناہی طور پر ہمیشہ باقی رہے۔ (۱۹) اسی طرح وہ غزالی کی طرح کہتا ہے کہ عدم کے بعد وجود کا تخیل اس وقت تک ناقابل فہم ہے جب تک ہم یہ تسیم نہ کریں کہ زمانہ اس سے ماقبل بھی موجود تھا۔ مگر زمانہ تو خود عالم کے لاینفک حوادث میں سے ہے اس لئے عالم سے پہلے اس کا وجود ناقابل تسلیم ہے۔ اس کے علاوہ قلوب کے لئے لازماً ایک خالق ضروری ہے اس لئے خالق نے دنیا کو اب کیوں پیدا کیا۔ پہلے کیوں نہیں پیدا کیا تھا۔ اگر اس لئے کہ کوئی خاص وقوعہ عمل میں آیا تھا جو محرک بنا تو خالق سے پہلے کچھ موجود ہی نہیں ہو سکتا جو محرک بن سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خالق کی طبیعت میں کوئی تبدیلی اس کا محرک بنی تو وہاں بھی وہی سوال اٹھتا ہے کہ خارج میں تھا ہی کیا جو خالق کی طبیعت میں تبدیلی لاسکے۔ نتیجے کے طور پر ابن طفیل نے عالم کی ازلیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ مادی تخلیق کو۔ یہ وہی صورت حال ہے جو صدیوں بعد کانت کے نظریۃ عقل میں ملتی ہے کہ عقل کی بھی اپنی حدود ہیں اور اکثر اس کے دلائل تعارضات کے گورکھ دھندے تک پہنچا دیتے ہیں۔ (۲۰)

لیکن وقت یا زمانے کے اندر عالم کی تخلیق کا تصور لازماً ایک ازل اور واجب الوجود ہستی کی شہادت دیتا ہے۔ یقیناً یہ ہستی ہر مادے سے ماوراء ہونی ضروری ہے اس لئے کہ مادہ تو اس عالم کے عوارض میں سے ہے اور بغیر کسی خالق کے وجود میں نہیں آ سکتا دوسری طرف اللہ کو مادے سے تعبیر کرنے کی صورت میں مادے کی لامتناہی لازم آتی ہے جو غیر عقلی بات ہے۔ اس لئے اس عالم کے پیدا کرنے والے یعنی خالق حقیقی کا مادے سے بری ہونا ضروری ہے۔ جب وہ ذات مادے سے ماوراء ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے حواس یا تصور سے اس کا ادراک بھی نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ تصور کا کام اس سے آگے کچھ نہیں ہے کہ وہ اشیائے محسوسہ کی اشکال کو ان کی غیبت میں نظر کے سامنے لے آتا ہے۔ (۲۱)

اللہ اور کائنات دونوں کو قدیم ماننے کی صورت میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ پھر اللہ اس عالم کا خالق کیسے ہو سکتا ہے؟ یہاں ابن طفیل ابن سینا کی تقلید کرتا ہے کہ زمانے اور جوہر کے تقدم میں فرق ہے۔ اس کی نظر میں اللہ کا تقدم جوہر یا ذات کے لحاظ سے ہے نہ کہ زمانے کے لحاظ سے۔ اس بات کو وہ ایک مثال سے واضح کرتا ہے۔ اگر آپ کے ہاتھ میں کوئی جسمانی شے ہے اور آپ اپنے ہاتھ کو گھمائیں تو وہ شے بھی ہاتھ کے ساتھ گھوے گی مگر اس کی حرکت ہاتھ کی حرکت کے تابع اور ماتحت ہوگی۔ یہاں ہاتھ کی حرکت جوہر کے لحاظ سے ہے یعنی بالذات ہے جبکہ اس شے کی حرکت اپنی نہیں بلکہ مستعدہ ہے، اگرچہ زمانے کے لحاظ سے دونوں میں سے کوئی کسی سے مقدم نہیں کہلا سکتا۔ (۲۲)

اس صورت میں ظاہر ہے عالم کائنات بھی وجود باری کی طرح ازلی قرار پاتا ہے اور یہ مشکل بظاہر خود ابن طفیل کے لئے بھی نہ صرف لائٹل بلکہ ایک گونہ بے اطمینانی کا سبب ہے۔ آخر یہ مشکل صوفیانہ اور وحدت الوجودی فکر میں مدغم ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عالم مشہود ذات الہی سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ ذات الہی کو وہ ایک نور سے تعبیر کرتا ہے جس کی طبیعت اصلہ دوائ نورانیت اور تجلی ہے۔ چنانچہ یہ تمام عالم ذات الہی کی ایک تجلی ہے اور اسی کے نور کا ایک عکس ہے۔ نہ اس کی ابتدا ہے، نہ کوئی انتہا۔ روز قیامت سے مراد یہ نہیں ہے کہ تمام عالم فنا ہو جائے گا بلکہ حقیقی مراد یہ ہے کہ ٹوٹ پھوٹ کر اس عالم کی شکل نئی بدل جائے گی، مگر یہ عالم کسی نہ کسی شکل میں موجود رہے گا، کیونکہ عالم کی مکمل فنا کا نظریہ، ذات الہی کی ابدی نورانیت اور دوائ تجلی کے خلاف ہے۔ (۲۳)

ذات الہی کو قدیم اور ازلی و ابدی تسلیم کرنے کے علاوہ ابن طفیل غیر جسم کہتا ہے کیونکہ اگر وہ ابدی ہے تو عالم کی قوت محرکہ اس کے مدد نہیں آسکتی۔ تصور باری تعالیٰ کو جاری رکھتے ہوئے وہ صفات الہی کو موجودات عالم کے مشابہ سے اور مطالعہ سے بھی اخذ کرتا ہے۔ اسے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادے میں خود مختار و آزاد ہے۔ وہ دانا ہے، وہ عالم ہے، وہ رحمان ہے، وہ رحیم ہے اور وہ تمام صفات اثباتی کا بیکر ہے۔ غرضیکہ وہ ایسی ذات ہے جو ہر طرح سے کامل و مکمل ہے۔

ابن طفیل کے تصور اللہ میں اسلامی شریعت، قرآن مجید اور احادیث نبوی سے زیادہ تصوف کا اثر ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس کو متصوف فلاسفہ کا ایک سرخیل سمجھا جاتا ہے۔ ابن طفیل نے لام غزالی جیسے متصوف فلاسفہ سے زیادہ استفادہ کیا ہے، اور اس سے بڑھ کر اس کی اپنی تصنیف میں زیادہ زور وجدان پر ہے نہ کہ علم اور دینی پر۔ (۲۴)

۹۔ ابن رشد: (۵۹۵ - ۵۲۰ھ، ۱۱۹۸ - ۱۲۶۱ء)

ابوالولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد اسلامی مشرق سے زیادہ سبکی مغرب میں شہرت رکھتا ہے۔ اگرچہ اب اسلامی دنیا میں پہلے کی طرح غیر معروف نہیں رہا تاہم یہاں اس کا تعارف علمائے مغرب ہی کا رہن منت ہے، جس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حکماء اور اہل علم کے حالات میں جو کتابیں لکھی گئیں وہ بیشتر اس کے ذکر سے خالی ہیں اور جن معظمین نے اس کا ذکر کیا بھی ہے تو اس میں اختصار زیادہ ہے اور جامعیت بھی نہیں ہے۔ (۱)

ابن رشد کے باپ بھی ایک معروف اور دینی علم فاضل تھے۔ ابن رشد نے مولانا مالک انیس سے پڑھی۔ لیکن دوانے علمی دنیا میں بہت شہرت پائی۔ قاضی حیاض جیسے لوگ ان کے شاگرد تھے۔ انہوں نے کئی ضخیم کتابیں اپنی یادگار چھوڑیں۔ قرطبہ میں قاضی القضاۃ اور جامع قرطبہ کے امام مقرر ہوئے۔ (۲) ان کی تصانیف آج تاہم ہیں البتہ ان

کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ (۳) شائع ہو چکا ہے جو اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ وکٹر میں سے ملتا تھا۔

ابن رشد کو ایک عمدہ علمی ماحول میسر آیا۔ مولا کو اس نے زبانی یاد کیا تھا اور بعد میں اس کی تصحیح بھی کی تھی۔ علوم اسلامی کے علاوہ اس نے طب، ریاضی، فلکیات، ادب، فلسفہ و منطق کی تحصیل بھی کی۔ جن کے لئے اس وقت قرطبہ معروف تھا۔ اس کے اساتذہ میں مشاہیر نہیں تھے اور نہ ہی ابن باجہ یا ابن طفیل سے اس کا تلمذ کا رشتہ تھا۔ البتہ مؤخر الذکر اس کا علمی سرپرست اور علمی ترقی کا ذریعہ ضرور تھا۔ (۴) ابن رشد کے فضل و کمال اور اس کے خاندان کی علمی شہرت نے اس کے گھرانے کو علمی اور مذہبی حیثیت سے نہایت معزز بنا دیا تھا۔ اس لحاظ سے اس کے حامدوں اور دشمنوں کی بھی کمی نہ تھی۔ چنانچہ جب وہ شاہی عذاب میں گرفتار ہوا تو اس کے دشمنوں نے یہ بات خوب پھیلانی کہ ابن رشد کا گھرانہ اصلاً یہودی نسل سے تعلق رکھتا ہے۔ (۵) تعلیم سے فارغ ہو کر ابن رشد نے ایک مدت تک درس و تدریس کا مشغلہ رکھا۔ حدیث، فقہ، طب میں اس کے متعدد شاگردوں کے نام ملتے ہیں۔

اس کی ترقی کا زمانہ موحدین کی سلطنت کے آغاز کے ساتھ شروع ہوتا ہے جس کا بانی محمد ابن تومرت تھا اور پہلا حکمران عبدالمومن تھا۔ موحدین کی حکومت مراکش سے اندلس تک ۱۱۳۸ء میں قائم ہو چکی تھی۔ عبدالمومن خود بھی عالم تھا اور علماء کا قدردان بھی تھا، لیکن اس کا بیٹا اور جانشین ابو یعقوب یوسف بن عبدالمومن باپ پر بھی سبقت لے گیا۔ یہ فلسفے میں بھی صاحب نظر اور فلاسفہ کا بے حد قدردان تھا۔ ابن طفیل ان میں سب سے ممتاز تھا اور وہی ابن رشد کو بھی سلطان یوسف سے متعارف کرانے کا ذریعہ بنا تھا۔ (۶) وہ اشبیلیہ میں قاضی بنایا گیا تھا۔ پھر اپنے وطن قرطبہ میں بھی قاضی مقرر ہوا۔ اس کے کمال کی شہرت جیسی علوم دینی اور علوم فلسفہ و ادب میں تھی ویسی ہی طب میں بھی تھی۔ "لوگ طب کے نسخوں کے لئے اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے۔" غیر فقہی فتوؤں میں بھی یہی صورت تھی اور مناظروں میں بھی۔ (۷)

سلطان یوسف ابن عبدالمومن سے تقرب کا ذریعہ ابن طفیل بنا تھا جو اندلس کا نامور فلسفی اور سلطان کا وزیر بھی تھا۔ اسی نے ابن رشد کو مراکش میں طلب کر کے اس سے کہا کہ سلطان کی خواہش ہے کہ ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارتوں میں اغراض پوری طرح واضح نہیں اور بہت پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں، لہذا میں اس کام کو انجام دوں، لیکن اپنی پورے سالی اور سرکاری کاموں کے بوجھ کی وجہ سے میں اس کی ہمت نہیں رکھتا۔ البتہ تمہاری اعلیٰ ذہانت، صفائے طبع اور فلسفے کی طرف قوی میلان سے میں خوب واقف ہوں اور میں چاہتا ہوں کہ اس ذمہ داری کو تم قبول کر لو۔ (۸) چنانچہ ابن رشد نے اس ذمہ داری کو قبول کیا اور اس اعلیٰ درجے پر پورا کیا کہ اس وقت تک کوئی دوسرا پور نہ کر سکا تھا۔

لیکن اس کی علمی کاوشوں سے اصل فائدہ یورپ نے اٹھایا جو اس وقت علوم کی نشاۃ ثانیہ کی دہلیز پر تھا۔ کیونکہ اس کی بیشتر کتب جو حکمت و فلسفے سے تعلق رکھتی تھیں۔ لاطینی زبان میں ترجموں کی صورت میں یورپ میں محفوظ بھی ہو گئیں اور ان کی خوب اشاعت بھی ہوئی۔ جبکہ اسلامی دنیا میں فلسفے اور تصوف یا عقل اور مذہب کی جو کشمکش شروع ہوئی تو اس میں ابن رشد کی یہ سب کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔ (۹) یہی کشمکش تھی جو اخیر عمر میں ابن رشد کی کلبت اور جلاوطنی کا سبب بنی۔ اگرچہ سطحی طور پر اس کی تباہی کے بہت سے چھوٹے چھوٹے عوامل نظر آتے ہیں۔ یوسف بن عبدالمومن خود بھی فلسفے کا فاضل اور دلدادہ تھا لیکن اس کا جانشین یعقوب المنصور فلسفے کا دیرینا قدردان نہیں تھا۔ تاہم

۵۸۰ھ، ۱۱۸۵ء میں تخت نشینی کے بعد سے اگلے چھ سات سال تک اس کا معاملہ ابن رشد کے ساتھ مہربانی اور اکرام کا رہا۔ ابن رشد کے فضل و کمال اور تقرب شاہی نے اس کے بہت سے حامد اور دشمن پیدا کر دیئے تھے جنہوں نے سلطان کے دل میں اس کے خلاف رنج اور بدظنی پیدا کر دی۔ (۱۰) دوسری طرف ابن رشد کے لحاظ، قداماء کے عقائد اسلامی کے مخالف خیالات میں اس کی مشغولیت کے پر شور تذکرے ایک ایسی تحریک بن گئے جو حکمت و فلسفے اور منطق سے تعلق رکھنے والے ہر شخص کے لئے تباہی کا پیغام تھی۔ المصنوع فلسفے کا دشمن نہیں تھا مگر اس تحریک اور ہنگامے نے اسے وہ فرمان جاری کرنے پر مجبور کر دیا جس کے مطابق فلسفے اور منطق کی کتابیں رکھنا یا پڑھنا پڑھنا ایک جرم قرار دے دیا گیا۔ (۱۱) نتیجے میں ان گنت کتابیں — جس میں ابن رشد کی تمام کتابیں بھی شامل تھیں — سرعام جلائی گئیں۔ ابن رشد کو قرطبہ سے جلا وطن کر کے قریبی یہودی بستی لوسینا میں نظر بند کر دیا گیا۔

دو سال بعد اس کی رہائی ہو گئی لیکن پھر وہ چند دن یا چند ماہ سے زیادہ زندہ نہ رہ سکا اور مراکش میں ۵۹۵ھ - ۱۱۹۸ء میں اس کی وفات ہو گئی۔ اس وقت اس کی عمر ۷۵ سال تھی۔ (۱۲)

ابن رشد کی ساری زندگی تصنیف و تالیف یا مطالعے میں گزری۔ بیان کیا جاتا ہے کہ تمام عمر میں اس کی صرف دو راتیں ایسی گزریں جس میں سن شہور میں اس کو اپنا مطالعہ چھوڑنا پڑا، ایک وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی اور دوسری وہ جس میں اس کی شادی ہوئی۔ اس نے تقریباً دس ہزار صفحات اپنی علمی مصروفیت کی یادگار چھوڑے۔ (۱۳) اس کی تصانیف کی کل تعداد جو تحقیق کے بعد سامنے آئی ہے وہ ۶۸ ہے، ان میں فلسفے میں ۲۸، طب میں ۲۰، فقہ اور اصول فقہ میں ۸، علم کلام میں ۶، ہیئت میں ۴، اور نحو میں ۲ کتابوں کے نام ہیں۔ (۱۴) طب میں ابن رشد کی کلیات ابن سینا کے القانون سے کم نہیں۔ اگرچہ شہرت میں ضرور کم ہے۔ فقہ میں اس کی کتاب بدلیۃ الجہد قاموس کا درجہ رکھتی ہے اور عام طور پر متداول ہے۔

فلسفے میں اس کی کتب درساں نین طرح کے ہیں۔ ایک قسم میں وہ کتب ہیں جو ارسطو کی کتابوں کی مبسوط شرحیں ہیں۔ دوسری قسم میں متوسط شرح ہیں اور تیسری قسم میں تلخیصات ہیں۔ یہ کتب لاطینی اور عبرانی ترجموں کی صورت میں یورپ کی لائبریریوں میں محفوظ ہیں لیکن اصل عربی نسخے آج نایاب ہیں صرف ایک متوسط شرح آج موجود ہے جو کاتھیوریس (Categories) کی شرح ہے۔ لیکن درحقیقت یہ شرح نہیں بلکہ اصل کتاب کی عربی شکل ہے یعنی اس میں ابن رشد کی تشریحات شامل نہیں ہیں۔ ابن رشد کی ان شرح کی اہمیت تاریخی اعتبار سے ہے کہ ان کے ذریعے سے ارسطو کی بہت سی کتب اور افکار محفوظ ہو گئے نیز ان کی صحیح اور اعلیٰ درجے کی تشریحات مرتب ہو گئیں۔ لیکن ان میں خود ابن رشد کے خیالات نہیں ملتے ہیں البتہ تلخیصات میں کسی حد تک ملتے ہیں۔ (۱۵) جن کتابوں میں خود اس کے خیالات ملتے ہیں ان کا کشف الادلہ، فصل النقال اور تہذہ التہذہ ہیں۔ تاہم یہ کہنا درست ہے کہ ابن رشد نے کسی نئے فلسفے کی بنیاد نہیں ڈالی۔ اس کا فلسفہ درحقیقت ارسطو کے فلسفے کا چھوڑ ہے۔ لفظی محمد جمعہ نے ریتن کا قول نقل کیا ہے۔ ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صاحب ذل، اس کی تنہیم کی، اس کی سختیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس سے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالی، اس کی تشریح کی اور اس کے مشکل مقامات کی توضیح کر کے آسان بنادیا۔ (۱۶)

ابن رشد کے فلسفے سے کہیں زیادہ اہمیت اس کی قوت تنقید کی ہے جس کی مثال نہ اس کے اپنے دور میں ملتی ہے

اور نہ کسی دوسرے دور میں نظر آتی ہے۔ نیز بطلموس کی فلکیات کی تنقید میں بھی یہی خصوصیت نمایاں ہے۔ مگر ہاں ہم ابن رشد کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے میں ”چند ایسے اساسی خیالات ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول سے ہی ہو سکتا ہے۔“ (۱۷)

ابن رشد پر ایک بہت بڑا الزام بلکہ تہمت افلاک اور بے دینی کی ہے۔ اسی جرم میں بوزمعاہیہ میں اسے جلا وطنی کی سزا سنائی گئی تھی۔ لیکن درحقیقت وہ اس الزام سے بری تھا۔ وہ فرائض مذہبی کا پابند تھا۔ معاصر روایتوں سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ باجماعت نماز ادا کرتا تھا۔ (۱۸) تمام عمر قضا کے عہدے پر فائز رہا۔ اس کے فتاویٰ آج محفوظ نہیں ہیں لیکن اس کے فتوؤں کی طرف عام رجوع تھا اور لوگ اس مقصد سے اس کے پاس بھاگ بھاگ کر آتے تھے۔ موطا امام مالک اسے زبان یاد تھی اور بعد میں اس پر ابن رشد نے نظر ثانی بھی کی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ عقل اور منطقی مباحث میں وہ عقائد و ایمانیات کو بنیاد نہیں بناتا اور نہ ہی وہ ان دونوں — عقل اور مذہب — کو باہم معارض سمجھتا ہے بلکہ ایک ہی حقیقت تک پہنچنے کے دو الگ الگ راستے بتاتا ہے۔ اپنی کتاب فصل المقال میں وہ کہتا ہے: ”عقلند کو چاہیے کہ عقیدۂ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے۔ وہ ملحد جو مذہب پر طعن کرے گردن زدنی ہے کیونکہ وہ قوم کی حقیقی فضیلت کی بھگنی کرتا ہے۔“ (۱۹) متذکرہ بالا کتاب فصل المقال فیما بین الحکمة والشریعة من الاتصال — جیسا کہ نام سے ظاہر ہے — عقل و مذہب کی تطبیق کے موضوع پر ہے۔ درحقیقت یہ تطبیق کو شش فلاسفہ اسلام کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ یہ حقیقت بذات خود اس بات کی دلیل ہے کہ آزادی فکر کے ساتھ جہاں انہوں نے عقلی و منطقی کے اصولوں کو ترقی دی اور ان کے نتائج کو پیش کیا ہیں اپنی اس کوشش میں اسلامی عقائد اور حقائق سے دست بردار نہیں ہوئے بلکہ شریعت اور فلسفے اور عقل و نقل میں توافق اور تطبیق دینے کی حتی المقدور سعی کی۔ اسی لئے وہ مسلم فلاسفہ کہلانے کے مستحق بھی بنے ہیں۔

ابن رشد کو اخیر عمر میں جن مصائب کا سامنا کرنا پڑا وہ بلاشبہ خود اندلس کے مسلمانوں کی فلسفے سے دشمنی کا نتیجہ تھا لیکن یہاں اس حقیقت کو محسوس کرنے کی بھی ضرورت ہے کہ اگر عقل و فلسفہ سے دشمنی اسلام کا مزین یا شعار ہوتا تو ابن رشد سے پہلے (جبکہ وہ آخری بڑا مسلم فلسفی ہے) بھی کندی، رازی، فارابی، ابن مسکویہ، بوعلی سینا، ابن باجہ، ابن طفیل اور متعدد دیگر فلاسفہ اسلامی بھی ایذا رسانی اور مصائب سے دوچار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے تھے۔ فرانس کا فاضل مستشرق رینان کہتا ہے: ”گواندلسی مسلم قائل فلسفے کے سخت دشمن تھے لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحین ہیں۔ یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبیعیات سے اعراض کرتے تھے۔“ (۲۰) یہ مذہبی غلو جس کی بنیاد چرچ کی بالادستی پر تھی قرون وسطیٰ کی مسیحی دنیا کی عام خصوصیت تھی۔ ارسطو اور اس کے ”شاگرد“ ابن رشد کے جو لوگ قائل ہوئے ان میں سے بیشتر کو — تیرھویں صدی کے آغاز سے سو پھویں صدی عیسوی کے دوران — چرچ کے فیصلے کے مطابق زندہ جلا دیا گیا۔ (۲۱)

فلسفے اور دین کے درمیان بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کا مسئلہ مسلم فلسفیوں میں ہمیشہ اہم رہا۔ الکندی سے ابن رشد تک سب نے اس ہم آہنگی اور عقل و نقل میں کشمکش کے بجائے تطبیق کو اپنے نظام فکر میں خاص جگہ دی۔ اس کی اس

کوشش میں عموماً فلسفے کے مقابل میں مذہب کے دفاع کا جذبہ پہچانا جاسکتا ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں تک جو فلسفہ اور مسائل پہنچتے تھے وہ یونانی اور دیگر خیالات کا مجموعہ تھے۔ سہم سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا۔ اس سے جب اس فلسفے کی تشریح اسرای عقیدوں سے متصادم یا معارض ہوتی تو مسلم فلسفہ کے لئے مذہب کی مدافعت کرنا عین فطری اور ضروری تھا۔ کندی، فارابی، رازی اور ابن مسکویہ نے اس کوشش کو صرف بنیادی مسائل تک محدود رکھا لیکن ابن سینا نے اس کا دائرہ بہت وسیع کر دیا۔ نبوت، معجزے، وحی، فرشتے، اروا، حشر اجساد (۲۲) جیسے مسائل بھی اس فلسفے کا حصہ بن گئے جس کو غزالی کے عہد تک بھی خالص یونانی اور ارسطاطالیسی نظام سمجھا جاتا تھا۔ اس کوشش سے جہاں بعض معنی میں اک گوند ہم آہنگی ابھری وہیں بہت سے نئے تناقضات بھی اٹھ کھڑے ہوئے۔ جن مسائل کا اضافہ ہوا تھا اور اس سے جو تناقضات ابھرے حالانکہ وہ متکلمین اور ابن سینا کی اختراع تھے، لیکن اس کو بھی یونانی فلسفے کے مسائل سمجھا گیا۔ امام غزالی نے تہذیب الفلاسفہ لکھی تو ان کے ذہن میں بھی یہی تھا۔ اس کتاب میں جیسا کہ ہم پچھلے صفحات میں دیکھ چکے ہیں۔ نام صاحب نے نہ صرف فلسفے کے تناقض مسائل کے بچنے کو جوڑ ڈالے بلکہ خود فلسفے ہی کے پرانے اڑاپے اور فلسفے کے مقابلے میں صوفیانہ فکر اور وجدانی علم کی بنیادیں مضبوط کر دیں۔ اس پس منظر میں ابن رشد کی تطبیقی کوشش دوسرے مسلم فلاسفہ سے ممتاز نظر آتی ہے۔

اس نے ایک طرف غزالی کے مقابل فلسفے اور اس کے طریق استدلال کا زبردست دفاع کیا، دوسری طرف قرآن کریم کے نتائج استدلال کا ہدایتی کے ساتھ تعین کیا۔ جس کے نتیجے میں دونوں کے مزاج میں مقصد کی یکسانیت نظر آتی ہے۔ (۲۳) یہ بات اس لحاظ سے اہم ہے کہ قرآنی نتائج استدلال کے اس تجربے سے نہ صرف فلسفے اور مذہب یا عقل و نقل کے تضاد میں مزاج دور ہوتا ہے بلکہ خود قرآن مجید کی بعض آیات کا ظاہری تناقض بھی ختم ہو جاتا ہے اور اس کا حکیمانہ منہج واضح ہوتا ہے۔ یورپ میں ابن رشد کا یہی حکمیاتی منہج اور وازم (ابن رشدیت) کے نام سے چار طرف پھیلا اور نشاۃ ثانیہ کا ایک بڑا سبب ثابت ہوا۔ (۲۴)

ابن رشد فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیقی قائم کرنے کو ایک فریضہ سمجھتا ہے۔ اس کی نظر میں یہ اس لئے اور بھی ضروری ہو گیا تھا کہ امام غزالی نے فلسفے کو بچ و بس سے ہی اکھاڑ ڈالنے کا انتظام کر دیا تھا۔ ”فصل المقال“ کے آغاز میں ہی وہ سوال اٹھاتا ہے کہ شریعت نے فلسفے کو مستحب کہا ہے یا واجب کہا ہے یا ناجائز کہا ہے؟ ابن رشد کا جواب یہ ہے کہ شریعت کے اس نظر نے واجب کیا ہے اور کم ترین یہ ہے کہ وہ مستحب ہے۔ یہ بات اس لئے کہی جاسکتی ہے کہ فلسفے کا مقصد موجودات میں تفکر کرنا ہے تاکہ اس کے ذریعے سے خالق موجودات کا علم حاصل ہو سکے۔ قرآن کریم بھی اسی طرف لے جاتا ہے۔ ہدایت کی دعوت دیتا ہے۔ اس دعوت کا حاصل اس کے سوا اور کیا ہے کہ انسان کی معلوم کے ذریعے سے نامعلوم تک رسائی ہو۔ ”ماقتبروا با اولی الا بصار“ (غور کرو اے نگاہ رکھنے والو)۔ عربی زبان میں اعتقاد کے معنی محض فکر یا نظریہ قیاس کرنے کے نہیں بلکہ بصیرت کے ساتھ غور کرنے کے ہیں۔ (۲۵)

معلوم سے نامعلوم تک پہنچنا استنباط ہے جس کا مظہر یہاں ہے اور یہ تفکر کا بہترین مظہر ہے۔ جب یہ برہانی طریقہ اللہ کی معرفت کا ذریعہ قرار دیا گیا تو یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں اور تفکر کے دوسرے طریقوں مثلاً جدلی، سوفسطائی یا خطیائہ، میں فرق کیا جائے۔ یہ تفکر کا منطقی طریقہ ہے اور یہی یقین تک پہنچاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ کلام اللہ

انسان کو غور و تدبر کے استنباطی یا حکمیاتی (سائنٹفک) طریقے کی طرف متوجہ کرتا ہے تاکہ وہ کائنات اور موجودات میں بصیرت کے ساتھ غور و فکر کرے اور اسے اللہ کی ذات و صفات کا ادراک اور عرفان حاصل ہو۔ یہاں ابن رشد فقہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جس سے اگلی منزل فلسفہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فقہ کے اصول اسی استنباطی یا حکمیاتی طریقہ فکر کے آئینہ دار ہیں جبکہ فقہ کے مآخذ قرآن کریم، حدیث، اجماع اور قیاس ہیں۔ (۲۶)

ابن رشد کے نزدیک علم دو طرح کا ہے۔ ایک وہ جو ادراک سے حاصل ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو تسلیم و رضا سے حاصل ہوتا ہے۔ تسلیم و رضا سے حاصل ہونے والا علم تین قسم کا ہو سکتا ہے۔ برہانی، جدلی یا خطیبانہ، علم رضا کے یہ تینوں طریقے کلام اللہ میں موجود ہیں اور یہ اس لئے ہیں کہ انسانوں میں تین طرح کے لوگ ہیں۔ فلاسفہ، علماء دین اور عوام۔ برہانی طریقہ فکر فلسفہ کا ہے۔ جدلی (ایمانیت پر مبنی منطقی استدلال) علماء دین کا ہے اور خطیبانہ (قصاحت و بلاغت پر مبنی) طریقہ فکر عوام کا ہے۔ (۲۷)

عقل و نقل یا معقول و منقول کی تطبیق کے سلسلے میں ابن رشد کہتا ہے کہ اگر کہیں دونوں میں تعارض پیش آئے تو منقول کی تاویل س طرح کی جائے کہ وہ معقول کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے۔ مثلاً قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جو ظاہری اور باطنی دو معنی رکھتی ہیں۔ اشاعرہ کا طریقہ صحیح نہیں کیونکہ وہ منطقی نہیں بلکہ صرف نیم منطقی ہے۔ تاویل دراصل فلاسفہ کے لئے زیبا ہے جن کا طریقہ برہانی ہے۔ مگر یہ تاویل بھی عوام کے سامنے نہیں لانی چاہیے۔ اس لئے کہ اہل علم ہی اس کو بجا طور پر سمجھنے کے اہل ہیں عوام الناس نہیں۔ جیسا کہ خود کلام اللہ میں ذکر کیا گیا ہے کہ بعض امور عوام الناس سے مخفی رہنے چاہئیں کیونکہ وہ صرف داسحون فی العلم (علم میں پختہ لوگ) ہی جان سکتے ہیں۔ (۲۸) اصول دین کی تشریح میں چونکہ اتفاق یا اجماع ممکن نہیں اس لئے غزالی کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ فلاسفہ کو بے دین یا ملحد کہیں۔ صرف اس بنیاد پر کہ فلاسفہ مخلوقیت عالم، حشر اجساد اور تفصیلی علم الہی کا انکار کرتے ہیں۔ حالانکہ دین اسلام صرف تین عقیدوں پر موقوف ہے۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت۔ جو شخص ان تینوں میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہو، وہ بلاشبہ کافر یا ملحد کہلائے گا۔ فلاسفہ اسلام ان میں سے کسی کے منکر نہیں بلکہ ان کو ثابت اور مستحکم کرتے ہیں۔ لیکن اہل نظر اور اہل علم کے لئے علمتہ الناس کے سامنے باطنی معنی کو ظاہر نہیں کرنا چاہیے۔ اس سے ان کے زندگی میں جھگڑا ہو جانے کا خطرہ ہے۔ اسلامی فرقوں کا ظہور درحقیقت ایسی ہی عاقبت نااندیشیوں کی وجہ سے زیادہ تر ہوا۔ (۲۹)

یہاں تک تو مذہب اور فلسفے کے بنیادی اصولوں اور مقاصد میں کوئی امتیاز نہیں۔ یعنی توحید، رسالت اور آخرت کے اساسی دینی عقائد میں فلسفی کو بھی علم دین اور عوام انسان کا ہم زبان اور ہم عقیدہ ہونا چاہیے، لیکن فلسفے اور مذہب کے درمیان اصل خط امتیاز اس حقیقت سے ابھرتا ہے کہ رسالت کا منبع وحی الہی ہے جبکہ فلسفے کی اساس استنباطی فکر ہے، چنانچہ اسی لئے اہل فلسفہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ معقول اور منقول میں تطبیق ثابت کریں۔ اگر کوئی دین کے مذکورہ بالا بنیادی اصولوں یا عقائد میں سے کسی ایک کا بھی منکر ہے تو وہ یقیناً بے دین اور ملحد ہے لیکن اگر ایسا نہیں ہے تو اسے اختیار ہے کہ تینوں طریقہ ہائے فکر میں سے کسی کو بھی اختیار کر لے۔ یعنی استنباطی یا جدلی یا خطیبانہ طریقہ فکر (۳۰) اسی عقائد میں طریقہ فکر کی کوئی قید نہیں۔ خصوصاً جبکہ تینوں طریقے قرآن کریم میں بھی آئے ہیں۔

امام غزالی نے تہذیب الفلاسفہ میں ہیں مسائل میں فلسفہ کی تردید کی ہے اور اس میں سے تین مسائل کی بنا پر جن کا لوہر ذکر گزرا، ان کی تکفیر کی ہے۔ امام صاحب نے ان مسائل کے تعارضات کو وضع کیا۔ منطق اور فلسفے کی غلطیوں اور معالظوں کا تجزیہ کیا۔ مسائل اہمیت میں عقل اور تنہا کی درمیان اور بغیر کو ظاہر کیا اور اپنی غیر معمولی وسعت علمی، باریک نگاہی اور قوت استدلال سے اس زور و قوت سے منطق و فلسفے کی تردید کی کہ فلسفے کے دو بارہ زہر دھونے کے امکانات بھی ختم ہو گئے۔ (۳۱) مشکل یہ ہوئی کہ اس پورے عمل میں تردید صرف منطق و فلسفے ہی کی نہیں ہوئی اور معادہ صرف اہمیت تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ عقلیت، حکمت اور علیت کی بھی علی الاطلاق تردید ہو گئی۔ اگر عور سے دیکھا جائے تو اس میں اہم ترین علیت کا مسئلہ ہے۔ حکمیاتی (سائنسی) فکر صرف علیت کے اصولوں پر ہی تعمیر ہو سکتا ہے۔ علت و معلول کا تسلسل ہی حقائق اشیاء تک پہنچ سکتا ہے اور معاشرے کی علمی ترقی استنباطی نظام فکر کے بغیر ممکن نہیں۔

اسباب کے انکار سے امام غزالی کا اصل مقصد یہ تھا کہ خرق عادت یعنی معجزات سے انکار کی گنجائش رہے۔ لیکن ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ کو معجزات کے سوال سے کوئی بحث نہیں ہونی چاہئے اور جو ان میں شک رکھے وہ سر کا مستحق ہے۔ اس لئے کہ معجزہ تو سلسلہ عقل کے توقف سے عبادت ہے جو فلسفہ سے برتر اور افضل ہے۔ اشیاء اور ان کے خواص کے استقلال سے ہی ہم ان کے جوہر یا حقیقت تک پہنچتے ہیں۔ ان کی صفات اور تعریف معین کرتے ہیں۔ عقل اس کے سو لور کیا ہے کہ اشیاء اپنے اسباب کے ساتھ خیال میں آئیں۔ قوائے لوراک میں یہی قوت سب سے ممتاز ہے۔ درحقیقت جو سلسلہ اسباب لور ان کی تاثیرات یا علت و معلول کا انکار کرتا ہے، وہ عقل ہی کا انکار کرتا ہے۔ منطق سے مراد اسباب لور ان کی تاثیرات کا وجود ہے اور کسی تاثیر کا مکمل علم اس کے اسباب کے مکمل علم کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے اسباب و مطلق کا انکار درحقیقت علم کا انکار ہے۔ (۳۳)

ابن رشد نے تمام مسائل کے نکتہ وار جوابات دیئے ہیں جن کی اہمیت آج صرف تاریخی اعتبار سے ہے لیکن علیت کی بحث اس میں بلاشبہ اہم ترین ہے کیونکہ اس کا تعلق انسان کی عقلی زندگی سے ہے۔ بالخصوص انسانی تہذیب کے تین سب سے زیادہ ہمہ گیر پہلوؤں سے یعنی مذہب، فلسفہ اور سائنس سے جن کی صداقت کا آفاقی معیار عقلی اصول یا عینیت پر مبنی ہے۔ یہی عقلی رجحان ابن رشدیت یا اوروڈارم کے نام سے یورپ میں علمی بیداری کا اصلی دریوہ بنا۔ بارہویں صدی سے سولہویں صدی تک ابن رشد کی کتب چرچ کی شدید پابندیوں کے باوجود شائع ہوتی رہیں۔ اس کے بعد ان پابندیوں سے آزاد ہو گئیں اور انیسویں صدی تک انہیں پڑھا جاتا رہا۔ (۳۴) مگر اس سب کے باوجود علماء یورپ نے ابن رشد کو فلسفی کے بجائے ارسطو کے "شارح" کا خطاب دیا، جبکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ "ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی۔ وہ صرف ناقل شارح اور مقلد نہیں بلکہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے۔" (۳۵) اس کا یہ فلسفہ اسلامی فلسفہ کی صورت میں جیسا کہ دیگر مسلم فلاسفہ کا ہے لیکن ابن رشد اپنے اس اسلامی فلسفے میں بلاشبہ ایک امتیازی حیثیت کا حامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی فلسفہ "فلسفہ ابن رشد" کے نام سے موسوم ہونے لگا۔

ابن رشد کے اس اسلامی فلسفے کے اہم ترین اجزاء مذہب اور فلسفے کے طریق فکر کی تطبیق اور سببیت یا علیت کی تشریح ہے جس کے نتیجے میں پہلی بار یہ حقیقت روش ہوئی کہ قرآن کریم اور شریعت کا منہج اصلاً حکمیاتی (سائنٹیفک)

ہے۔ لیکن یہی وہ مرحلہ بھی ہے جہاں سے اسلامی تاریخ میں امام غزالی، ابن عربی، شہاب الدین مقبول نیز بانیان سلسلہ طریقت کے زیر اثر اسلامی دنیا میں صوفیانہ فکر اور صوفی فلسفے کو فروغ حاصل ہوا اور حکمیاتی طریق فکر، سائنس اور فلسفے کے سوتے مشرق میں خشک ہوتے چلے گئے مگر ان کا آب زلال اب مغربی دنیا میں اویردا زم کے نئے چشموں کی صورت میں پھوٹ نکلا تھا اور یورپ کے ادہام زدہ دماغ عقلیت کا پتھر لینے کے لئے آمادہ ہو رہے۔

”الکشف عن منہج الادلۃ“ میں ابن رشد نے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ کے وجود پر ایمان و ایقان کا راستہ کونسا ہے اور خود قرآن مجید کے منہج اس میں کیا ہیں۔ سب سے پہلے اسلامی فرقوں کے طریقوں کے طریق فکر کا تجزیہ کیا ہے۔ پانچ فرقوں کا ذکر ہے لیکن باطنیہ کو صرف ان پانچ میں گنا ہے کوئی تبصرہ نہیں کیا ہے۔ بقیہ چار حشویہ، معتزلہ، اشاعرہ اور صوفیہ ہیں۔ ابن رشد کے مطابق حشویہ سرے سے عقل کے مخالف ہیں اور وجود الہی کی معرفت کی بنیاد صرف سمع اور صحبت پر رکھتے ہیں۔ ان کے دلائل صریحاً قرآن کے معارض ہیں۔ معتزلہ کا ذکر بہایت مجمل ہے شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل فلسفے کی مخالفت کی وجہ سے معتزلہ کی کتابیں آسانی سے دستیاب نہیں تھیں خصوصاً جبکہ اشاعرہ کا مسلک سرکاری مسلک کا درجہ بھی رکھتا تھا۔ (۳۶) ابن رشد کہتا ہے کہ اشاعرہ اگرچہ وجود الہی پر عقل سے استدلال کرتے ہیں لیکن ان کا طریق فکر قرآنی طریق سے مطابقت نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ اپنے منطقی استدلال کی بنیاد مفروضات پر قائم کرتے ہیں مثلاً یہ کہ عالم حادث ہے۔ اجسام ناقابل تقسیم اجزاء سے مرکب ہیں۔ واسطہ عالم حادث ہے نہ ابدی ہے وغیرہ۔ ان کے دلائل اکثر ناقابل فہم اور غیر منطقی ہیں۔ دوسری طرف صوفیہ کا طریقہ ہے جو کہتے ہیں کہ ان پر علم الہی اوپر سے لہام ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ترکیہ باطن سے قلب و روح میں پاکیزگی اور نفسانی خواہشات سے بے نیازی کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ سب کے لئے ممکن نہیں نیز یہ طریقہ فکر و نظر میں مانع بھی ہے جس کی تلقین قرآن کریم بار بار کرتا ہے۔ (۳۷)

اللہ کے وجود پر ایمان اور اس کی معرفت کا پھر کون سا راستہ ہو سکتا ہے جو سب کے لئے ممکن ہو؟ یقیناً وہی منہج یا طریقہ سب سے بہتر ہو سکتا ہے جو اللہ کی طرف سے مقرر کیا گیا ہو اور کلام اللہ میں موجود ہو کیونکہ کلام اللہ کے مخاطب تمام انسان ہیں خواہ کسی طبقے یا وضع سے تعلق رکھتے ہوں۔ جس طرح خدا رسی اور اللہ کی معرفت کا حقدار ہر انسان ہے خواہ کسی ملک یا قوم سے تعلق رکھتا ہو۔

قرآن کریم میں وجود الہی پر غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں ہیں۔ ابن رشد نے ایک کا نام دلیل علیہ رکھا ہے دوسری کا دلیل اختراع، اول الذکر سے مراد یہ ہے کہ اس دنیا کی ہر شے انسان کے فائدے اور ضرورت کے مطابق ہے۔ ثانی الذکر سے مراد یہ ہے کہ یہ مطابقت اتفاقی نہیں ہو گئی بلکہ ایک ذی ارادہ ہستی سے ان تمام موجودات کو ایک خاص مقصد سے پیدا کیا ہے۔ اس لئے جو اللہ کے وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے وہ ایک طرف اشیاء کے فوائد میں غور و فکر کرے اور دوسری طرف اس کائنات کی اشیاء کے حقائق (جو اہر) کو غور و فکر اور تدبیر سے سمجھے اس کے بغیر اختراع و خلق کا حقیقی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہی دو قسم کے دلائل۔ فوائد کائنات اور حقائق کائنات۔ درحقیقت شرعی دلائل یا قرآنی دلائل ہیں جن کے ذریعے سے انسان اللہ کے وجود اور خلقی کا کامل علم اور کامل یقین حاصل کر سکتا ہے۔ یہ دونوں طرح کی دلیلیں کہیں الگ الگ آئی ہیں اور کسی آیت میں ساتھ ساتھ مذکور ہیں۔ (۳۸)

دونوں طرح کے یہ دلائل قرآن کریم میں علمۃ الناس اور علماء خواص سب کے لئے مساوی طور پر اور بلا امتیاز ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ عوامین کا اور اک حسی طور پر کرتے ہیں اور علماء خواص حسی کے ساتھ۔ برہان کے ذریعے بھی اس کا علم حاصل کرتے ہیں۔ (۳۹)

توحید اسلام کا بنیادی عقیدہ ہے جس کو قرآن نے نہایت صراحت و قوت کے ساتھ اس طرح بار بار بیان کیا ہے کہ اس حقیقت میں کسی شبہ کا شائبہ بھی باقی نہ رہے۔ اس عقیدے کی اہمیت قرآنی اصولوں میں اس سے بھی ظاہر ہے کہ اس حقیقت کو ہر وقت پیش نظر رکھنے کے لئے دین کا کل لالہ فلائفہ (نہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے) مقرر کیا جس میں سب سے پہلے مشرکانہ عقائد کی مطلق نفی کی ہے پھر معبود حقیقی اللہ کا استثناء کے ساتھ اثبات کیا ہے۔ یعنی سبلی اور انبیائی دونوں پہلوؤں سے اللہ کی وحدانیت کو قائم کیا ہے۔

ابن رشد نے اللہ (تعالیٰ و تبارک اسم) کی سات صفات کو خالق اور مخلوق کے رشتے سے اساسی قرار دیا ہے جو یہ ہیں۔ علم، حیا، قوت، لہو، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو اللہ کی صفات کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات باری کے سلسلے میں تین طرح کے موقف لوگوں نے اختیار کئے۔ اولاً صفات الہی کا انکار، ثانیاً صفات کے کمال مطلق کا اثبات، مطلقاً صفات الہی کو انسانی فہم و ادراک سے بالاتر اور ماوراء قمر و دینا۔ اول اور آخر کے موقف معترکہ اور اشاعرہ کے ہیں اور محض بے بنیاد ہیں۔ ابن رشد نے مناہج اور تہذیب میں اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ کی صفات کا انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ (۴۰) عوام کے لئے یہی درست ہے، خواص علماء جو اس کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں وہ اس کو عوام کے سامنے ظاہر نہ کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیرات کو سمجھنے کے نااہل ہیں اور نہ مسئول اور دہی اور عوری تفہیم سے گراہی میں پڑ جائیں گے۔ (۴۱)

انسان کے تعلق سے اللہ کے افعال کو پانچ قسموں میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تخلیق، ارسال انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ عالم مخلوقات کو جب ہم دیکھتے ہیں تو وہ ایک مکمل اور منظم نظام کی صورت میں نظر آتا ہے، جس میں کہیں کوئی رخسہ نہیں اور جس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کار فرما ہیں۔ یہ سب صانع اور خالق کی لامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام تخلیق میں علیت یا سببیت ایک پیشگی مفروضہ ہے کیونکہ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب یا علت کے وجود میں نہیں آتی اور علتوں کا یہ سلسلہ سخر کا علت اولیٰ پر جا کر منتهی ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ خلق یا تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے نہ کہ اتفاقی۔ اس لئے کہ خلق صرف یہ نہیں کہ کسی شے کو پیدا کر دیا بلکہ اللہ جب کسی شے کو پیدا کرتا ہے تو ہم یہ بھی مشاہدہ کرتے ہیں کہ قوانین فطرت کے تحت وہ شے تدریجی طور پر ترقی کرتی ہے اور تربیت یا ارتقا کے مراحل سے گزرتی ہوئی اپنے نوعی کمال تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو مصنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صنعت یا صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں جو اس عالم میں اسباب اور تاثیرات کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ (۴۲)

کلام اللہ میں رسالت کا نظریہ دو اصولوں پر مبنی ہے۔ پہلا اصول یہ ہے کہ جو اللہ کے رسول ہیں وہ وحی الہی کے مطابق شریعت کے قوانین معین کرتے ہیں نہ کہ انسانی علم کے ذریعہ سے۔ رسول کا کام یہ ہے کہ وہ ایسے قوانین معین یا وضع کرے کہ اگر ان پر عمل کیا جائے تو ابدی سعادت حاصل ہو۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جو ایسے قوانین وحی الہی سے معین

کرنے کا اہل ہو وہ اللہ کا رسول ہے۔ یہ بالکل ایسی بات ہے کہ طبیب کا کام اصول طب کے مطابق بدن کا علاج کرنا ہے اور جو ایسے علاج کا اہل ہو، وہ طبیب ہے۔ علماء دین کہتے ہیں کہ رسالت کی حقانیت کا مدار دراصل انبیاء اور رسولوں کے معجزوں پر یعنی خرق عادت پر ہے۔ لیکن دراصل معجزوں پر رسالت کے دار و مدار کا اصول انبیاء سابقین کی نبوت و رسالت کی حد تک تھا مگر قرآن مجید جو اللہ کا سخری اور ہر طرح سے مکمل قانون حکمت و سعادت ہے، امت محمدی کے لئے اس اصول کو تسلیم نہیں کرتا (۳۳) جب کفار نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمائش کی کہ رسالت کی تصدیق و تسلیم کے لئے زمین سے پانی کا چشمہ نکال کر دکھائیے یا کوئی برا بھرا نہروں والا باغ یا سونے کا محل وغیرہ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے مطابق جواب دیا کہ سبحان اللہ میں بجز اس کے کہ ایک انسان ہوں اور اللہ کا رسول ہوں اور کیا ہوں۔ (سورہ ۷۱ آیات ۹۳-۹۰)

درحقیقت اسام کا معجزہ قرآن کریم ہے جو انسان کی ابدی سعادت اور صلاح و فلاح کے دوائی اصولوں اور قوانین پر مشتمل ہے۔ چنانچہ دنیا میں قوانین قدرت (ستہ اللہ) کے خلاف کچھ نہیں ہے اور سب کچھ قوانین طبیعی کے مطابق ہے جو سلسلہ اسباب اور ان کی تاثیرات کا الہی نظام ہے اور کامل طور پر باہم مربوط ہے۔ (۳۴)

تقدیر کا تصور مسائل ویدیہ میں انسانی فہم کے لئے مشکل ترین بلکہ بزرگ ترین مسئلہ ہے جو اکثر دو انتہاؤں کے درمیان متحرک رہتا ہے۔ ایک طرف جبر مطلق ہے جس کے نتیجے میں انسانی اختیار میں کچھ نہیں اور وہ ہر طرح ایک بے بس مخلوق ہے۔ اس صورت میں انسان کی اللہ کے سامنے ذمہ داری اور مسئولیت بھی معدوم ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف اختیار مطلق ہے جیسا کہ معتزلہ کا اصول ہے کہ انسان اپنی نیت، ارادے، حتیٰ کہ اپنے افعال کا خالق بھی خود ہے۔ مگر اس صورت میں پھر اللہ کا کام کیا رہ جاتا ہے۔ اشاعرہ نے اس میں کسب کی آڑ لگائی کہ انسان کے افعال کا خالق اصلی تو اللہ ہی ہے لیکن ان افعال کے کسب کا ذریعہ خود انسان ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ انسان نہ مختار کل ہے نہ مجبور مطلق، بلکہ اسباب و اثرات کے تحت معین ہے۔ یعنی انسانی افعال، اندرونی اور خارجی عوامل سے معین ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر انسانی اندرون ارادہ خارجی محرکات سے اپنا تعین حاصل کرتا ہے جبکہ یہ خارجی محرکات اس کائنات میں جاری و ساری مشیت الہی کے منظم مضبوطوں کے پابند ہیں اور یہی درحقیقت تقدیر کا تعین ہے۔ اللہ کو ان تمام علل و معلولات کا کامل علم ہے اور یہ اللہ کا علم ہی ان اسباب و تاثیرات یا علل و معلولات کے وجود کا ذریعہ ہے۔ (۳۵)

انسان میں خیر و شر دونوں کی صلاحیت ہے لیکن خیر کا پہلو غالب ہے اور انسانوں کی اکثریت خیر اور بھلائی کی نمائندہ ہے، اس لئے کہ اللہ نے انسان کو اصلاً خیر ہی پر پیدا کیا ہے اور جو کچھ شر اور برائی کا پہلو نظر آتا ہے وہ بھی درحقیقت خیر کی صلاحیت کو چمکانے اور نمایاں کرنے کے لئے ہے۔ انسان کے اندر خیر کی مثل آگ کی سی ہے کہ جس میں بہت سے فائدے ہیں لیکن اگر انسان اس کے سلسلے میں غیر محتاط ہے اور اس کے نقصانات سے بچنے کی کوشش نہیں کرتا تو وہ نہایت ضرر رساں بھی ہے۔ اللہ کے ہاں خیر و شر کے معاملے میں پورا انصاف ہے اس لئے کہ وہ کامل طور پر منصف و عادل ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے اور جیسا کہ اس کے اس نظام کائنات سے نمایاں ہے۔ ابن رشد کا یہ تصور رجائیت پر مبنی اور عالم میں انسانی خیر و فلاح میں معاون ہے۔ (۳۶)

تمام مذاہب حشر کے قائل ہیں۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ اس میں ہے کہ حشر اجسام و اجساد کا ہو گا یا ارواح کا،

جسمانی ہو گا یا روحانی؟ حشر روحانی سے مراد ہے روح کی بقا اور اعمال کے لحاظ سے اس کی جزا و سزا۔ لیکن عامۃ الناس روح کی ادیت کو سمجھنے سے قاصر ہیں اس لئے حسی طور پر ان کے لئے حشر اجساد کا تصویری موزاں ہے۔ (۳۷)

۱۰۔ ابن عربی: (۶۳۸ - ۵۱۰ھ، ۱۲۳۰ - ۱۱۶۵ء)

شیخ محی الدین ابن العربی، جو مشرقی اسلامی دنیا میں ابن عربی یا شیخ اکبر کے نام سے معروف ہے۔ تاریخ اسلامی کی ایک عجیب و غریب شخصیت ہے جس کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ اس کی مخالفت زیادہ ہوئی ہے یا حمایت۔ یہی صورت ان کے فکر و فلسفے اور کتب و رسائل کی ہے کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ اس میں ابہام زیادہ ہے یا وضوح۔ وہ فلسفے سے عبارت ہیں یا تصوف سے، ان کو شیخ اکبر سے لے کر کافر و زندقہ تک کے القاب ملے۔ (۱) مگر بایں ہمسہ ابن عربی کے اثرات تاریخ اسلامی میں عربی کے بعد وسیع ترین کہے جاسکتے ہیں۔ نام عربی نے فلسفے کی تردید کر کے تصوف کی بنیادیں مستحکم کیں۔ ابن عربی نے اس پر فلسفہ تصوف کی وسیع عمارت کھڑی کر دی جس کو ابن تیمیہ کی شدید تنقید بھی اپنی جگہ سے نہ ہل سکی۔ پانچ صدیوں تک وحدۃ الوجود کا صوفی فلسفہ، حمایت و مخالفت دونوں راستوں سے گزر کے اسلامی دنیا میں پھیل گیا اور شائع ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ وحدۃ الشہود کے صوفی فلسفے کی صورت میں ایک مقابل فلسفہ سامنے آ گیا۔ اس سے تصوف کی بنیادیں تو مزید مستحکم ہو گئیں تاہم وحدۃ الوجودی فلسفے کی اشاعت و اثرات میں واضح کمی آ گئی۔ (۲)

ابن عربی کے سوانحی احوال خود ان کی اپنی کتب میں ملتے ہیں اور دوسروں نے بھی جمع کئے ہیں لیکن ان کی تعصبات میں اکثر مناقض بیانات ملتے ہیں۔ اور اسی طرح کی مشکلات پیش آتی ہیں جیسی ان کے خیالات کی پیچیدگی و تعارضات میں پیش آتی ہیں۔ وہ جنوبی اسپین کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے۔ سلاطین عرب اور مشہور قبیلہ طئے سے تعلق تھا۔ اس لئے بعض لوگوں — خصوصاً مغربی علماء — کا یہ خیال صحیح نہیں کہ تصوف صرف فارسی یا عجمی دہس کا ورثہ ہے۔ (۳)

ان کا خاندان اپنی نیکی اور تقویٰ کے لئے معروف تھا۔ تصوف میں ان کے باپ اور چچا ایک حد تک شہرت بھی رکھتے تھے۔ ابن عربی کی تعلیم ابتدا ہی سے شہر اشبیلیہ میں اپنے بڑوں کے ذریعے ہوئی۔ اعلیٰ تعلیم میں ابو بکر بن خلف ابن زرقون، ابی محمد عبدالحق الاشبیلی جیسے نامور اساتذہ سے تلمذ کا موقع ملا، اور تصوف میں یوسف بن خلف الہمدانی سے استفادہ کیا جو شیخ ابومدین اور شیخ صالح العدوی کے شاگرد خاص تھے۔ اشبیلیہ میں ابن عربی نے تیس سال گزارے۔ اس دوران میں اسلامی اندلس کے طویل و عرض میں سفر کئے اور علماء اور صلحاء سے ملاقاتیں کیں اور روابط رکھے۔ لڑکیوں میں قرطبہ بھی گئے اور ابن رشد سے بھی ملاقات ہوئی جو اس وقت قرطبہ کے قاضی تھے۔ (۴) ۱۱۹۳ء میں مراکش پہنچے یہاں یعقوب ابن یوسف بن عبدالمومن حکمران مغرب و اندلس کا دربار تھا۔ پھر فاس میں کچھ وقت گزارا، لیکن اہل اندلس اور مغرب مالکی مسلک میں تشدد اور غلو رکھتے تھے۔ (۵) چنانچہ وہاں کے علماء اور حکمران ابن عربی جیسے علماء کو شک کی نظر سے دیکھتے تھے جو ایک مالکی اور اشعری نظام کے پابند نہیں تھے۔ دوسرے وسیع اثرات رکھتے تھے۔ (۶) چنانچہ ابن عربی نے مشرقی اسلامی ممالک کا رخ کیا۔ جہاں سیاسی اور علمی لحاظ سے ماحول نسبتاً بہتر اور پرسکون تھا۔ اگرچہ ہر جگہ ایسا نہیں تھا، مثلاً مصر میں ابن عربی کو ایذا رسانی کے خوف ہی نے اسے وہاں سے بھاگنے پر مجبور کیا۔ (۷) حج و زیارت سے نمٹ کر انہوں نے بلاد اسلامیہ میں طویل طویل اسفار کئے جس کے دوران اپنے عہد کے علماء و صوفیہ سے

ملاقاتیں کیں۔ ہر دو شلم اور مکہ مکرمہ میں حدیث کی مزید تحصیل کی اور مختلف شہروں، بغداد حلب وغیرہ میں وقتی قیام کے بعد آخر دمشق میں آکر مقیم ہو گئے۔ ابن عربی نے بقیہ زندگی یہیں گزاری۔ ۱۲۴۰ء میں ان کی وفات ہو گئی اور کوہ قاسیون کے ایک ٹچی قبرستان میں مدفون ہوئے۔ (۸)

ابن عربی زبردست مصنفین میں سے تھے۔ ان کی ایک سو چالیس چھوٹی بڑی تصنیفات آج موجود ہیں جن میں ۴۰ جنس مختصر ہیں تو بعض دیگر فتوحات مکہ کی طرح ضخیم بھی ہیں۔ ان کی تصنیفات کی صحیح تعداد کا اندازہ ہی لگایا جاسکتا ہے۔ مگر شمرانی کے مطابق ان کی تعداد چار سو ہے۔ مولانا جامی نے اس تعداد میں مزید سو کا اضافہ کیا ہے، یہ بظاہر مبالغہ آمیز بیانات ہیں۔ محمد رجب حلوی نے رسائل و کتب کی مجموعی تعداد ۲۸۴ بتائی ہے۔ خود شیخ ابن عربی نے ایک یادداشت میں وفات سے چھ سال قبل اپنی تصانیف کی کل تعداد مع عنوانات کے ۲۵۱ لکھی ہے۔ (۹)

اگرچہ ابن عربی کی تمام تر شہرت صوفیت اور صوفیانہ تصنیفات پر مبنی ہے لیکن انہوں نے تقریباً ہر اسلامی موضوع پر لکھا ہے۔ تفسیر، حدیث، سیرت، فلسفہ، ادب، شعر حتیٰ کہ علوم طبیعیہ پر بھی۔ مگر ساتھ ہی ہر قسم کی تحریروں اور موضوعات میں ان کا نقطہ نگاہ صوفیانہ ہی رہتا ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی تحریرات میں اکثر غموض و ابہام آ جاتا ہے اور اس سے فہم کی مشکلات پیدا ہو جاتی ہیں۔ (۱۰) ان کی ابتدائی تصنیفات میں جو اکثر مجرد موضوعات اور مختصر رسائل کی صورت میں ہیں، ان کے کسی مخصوص فلسفے کا سراغ نہیں ملتا، لیکن ان کی بڑی تصنیفات جو بیشتر اندلس چھوڑنے کے بعد اور خاص طور پر مکہ مکرمہ اور دمشق میں لکھی گئیں، واضح طور پر ایک مخصوص فلسفے کی آئینہ دار ہیں۔ ان میں اہم ترین فتوحات مکہ اور فصوص الحکم ہیں۔ مگر ابن عربی کا یہ نظام فلسفہ ان کتب یا دیگر کتابوں میں کسی منظم اور مدون شکل میں نہیں ملتا۔ بلکہ منتشر اور پراگندہ صورت میں ہے۔ اس کا احساس خود شیخ کو بھی ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ انہوں نے دانستہ یہ صورت پسند کی ہے اور یہ پراگندہ بیانی سوچ سمجھ کر اپنی تصانیف میں برتی ہے تاکہ ایک ”ذہین اور طباع قاری خود اس نظام فلسفہ کے منتشر اصولوں کو شناخت کرے اور دوسرے اصولوں سے ان کا فرق و امتیاز محسوس کرے، اس لئے کہ وحدۃ الوجود ہی آخری سچائی ہے۔ (۱۱) اور اس کے آگے اور کوئی صداقت نہیں۔“

وحدۃ الوجود کا یہ فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے باوجود اس فلسفے کے اجزا یا اصطلاحات خاص صوفیانہ نہیں ہیں۔ ابن عربی کے سامنے نہ صرف صوفیہ اور متکلمین کے تمام علوم تھے بلکہ تمام اسلامی علوم اور اس کے ساتھ ساتھ فلاسفہ یونان اور فلاسفہ اسلام کے علوم بھی تھے۔ ان سب پر مستزاد ان کا علمی استحضار تھا غرض انہوں نے اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے کی تعبیر یا تعبیر میں وسیع طور پر ان تمام علوم اور ان کی مصطلحات سے فائدہ اٹھایا لیکن ان مستعار اصطلاحات کے معانی کا تعین اس طرح کیا کہ وہ اپنے قدیم معنی سے علیحدہ خود ان کے صوفیانہ فکر کی آئینہ دار بن گئیں۔ ان اصطلاحی الفاظ کو شیخ ابن عربی نے افلاطون، ارسطو، رواقیوں نیز نوافلاطونیوں سے بے تکلفانہ اسی طرح اخذ کیا جس طرح انہوں نے صوفیہ، متکلمین اور قرآن مجید سے اپنے مقصد کے لئے اصطلاحات اخذ کیں اور ان کو خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔ (۱۲)

یہ صحیح ہے کہ ابن عربی نے قرآن و حدیث کی باطنی تعبیرات کیں اور ان کو اپنے وحدۃ الوجودی فلسفے یا صوفیانہ فکر کے ساتھ تطبیق دی۔ لیکن اس فکر یا کوشش میں یہ جذبہ کہیں نظر نہیں آتا کہ وہ اسلامی عقائد میں کوئی تبدیلی لانا

چاہتے تھے یا اسلامی اعمال کو بدلنا چاہتے تھے۔ اس سب کے برخلاف ان کی وسیع معنی میں توحید اور معنویانہ طرز فکر، توحید اسلامی کے نظریے کو اور زیادہ مستحکم اور وسیع تر معنی میں دیکھا اور دہرایا چاہتے تھے۔ انہیں اس کائنات کے ہر درجے اور ہر پہلو میں توحید کی شہادتوں کا کھراک ہوا۔ مظاہر فطرت یا اس کائنات نو یک قائم بالذات اور مستقل وجود تسلیم کرنے میں بھی ان کے توحیدی ذہن کو اشکال تھا اور وجود اسی کے مقابل مخلوقات کا وجود بھی ان کے قافی الوجودانیت صوفی ذہن کو گوارا نہ ہوا۔ اس لئے توحید اویسی سے آگے بڑھ کر انہوں نے توحید وجود کو اپنی منبر بنھ لیا۔

مگر اس کے باوجود تاریخ اسلامی میں ابن عربی سے بڑھ کر کوئی متنازع شخصیت نہیں ہے جس کے عقائد کی خوبی یا خرابی اور اسلامیت یا غیر اسلامیت پر اتنی طویل اور شدید بحثیں ہوئی ہوں۔ سب سے پہلے جمال الدین ابن اخبلا نے یمن سے اس باب کو وسعت دی اور ایک تحریر کے ذریعے عالم اسلام کے علماء کو متوجہ کیا کہ وہ اس بارے میں اپنی رائے ظاہر کریں۔ الخطیب نے ابن عربی کے خیالات کو طحطاہ اور علماء جمہور کے خلاف قرار دیا۔ جواب میں مخالفت و حمایت کا جو رد عمل سامنے آیا وہ بہت غیر معمولی تھا۔ (۱۳) حمایت میں جو آوازیں اٹھیں یا غریزے سامنے آئیں ان میں فیروز آبادی، سراج الدین الحزری، السراج البلقینی، جلال الدین سیوطی، قطب الدین الحوی، فخر الدین رازی جیسے بہت سے علماء و مشاہیر کے نام ملتے ہیں۔ یہ تمام لوگ ابن عربی کو بلند ترین مقام دیتے ہیں جو شیخ صید بغدادی سے بلند تر ہے۔ (۱۴)

ابن عربی کی مخالفت ۱۴ویں اور ۱۵ویں صدی عیسوی میں شدید ہو گئی۔ مگر انہیں میں اہم ترین علامہ ابن تیمیہ تھے جو درحقیقت تصوف ہی کے سخت مخالف تھے۔ انہوں نے ابن عربی کو نظریہ حول کے قائلین کی صف میں جگہ دی اور شیعوں اور عیسائیوں سے بدتر قرار دیا۔ مگر اس کے باوجود ان کی نگاہ میں وہ ابن سہیم، حلاج، تلمسانی اور ابن فرید سے بہر حال بہتر تھے کیونکہ ان کا وحدۃ الوجود کا نظریہ اگر عین اسلامی نہیں تھا تو اسلامی توحید سے قریب تر ضرور تھا۔ (۱۵) لیکن ابن عربی کے بدترین دشمنوں میں سب سے نمایاں نام برہان الدین ابراہیم البقائی کا ہے جنہوں نے ابن عربی کے اصول و فلسفے کی شدید مخالفت، تردید اور مذمت میں دو مکمل کتابیں لکھیں جن میں ابن عربی کے کردار پر بھی سخت حملے کئے۔ ان کو زہد اور رہباں کے بھیس میں حکار اور منافق قرار دیا جن کا اصل مقصد اہل اسلام کے عقائد میں فساد پیدا کرنا ہے۔ (۱۶) دوسری طرف بلقینی جیسے علماء ہیں جو ابن عربی کے خلاف ایک لفظ نہیں سننا چاہتے اور ان کے فکر و فلسفے کو باطنی سمندر سے چپے ہوئے حقائق اور صداقتوں کا خزانہ قرار دیتے ہیں۔ (۱۷) نیز فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور تحزلات جیسی تصنیفات کے بارے میں بلقینی کا خیال ہے کہ ان کے دقائق مصنف کے ہم رتبہ علماء ہی کے لئے قابل فہم ہیں اور ان کی تصنیفات کو عموماً ٹھیک طور پر سمجھا نہیں گیا ہے۔ ابن عربی کی عظمت و صداقت کی ایک واضح ترین دلیل یہ ہے کہ انہوں نے خود بھی قبحر علماء اور تصوف کے عامل سالکین کے لئے اپنی تصانیف کا مطالعہ جائز قرار دیا۔ عوام، علم سے بے خبر اور تصوف سے نااہل لوگوں کے لئے ان کا مطالعہ تک حرام سمجھا اور ان کو دور رہنے کی تاکید کی۔

یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے اس لئے کہ شیخ اکبر (جو بلا شرکت غیرے ابن عربی کا خطاب ہے) کے خلاف جتنی باتیں کہی گئی ہیں ان میں اہم ترین غلط فہمی یہ ہے کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے اور اللہ کی فعلیت کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا۔ یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو پھر اللہ کس کو، جو بخشنے کا اور کس

کو تخلیق کے خلعت سے نودے گا۔ لیکن ملامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود یہ تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظام فکر میں متجلی اور تجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ یکتا و یگانہ جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے باہم ممتاز ہیں۔ اس امتیاز کے نتیجے میں ایک حد تک شریعت کے قوانین اور دینی و اخلاقی اصولوں کی بقا کی گنجائش نکلتی ہے اور اس لحاظ سے ابن عربی کا نظام فکر اسلامی سے بہت دور نہیں ہے۔ (۱۸)

ابن عربی کے دنیوی فلسفے کے سلسلے میں یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ یہ کوئی مادی نقطہ نظر نہیں ہے بلکہ صوفیانہ فکر کا حامل ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا حقیقت عظمیٰ (الحق اللہ) کا صرف ایک جز یا حصہ ہے جو اصل و معدوم کشف ہے اور اس معنی میں یہ مظہر و جہ والہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا۔ دوسرے لفظوں میں یہ دنیا جسے ہم موجودات اور کائنات کہتے ہیں ایک طرح سے ہے وجود ہے، اس لئے کہ ذات الہی سے ہٹ کر اس کا اپنا مستقل کوئی وجود یا معنی نہیں۔ یہ درحقیقت کائنات نہیں بلکہ "دعائیات" ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک اور ابدی ہے اور اس کو تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ یہی پیکل کل ہے اور یہی حقیقت اعلیٰ ہے خود ابن عربی کے الفاظ میں "تمام عظمت اسی کی ہے جس نے ہر شے کو پیدا کیا ہے جبکہ ہر شے کا میں (جوہر) وہ خود ہی ہے"۔ یا ایک دوسرے موقع پر شیخ کے الفاظ یہ ہیں، "اپنی خلوت کی بنا اس پر قائم کر دو کہ اللہ کی وحدانیت مطلق ہے جس میں کسی شے کا شائبہ بھی نہیں ہے خواہ جلی ہو خواہ خفی نیز یہ کہ تمام سباب اور وسائل سے — جزوی ہوں یا کلی — مکمل انکار بھی ضروری ہے، اس لئے کہ اگر اس کا مل توحید سے کسی درجے میں بھی تم محروم ہوے تو تم شرک سے بچ نہیں سکو گے"۔ (۱۹)

گویا اللہ کی حضوری میں اس کے سوا نظر میں کچھ نہ رہے تہا وہی ہو۔ اس کے سوا ہر شے بے حقیقت ہو اور ہر شے میں صرف اسی کے وجود کا ادراک ہو۔ اسلام میں عقیدہ توحید پر جتنا زور دیا گیا ہے وہ تمام مذاہب میں ممتاز و منفرد ہے۔ عقیدہ توحید کی بنیاد مذہبی ہونے کے علاوہ عقلی اور فلسفیانہ بھی ہے۔ یہ توحید الوہیت ہے (کوئی معبود نہیں ہے سوائے اللہ کے)۔ توحید الوہیت کے بعد توحید وجودیت ہی اگلی منزل ہو سکتی ہے۔ اس حد تک یہ طبعی سی بات ہے، تاہم یہ کوئی منطقی بات نہیں ہے اور اگر منطقی نہیں تو عقیدہ وحدۃ الوجود تصوف ہی کے دامن نگاہ کی منزل بن سکتا تھا جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی موجود نہیں ہے سوائے اللہ کے۔ (۲۰) چنانچہ ابن عربی کے صوفیانہ فلسفے میں اسلام کے عقیدہ توحید کو اول تا آخر ذات الہی میں توحید وجود کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے۔ توحید الوہیت اور توحید وجودیت میں ظاہری معنی میں یکسانیت نظر آتی ہے۔ تاہم دونوں کی استدلالی بنیاد میں نمایاں اختلاف ہے۔ اول الذکر کا منبع عقیدہ دین یا کلامی یا منطقی استدلال ہے۔ جبکہ موخر الذکر کا منبع ایک صوفی ذہن کی اتحادی کیفیت ہے۔ یہی وجدانی کیفیت اتحاد جنید بغدادی اور بایزید بسطامی جیسے قدیم صوفیوں کے ہاں بھی ملتی ہے مگر وہ اتحاد وجود نہیں بلکہ اتحاد شہود کی کیفیت ہے۔ اس کے علاوہ ان بزرگوں نے اپنے اس وجدانی فکر کو کوئی فلسفیانہ شکل دینے کی کوشش بھی نہیں کی اور یہ فکر ایک رجحان سے آگے نہ بڑھ سکی۔ (۲۱)

تاہم اس سے یہ سمجھنا صحیح نہ ہو گا کہ ابن عربی خالق اور مخلوق کے درمیان فرق نہیں کرتے یا وحدت کے ساتھ کثرت کو تسلیم نہیں کرتے۔ ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری اتحاد ہے اور اس لحاظ سے وہ ایک مطلق وحدت ہے جسے نہ تقسیم کیا جاسکتا ہے اور نہ معین کیا جاسکتا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابن عربی اس وحدت مطلقہ میں خالق و مخلوق کا امتیاز نہیں کرتے؟ ان کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ممکن ہوتا ہے۔ یعنی اس مطلق وحدت کا دوسرا پہلو اس

کی صفات ہیں جن سے حق اور خلق کا تمایز سامنے آتا ہے۔ انہی اندرونی ماحول کی حیثیت سے موجود حقیقی تمام زمانی اور مکانی نسبتوں سے ماوراء ہے۔ حسی اور عقلی طور پر وہ انسانی علم کی پہنچ سے برتر ہے۔ اس لئے کہ حواس "در عقل سے ہم" کا تعین کرتے ہیں جو ہمیں معلوم ہے اور یہ تعین دراصل ایک طرح کی حد بندی ہے جو مطلق کی فطرت کے معارضت سے۔ اور اسے غفلوں میں مطلق کہتے ہیں اس کو ہیں جس کی تحدید نہ کی جاسکے درحقیقت مشفقہ قویہ مطلق سے بڑا ہر مطلق ہے۔ (۲۲) فکر التکرات۔

یہ تحقیقت کا احدالی پہلو ہے یعنی الحق، جس کے قریب نہ حواس کا گزربے۔ عقل کی پہنچ۔ لیکن دوسری طرف اس کا صفاتی پہلو ہے جو الحق کے اسائے حسی یا صفات سے نمایاں ہے۔ یہ اس وحدت مطلقہ کی دو حقیقت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ چنانچہ ہم اپنی اور اس عالم مظہر کی عمومی معرفت کی رو سے حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ ہمارا علم درحقیقت علم صفات یعنی علم اسماء حسی ہے اور یہ مظاہر سے تعلق رکھتا ہے۔ ہم خود بھی انہیں مظاہر میں سے ایک مظہر ہیں۔ چنانچہ ہمارا علم اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو یعنی الحق (لہ) کی صفات کا علم ہے۔ دوسری طرف ہمارا جو ہر ذات بھی اسی وحدت مطلقہ کا جو ہر ذات ہے لیکن یہ اس کا اندرونی پہلو ہے۔ دوسرے غلط میں اس وحدت مطلقہ کے خارجی پہلو۔ یعنی صفات الہی۔ کای دوسرا نام عالم کثرت ہے جس میں ہم خود بھی شامل ہیں۔ ابن عربی کے الفاظ میں "ہم ہی تو وہ اسماء ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے"۔ (۲۳) اسی لئے اگر یوں کہا جائے تو جاہل کہ حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی ہے۔ ابدی ہے اور عارضی بھی ہے، ماورائی ہے اور طبیعی بھی ہے۔

اسی وحدت مطلقہ میں یہ سارا عالم تضادات سلایا ہوا ہے۔ شیخ ابو سعید خراز (م ۷۷۷ھ، ۸۹۰ء) نے بھی اس وحدت کو بہت پہلے محسوس کیا تھا اور کہا تھا کہ اللہ کی معرفت تب ہی حاصل ہو سکتی ہے جب ان تمام تضادات میں اتحاد قائم کر دیا جائے جو بطور صفات اس سے نسبت رکھتے ہیں۔ فصوص الحکم میں شیخ کبر کہتے ہیں "اسی کو اول کہا جاتا ہے اور اسی کو آخر، وہی باطن ہے اور وہی ظاہر۔ وہی جو ہر ہے ہر شے کا۔ حوالہ عیاں ہو خواہ پوشیدہ۔ جب باطن کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو ظاہر کہتا ہے کہ میں موجود ہوں اور جب ظاہر کہتا ہے کہ میں نہیں ہوں تو باطن کہتا ہے کہ میں موجود ہوں۔ غرض تمام تضادات کا حال یہی ہے۔ شکلم ایک ہے اور وہ سامع سے مختلف نہیں ہے"۔ (۲۴) ابن عربی کا کلام ایک ایسے انداز میں آگے بڑھتا ہے جس کا کوئی اول ہے۔ آخر۔ اس لئے کہ وہ حقیقت کو ایک دائرہ کی طرح گماں کرتے ہیں۔ اس دائرے کے مرکز کو نظر میں رکھتے ہیں۔ ہر نقطے کو ایک لحاظ سے ہم مرکز کے مساوی کہہ سکتے ہیں جبکہ دوسرے لحاظ سے وہ اس سے مختلف بھی ہے۔ ابن عربی کی تحریرات انہیں نفسی تضادات سے عبارت ہیں۔ (۲۵) جن کے اتحاد میں وہ ایک وحدت عظمی کا ادراک کرتے ہیں جو وحدت وجود ہے۔ اس کا جو ہر ذات ماورائی ہے یعنی انسانی ادراک سے بالا ہے مگر اس کا خارجی یا دوسرا رخ یہ مظاہر عالم یا یہ انفس و آفاق ہیں۔

یوں تو ابن عربی الہیات میں خالص صوفی ہیں اور فلاسفہ یا متکلمین کے مسائل سے بہت دور ہیں تاہم بعض موقعوں پر خصوصاً اللہ اور موجودات کے باہمی رشتے کے مباحث میں فلاسفہ کے بہت قریب آ جاتے ہیں۔ فلسفیانہ اور کلامی نظریات مثلاً وجود ذاتی کا اثرائتی نظریہ یا مثالیات کا اللاطونی نظریہ یا جوہر و اعراض کا کلامی نظریہ۔ ان کے وحدۃ الوجودی صوفی فلسفے میں صاف نظر آتے ہیں۔ ابن عربی کے مطابق کائنات کے تمام مظاہر وجود میں آنے سے پہلے

امکانیات کے طور پر آغوش الہی میں موجود تھے۔ (۲۶) یعنی ذہن الہی میں ان کی صورت مستقبل کے خیالات کی تھی۔ ابن عربی ان کو اعیان ثابتہ یعنی پیش آئند اشیاء کی معینہ شکل کا نام دیتے ہیں جو اللہ کے سامنے روشن تھیں۔ اس لئے کہ یہ خود اس کے جوہر ذات کی شکلیں تھیں۔ یہ خود آگہی کی ایک حالت ہے یا خود شناسی کی یک کیفیت جس میں تمام استقبالی اشیاء اپنی مثال صورتوں میں اللہ کے سامنے ہیں۔ بالفاظ دیگر وجوہ سے پہلے تمام اشیاء اور مظاہر اللہ کے ذہن میں معقولات کے طور پر سے اور دوسری طرف جوہری حیثیت سے یہ عیان ثابتہ جوہر الہی کے مختلف پہلوؤں کے طور پر تھے۔ عیان ثابتہ کی معقولاتی شکل کو ابن عربی ماہیت سے تعبیر کرتے ہیں اور جوہری شکل کو طوالت (فطرت - جوہر) سے۔ وہ انہیں وجود سے خالی اس لئے کہتے ہیں کہ اولاً تو وہ ابھی کوئی خارجی وجود نہیں رکھتیں اور ثانیاً وہ ذات الہی سے الگ کوئی وجود نہیں ہیں بلکہ درحقیقت اعیان ثابتہ خارجی یا پیش آئند اشیاء کے اسباب ہیں۔ جب یہ اعیان یا امکانیات وقوعی شکل اختیار کرتی ہیں تو ہم اسے خارجی دنیا کہتے ہیں۔ مگر بایں ہمہ ان کا وجود کوئی حقیقی وجود نہیں ہے اور نہ یہ وجود میں آنے کا عمل زمان و مکان سے تعلق رکھتا ہے بلکہ یہ ایک ازلی اور ابدی عمل ہے۔ (۲۷)

مظاہر عالم کی کثرتوں اور ان کے جوہری اتحاد کے باہمی رشتے کو بیان کرنے کے لئے ابن عربی نے متعدد تمثیلات کو استعمال کیا ہے۔ ان کے مطابق ذات حق اپنے کو اسی طرح ان مظاہر میں ظاہر کرتی ہے جس طرح کوئی شے مختلف آئینوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ آئینے اپنی مقدرت و صلاحیت کے مطابق عکس نمائی کرتے ہیں۔ یا یہ وجود حق روشنی کا ایک ایسا منبع ہے جہاں سے لامحدود اقسام اور تعداد کی روشنیاں پھوٹ رہی ہیں، یا یہ ایک ایسا جوہر ہے جو تمام موجودات کی اشکال میں سریت کئے ہوئے ہے۔ یا یہ ذات حق ایک ایسا بحر بیکراں ہے جس کی سطح پر ہم دوائی طور پر بے شمار لہریں ابھرتی اور ڈوبتی دیکھتے ہیں۔ موجودات کا یہ سلسلہ تجدید خلق کا ایک ابدی عمل ہے جو درحقیقت اظہار ذات حق ہے یہ ذات حق ہی اصل وجود ہے اور تمام مظاہر و موجودات اسی کا ایک سایہ ہیں جو خود اسی میں نمایاں ہے۔ (۲۸)

لیکن ان تمثیلات میں وجود کی شہوت یا دو گوندہ ہونے کا احساس ہوتا ہے جو ابن عربی کے وحدت الوجودی نظریے کے قطعی مخالف ہے لیکن ابن عربی کے مطابق کثرتوں ہی کی طرح وجود کی یہ شہوت بھی محض فریب نظر ہے اور صرف اس لئے ہے کہ ہم اشیاء کی جوہری وحدت کا ادراک نہیں کر پاتے۔ یعنی وجودی اعتبار سے حقیقت صرف ایک ہے، لیکن ادراک کے اعتبار سے اس کے دو پہلو ہیں۔ اولاً وہ جوہری حقیقت جو عالم اشیاء سے برتر و بالا ہے ثانیاً اس حقیقت واحدہ کی ذاتیات کا وہ تعدد جو ہماری حسی تفہیم یا عقل ادراک میں نمایاں ہوتا ہے۔ ہماری محدود حیثیت اور تعقل کی حد تک ہر آن مظاہر کثرت ایک انقلاب و تبدیلی سے دوچار ہیں اسی کو ہم تخلیق کہتے ہیں مگر درحقیقت یہ اس جوہر واحد کا اظہار ذات ہے جوہر تبدیلی سے ماوراء ہے اور جیسے ہم ذات حق یا اللہ کہتے ہیں۔ (۲۹)

ابن عربی کے نظام فکر میں ذات الہی انسانی فہم و عقل سے برتر ترسیل و ابلاغ سے بالا اور تصور و تخیل سے ماوراء ہے۔ مگر وہ ذات حق عقیدے، محبت اور عبادت کا محور ہے اور ابن عربی کا تصور الوہیت اس معنی میں اسلامی عقیدہ توحید کے ہم معنی اور ہم رنگ ہے۔ (۳۰) اس ذات حق کو کسی خاص شکل میں محدود کرنا، جیسا کہ مسیحیوں نے تثلیث کی صورت میں کیا ہے۔ سراسر کفر و شرک ہے۔ یہاں یہ سوال اٹھتا ہے کہ جب ابن عربی ہر شے میں ذات حق کو نمایاں دیکھتے ہیں تو پھر جس شکل میں بھی اس کی پرستش اور عبادت کی جائے وہ صرف اسی کی عبادت ہوگی۔ (۳۱) دوسرے لفظوں میں ابن عربی

لا محمد وشرک کا دروازہ کھول رہے ہیں کہ ہر راستہ آخر کار راہِ خدا سے جا کر مل جاتا ہے، یہاں تک کہ بتوں اور پتھروں کی پرستش کا بھی اس فلسفے کی راہ سے جوڑ نکلتا ہے۔

لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ بات تو یہ یاد رکھنے کی ہے کہ ابن عربی کا وحدت الوجودی فلسفہ صوفیانہ فکر سے تعلق رکھتا ہے جس کی بنیادیں عقل و منطق پر نہیں بلکہ عشق و وجدان پر قائم ہوتی ہیں۔ اس نئے منطقی نتیجے کے طور پر یہ سمجھ لیتا کہ وہ شرک و بت پرستی کا دروازہ کھول رہے ہیں، صحیح نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ ابن عربی ذات حق کے سوا ہر شے کو اصل سے موجود ہی نہیں سمجھتے۔ ان کے فلسفے کے مطابق تمام موجودات کا عدم ہیں۔ (۳۲) اس لئے جو اشیاء اصلاً وجود ہی سے خالی ہیں وہ قابل پرستش کیسے ہو سکتی ہیں۔ ان کے ہاں وجود حق یعنی اللہ کو ماننے کے معنی ہی یہ ہیں کہ باقی ہر شے کو بے وجود سمجھا جائے اس لئے کہ وجود صرف ایک ہے اور اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ کوئی محسوس ہستی یا شے نہیں ہے بلکہ وہ خود کو عارف کے دل میں ظاہر کرتا ہے اور وہیں اس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔

اس بحث سے یہ بات بھی کھل جاتی ہے کہ ابن عربی کا نظریہ الوہیت دراصل صوفیانہ نظریہ ہے، عقل و منطق پر جنی خالص فلسفہ نہیں ہے اور اس کی تہ میں وسیع تر عشق الہی کا جذبہ پوشیدہ ہے۔ خود تصوف کی آخری منزل بھی یہی عشق و محبت ہے۔ خاص طور پر ابن عربی کے ہاں۔ عبادت و عقیدت میں بھی اگر غور کیا جائے تو یہی محبت و عشق کا فرما نظر آتا ہے۔ یہی وہ قوت ہے جو تمام موجودات کو باہم مربوط کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر محبت کو اگر کافاتی معنی میں دیکھا جائے تو اسی کو عبادت کا نام دے دیا جاتا ہے۔ چنانچہ مولیٰ جب اللہ (محبوب) کا جلوہ ہر شے میں دیکھتا ہے تو ہر شے اسے محبوب ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ذات حق جو عبادت کا محور ہے، اس کا مقام انسان کا دل ہے جہاں وہ حقیقی محبت کا اعلیٰ ترین اور اصلی مقصود ہے۔ وہ فلاسفہ کی عت اولیٰ یا معتزلہ کا مالورائی وجود نہیں بلکہ وہ اپنے بندوں کے دل میں رہتا ہے اور ان کی شاہرگ سے بھی زیادہ ان کے قریب ہے۔ (۳۳)

تلخیص و تجزیہ الکندی:

منطقی اصول سے ارسطو اور معتزلہ کی طرح واجب الوجود کی وحدت اور بساطت کا قائل تھا۔ عقل کو علم کا تنها ذریعہ نہیں سمجھتا تھا مگر اسے مذہب سے ہم آہنگ کرنا چاہتا تھا۔
اللہ تعالیٰ کی ذات بسیطہ ہے۔ ناقابل تحلیل ہے، ناقابل تقسیم ہے، ناقابل ترکیب ہے، موجودات سے علیحدہ ہے، وہ تمام کائنات کا محرک اصلی ہے، وہ وحدت مطلقہ ہے اور وحدت کے سوا کچھ نہیں۔ اس کے سوا ہر ایک میں تعدد ہے۔ (وجود باری تعالیٰ کے براہین کا انحصار علیہ پر ہے اور آخری علت یا علل العلل وہ خود ہے وہی موثر حقیقی ہے۔ ہر شے مرکب اور مناسی ہے لیکن اللہ بسیط اور غیر مناسی ہے اس لئے صرف وہی اولیٰ اور ابدی ہے۔

زکریا رازی:

زبردست معقول کہ ہر فیصلہ عقل سے ضروری اور وہی ٹھیک ہے جو عقل کا فیصلہ ہو۔ حصول علم کے ہر غیر عقلی طریق فکر کا منکر ہے تاہم الہیات میں اس کی رائیں کمزور ہیں۔ اصلاً طبیعی فلسفی ہے۔

المہیات و طبیعیات میں پانچ اصولوں کا قائل اور یہ پانچوں اس کے نزدیک قدیم اور ابدی ہیں۔ خالق کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق، زمان مطلق، مگر اسکے ان اصولوں میں تضاد ہے، ایک طرف وہ انہیں ازلی ابدی کہتا ہے یعنی قدیم اور دوسری طرف اللہ کو خالق کل بھی کہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ حکیم مطلق ہے۔ زندگی اس سے اس طرح صادر ہے جیسے آفتاب سے روشنی۔ وہ خالق کل ہے، لیکن روح ادھر نکل ہے جس کا تجربہ رکھتی ہے چنانچہ وہ مادہ ہے، اس لئے روح کو اللہ نے عقل عطا کی جس سے وہ اپنے خالق و محبوب اصلی کو پہچانے۔ مادے سے جدا ہو کر ہی وہ سعادت ابدی سے حاصل ہو سکتی ہے۔

الفارابی:

اس کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب، اور کوئی صورت نہیں ہے۔ اسباب و علل کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا اس لئے ایک ایسی ہستی ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔ وہی اللہ کی ذات ہے جو ازلی ابدی ہے اور تغیر سے بری، کامل، کافی، عقل مطلق، خیر محض ہے، ہر دلیل سے مادہ، کیونکہ وہ خود ہر شے کی دلیل ہے۔ وجود اور حقیقت اس میں ایک ہو جاتے ہیں۔ اس میں تعدد کا گذر نہیں۔ وہ واحد، قدیم اور حقیقی وجود ہے۔ اس کی کوئی توصیف نہیں ہو سکتی کیونکہ سب کثرتیں اس کی ذات میں ایک ہو جاتی ہیں ذات بری کے سامنے ہمارے تصور کی وہی حالت ہے جو نور آفتاب کے سامنے ستاروں کی۔ فارابی نے کائنات کی تشریح نظریہ بیجاق و صدور سے کی۔

اللہ کی ذات سے ہمیشہ اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ اس کا علم ہے۔ سب سے اول عقل کل یا مجازی کل، صادر ہوئی پھر اس عقل سے عقل ثانی اسی طرح دس عقلوں نکلیں۔ دسویں عقل فعال ہے۔ ہر عقل سے تین چیزیں صادر ہوئیں۔ اہلی عقل، نفس اور صورت، آخری عقل، عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمران اور ارضی اجسام، نفوس اور صور کی خالق ہے۔ افلاک دس ہیں۔ سب سے نیچے تحت قمری فلک ہے، تمام افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں کیونکہ تمام موجودات میں ایک وحدت ہے جو ذات الہی کی وحدت کا عکس ہے۔ اس خوشنما ترتیب سے عدد الہی بھی نمایاں ہے۔

فارابی نے ارسطو کے قدیم عالم اور اسلام کے تخلیق عالم کے نظریوں کے درمیان عقول عشرہ اور بیجاق کے اصول سے مطابقت ثابت کی ہے۔ فارابی کے فلسفے کو جامع طور پر ابن سینا نے ترقی دی۔

ابن مسکویہ:

وجود باری تعالیٰ کا مسئلہ اسی وقت سہل ہو سکتا ہے جب ہم اپنے نفوس کو ان تمام لوہام سے پاک کر لیں جو خواہش سے ماخوذ ہیں۔ انسان کا نفس بسیط اور غیر جسمانی جو ہر ہے۔ وہ اپنے وجود، علم اور فعل کا پورا شعور رکھتا ہے۔ اسکے معقول جو ہر کو ہم اس سے پہچان سکتے ہیں کہ وہ متضاد اشیاء کا تصور بیک وقت کر سکتا ہے مثلاً سیاہ و سفید، روح کا یہ علم اور فعل، جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے بلکہ تمام عالم محسوس سے۔ روح کی عقلی وحدت خود اپنی ذات کے شعور — یعنی اپنے علم کے علم — میں سب سے زیادہ ظاہر ہے، جس میں خیالی، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب ایک ہو جاتے ہیں۔

تمام موجودات کا محرک اول اللہ تعالیٰ کی مشیت ہے۔ اللہ کی سب سے خاص صفات وحدانیت، ابدیت اور

لامایت ہیں۔ طویل بحث سے وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وجود الہی کے اثبات کا واحد طریقہ سلبی استدلال ہے۔ اللہ نے سب سے پہلے عقل کو پیدا کیا جو عقل فعل ہے ابدی اور کامل ہے، مگر ذات الہی کے مقابل غیر کامل ہے۔ اس کا صدور مسلسل ہے۔ اس سے روح افلاک پیدا ہوئی جو عقل کی طرح کامل بننا چاہتی ہے اس لئے کہ اس سے فروتر ہے۔ اس کمال کے لئے حرکت کی ضرورت ہے۔ نتیجے میں افلاک اور کمرات و اجسام پیدا ہوئے اور ہر ایک اپنے سے اعلیٰ کی تمنا رکھتا ہے۔ اسی سے یہ حرکت و گردش کا نظام ہے۔ ہمارے اجسام اور خالق عالم کے درمیان واسطوں کی طویل زنجیر ہے۔ اسی صدور سے کائنات میں نظم و ترتیب ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ اس صدور کو روک لے تو کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی۔ خالق عالم نے سب کچھ عدم محض سے پیدا کیا ہے۔

ابن سینا:

ابن سینا اپنے نظریہ وجود میں دیگر مسلم فلاسفہ سے الگ نہیں۔ مثلاً فارابی کی طرح وہ بھی اثباتی نظریہ رکھتا یعنی ذات الہی سے عقل اول، جس سے عقل ثانی اور فلک اول صادر ہوئے یہاں تک کہ درجہ بدرجہ دسویں عقل فعل صادر ہوئی جو تحت قمری فلک پر حکمراں ہے، وہی روح القدس ہے اور اجزائے عالم کو خبر دینے والی قوت ہے۔ اس نظریے سے یونانی ارسطاطیلیس، نوافلاطونی اور اسلامی نظریے میں توفیق پیدا ہوا۔ اس اثباتی نظریے کی بعض خامیوں کو ابن سینا نے ”ذات و وجود“ کی مشہور بحث سے دور کیا ہے کہ اللہ کی ہستی ہی وہ واحد ہستی ہے جو مطلقاً بسیط ہے جہاں ذات اور وجود دو عناصر نہیں بلکہ عنصر واحد ہے دونوں میں وہاں کوئی فرق نہیں اور دونوں کی حقیقت ایک ہے جبکہ بقیہ تمام موجودات کی دوہری فطرت ہے یعنی ذات الگ اور وجود الگ ہے۔

ابن سینا کے نزدیک تخلیق عالم ایک عقلی ضرورت ہے کیونکہ عالم کا نقشہ ذات باری میں ازسے موجود ہے۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات و کائنات کا علم مثالی اور اجمالی طور پر پہلے سے ہے نفوس اور صورتوں میں تعدد کی اصل مادہ ہے لیکن انفرادی وجود کی اصل مادہ نہیں اللہ کی ذات ہے جو وجود عطا کرنے وال ہے۔

ابن سینا کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ارسطو کے ذات الہی کی بساطت کے نظریے کی مشکلات دور کر لیں اور اسے قابل قبول بنادیا۔ دوسرے نظریہ بحق کو اسلامی عقیدہ تخلیق کے بالکل قریب کر دیا۔

غزالی:

لام غزالی نے فلسفے کی زبردست تردید کی۔ اگلی کتاب تہاذب اسی موضوع پر ہے، مگر یہ تردید نہ پورے فلسفے کی ہے ورنہ اسکے تمام علوم یا تمام مسائل کی۔ مگر عموماً سمجھ یہی جاتا ہے۔ علوم فلسفہ میں وہ ریاضی، منطق اور طبیعیات سے مطمئن ہیں مگر سیاست و اخلاق میں اسکے نزدیک، خاص طور پر انہیات میں حق و باطل مخلوط ہے اور فیصلہ مشکل۔ ان کی تردید کا تعلق بیشتر فلسفے کی انہیات سے ہے۔ جس مسئلوں کی تغلیط کی ہے جن میں تعین موجب کفر قرار دیئے اور بات موجب بدعت۔ اس سے واضح ہے کہ انہوں نے فلسفے پر مذہبی لحاظ سے نظر ڈالا ہے۔ مگر ان کی تردید خود منطق و فلسفے پر مبنی اور نہایت زبردست ہے۔ اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بہت سے لوگ فلاسفہ کے بڑے ناموں سے مرعوب اور مذہب سے برگشتہ ہو رہے تھے۔ غزالی نے فلاسفہ کی منطقی اور نظری غلطیاں نمایاں کیں۔ انہوں نے منطق و فلسفے میں

خود بھی کتابیں لکھیں بلکہ ان کی وجہ سے علماء، فقہاء نیز نصایات تعلیم میں منطق و فلسفے نے ہمارا پلایا اور جلد ہی رازی اور شیخ الاشراق جیسے لوگ پیدا ہونے لگے۔ اب فلسفے کا طلسم ٹوٹ گیا تھا اور ”سمریت“ فاش ہو گئی۔ امام صاحب نے اس کے دقیق ترین مسائل اور مشکل ترین زبان کو سلیس اور سنان بھی بنا دیا تھا۔

اللہ نے اپنے ازل ارادے سے دنیا کو ایک مقررہ وقت پر پیدا کیا۔ اس بات میں منطق کے اصولوں سے کوئی تعرض نہیں ہے۔ اصل دشواری یہ ہے کہ فلاسفہ نے اللہ کے ارادے کو، انسان کے ارادے پر قیاس کر لیا ہے جبکہ علم الہی اور علم انسانی میں متعدد لحاظ سے وہ فرق کرتے ہیں۔ غزالی اسی کو فلاسفہ کا فقدان ربط کہتے ہیں۔ اسی طرح زمان، مکان اور حرکت کو مرتبط بھی سمجھتے ہیں اور ساتھ ہی زمانے کو امتناہی اور مکان کو متناہی بھی کہتے ہیں۔ یہ نگ الگ پیمانے کہاں کی منطق ہے؟ غرض صدور عالم اور قدیم عالم کے فلسفی نظریے کو غزالی نے مضبوط دلائل سے باطل کیا ہے، اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کے جمالی علم اور حشر روحانی کے فہم نظریات کو باطل کیا ہے یعنی تفصیلی علم الہی اور حشر اجساد کے اسلامی عقائد کو مستحکم کیا ہے۔ اسی طرح معجزات کے ثبات میں علیت مستقلہ کی بھی تردید کی ہے۔

ابن باجہ:

وہ اسلامی مغرب یعنی اندلس کا پہلا بڑا فلسفی ہے۔ علمائے یورپ کا یہ خیال صحیح نہیں کہ وہ خالص عقل پرست تھا یا اس نے صرف فارابی کا فلسفہ جوں کا توں لے لیا ہے۔ اس کے ہاں صوفیانہ فکر بھی ملتا ہے اور منطق و مابعد الطبیعیات میں اپنے فلسفینہ افکار بھی۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے عقل کو سب سے اہم اور اعلیٰ کردار اور علم صحیح کی اساس بتایا ہے۔ کائنات کی اسی عقلی تحقیق سے انسان اللہ کے عقیدے تک پہنچتا ہے۔ ابن باجہ عقل کی فعلیت کا تجزیہ اور تشریح کرتا ہے۔ عقل اور متخیلہ کے باہمی تعلق کو علم انسانی کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ لیکن دجی و الہام کو حیرت ناک اور عقل و متخیلہ سے برتر کہتا ہے۔ علم اور عمل سار اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے آتا ہے اور صلاحیت و بسط کے مطابق ہوتا ہے۔ سب سے اعلیٰ علم انبیاء کا ہے پھر اویہ کا ہے جن میں صحابہ کرام بھی ہیں۔ ان کے بعد دیگر اولیاء و علماء کا ہے۔ قرب الہی کے دو طریقے ہیں، ایک برہان یعنی عقل کا اور دوسرا وجدان یعنی تصوف کا۔ کسی کو شش کا کمال انبیاء کی پیروی میں ہے۔ غرض انسان اپنی عقل و بصیرت سے تمام مخلوقات کے آغاز و انجام کو دیکھ کر یہ سمجھ سکتا ہے کہ اللہ کی واجب الوجود ذات موجود ہے، یکساں اور یگانہ ہے تمام موجودات اسی سے صادر ہیں اور حادث ہیں اور اس کا علم ذات ہی علم کائنات ہے اور موجودات کے وجود کا سبب بھی حقیقی سکون تقدیر الہی کے سامنے سر جھکا دینے میں ہے۔

ابن طفیل:

ابن طفیل کی شہرت اس کی کتاب ”حی بن یقظان“ پر مبنی ہے۔ اس کا فلسفہ اس میں ایک افسانے کی صورت میں ہے۔ جس کے کردار اہمال، سلامان اور حی اس کے فلسفے کے مختلف پہلو ہیں اور کہانی کا نظام دار مقام اس کے نصب العین کو ظاہر کرتا ہے۔

بعض کی رائے ہے کہ اس افسانے کا مقصد عقل اور وجدان میں تطبیق دینا ہے اور اس لحاظ سے یہ ایک نیا فلسفہ ہے۔ لیکن زیادہ غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل نے شریعت، طریقت اور فلسفہ تینوں میں تطبیق دی ہے اور

آخر میں نتیجہ نکالا ہے کہ ان تینوں کا سرچشمہ ایک ہے اور ایک مکمل نظام تمدن کے نئے تینوں کی یکساں ضرورت ہے۔
ابن طفیل کے نظریہ الوہیت میں تخلیق عالم کا تصور ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ وہ نہ ارسطو طالیسی نظریے سے متفق ہے اور نہ غزالی کی وضع سے مطمئن۔ درحقیقت اس نے تنقید اور تردید پر اکتفا کیا ہے۔ وہ نہ عالم کی ازلیت وابدیت کو تسلیم کرتا ہے اور نہ ہادی تخلیق کو۔ وہ زمانے کو عالم کے لاینگھ حوادث میں شمار کرتا ہے اور عالم کو، ایک واجب الوجود ہستی کی شہادت، جو ملامت سے مبرا رہے۔ اسی لئے انسان حواس یا تصور سے اس کا ادراک نہیں کر سکتا۔ وہ ابن سینا کی طرح کہتا ہے کہ اس عالم موجودات پر اللہ کی ذات کا تقدم جوہر کے لحاظ سے ہے زمانے کے لحاظ سے نہیں۔ مگر اس صورت میں ذات الہی اور عالم دونوں قدیم ہو جاتے ہیں اس مشکل کو آخر وہ وحدت الوجودی فکر سے سلجھاتا ہے کہ یہ عالم مشہور اللہ کی ذات سے الگ کوئی شے نہیں۔ ذات الہی ایک نور ہے جس کی طبیعت اسلیہ، نورانیت اور تجلی ہے۔ روز قیامت یہ عالم بے شک ٹوٹ پھوٹ جائے گا مگر کسی نہ کسی شکل میں باقی رہے گا۔ اس لئے کہ عالم کی فنا کا نظریہ اللہ کی ذات کی ابدی تجلی کے خلاف ہے۔

ابن رشد:

فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق اور بنیادی ہم آہنگی قائم کرنے کی کوشش الکندی سے ابن رشد تک تمام مسلم فلاسفہ نے کی لیکن ابن رشد کا طریقہ سب سے ممتاز ہے۔ ایک طرف اس نے غزالی کی تردید کے مقابل فلسفے کا زبردست دفاع کیا اور دوسری طرف قرآن کریم کے منہج استدلال کو نہایت ہارکی کے ساتھ معین کیا جس سے فلسفے اور قرآن کریم کے منہج میں نہ صرف یکسانیت اور ہم آہنگی نظر آتی ہے بلکہ بعض آیات کریمہ کا ظاہری تناقض بھی ختم ہوتا ہے اور اس کا حکمیاتی منہج واضح ہوتا ہے۔ ابن رشد کا یہ حکمیاتی منہج اس کا خاص امتیاز ہے جو اسلامی مشرق کے بجائے مسیحی مغرب میں بھی پھیلا اور وہاں نشاۃ ثانیہ یا علمی بیداری کا بہت بڑا ذریعہ ثابت ہوا۔ قرآن کریم میں غور و فکر کے لئے دو طرح کی دلیلیں آئی ہیں جو کہیں یکجا ملتی ہیں اور کہیں مختلف آیتوں میں الگ الگ۔ ایک کا تعلق فوائد اشیاء میں غور و فکر سے ہے۔ ابن رشد اس کو دلیل عنایت کہتا ہے۔ دوسری کا تعلق حقائق اشیاء میں غور و تدبر سے ہے۔ یہ دلیل اختراع ہے اور علماء خواص اس کا حسی اور برہانی سطح پر علم حاصل کرتے ہیں۔

یہ حکمیاتی منہج یا تشریح علیت فکر کا بہترین طریقہ ہے۔ اس میں معلوم سے نامعلوم کا استنباط کرتے ہیں جس کا مظہر برہان ہے۔ یہ فکر کا منطقی طریقہ ہے۔ عہد متوسط کے یورپ میں منہج اوردازم (ابن رشدیت) کے نام سے مقبول و مطعون ہوا اور جدید سائنس کی بنیاد بنا۔ عالم مخلوقات ایک کامل اور منظم نظام ہے جس میں کہیں رختہ نہیں۔ اس کے قوانین مسلسل اور بہترین ضابطے میں کارفرما ہیں اور ایک صانع کی نامحدود حکمت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس نظام میں سینت یا علیت ایک یقینی حقیقت ہے۔ مخلوقات میں کوئی شے بغیر سبب کے وجود میں نہیں آتی۔ علتوں کا یہ سلسلہ آخر کار علت اولیٰ پر جا کر ختم ہوتا ہے جو اللہ کی ذات ہے۔ تخلیق کا یہ مسلسل عمل ربانی ہے کوئی اتفاقی شے نہیں۔ اس لئے کہ تخلیق یہ ہی نہیں کہ کسی شے کو اللہ نے پیدا کر دیا بلکہ ہر شے تو انہی قدرت کے تحت تدریجی ترقی و تربیت کی راہ سے اپنے کھلی تک پہنچتی ہے۔ اسی لئے جو ممنوعات میں غور و فکر نہ کرے یا ان کے اسباب کا منکر ہو وہ صانع کا علم بھی حاصل نہیں کر سکتا۔ دوسرے مفکروں میں جو اسباب کے وجود کا منکر ہے وہ درحقیقت خالق حکیم کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ اللہ

تعالیٰ کے افعال کو انسان کے لحاظ سے پانچ میں بانٹا جاسکتا ہے۔ تحقیق، ارسال انبیاء، تقدیر، انصاف اور حشر۔ اسی طرح خالق و مخلوق کے رشتے سے اللہ تعالیٰ کی سات صفات اساسی ہیں: علم، حیات، قوت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام۔ یہ انسانی صفات ہیں جو صفات الہی کی صورت میں مطلق حقیقت رکھتی ہیں۔ صفات الہی میں ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ انکا نہ اقرار چاہئے نہ انکار، بلکہ قرآن کریم کے لفظی معنی کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔ عوام کے لئے یہی درست ہے۔ خواص علماء جو صفات الہی کی باطنی تعبیر رکھتے ہوں اس کو علامۃ الناس کے سامنے ظاہر کریں کیونکہ وہ غیر حسی تعبیر یا تشریح کے نہ اہل ہیں نہ مسئول اور مگر اسی میں پڑ جائیں گے جو اور موری تفہیم کا نتیجہ ہوتا ہے۔

ابن عربی:

تاریخ فکر اسلامی کی ایک اہم اور عجیب شخصیت ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کے ہاں وضوح زیادہ ہے یا ابہام، ان کی حمایت زیادہ ہوئی یا مخالفت۔ غزالی کے بعد وسیع ترین اثرات ابن عربی کے ہیں۔ ان کا وحدۃ الوجود کا فلسفہ خالص صوفی فلسفہ ہے مگر اس کے تمام اجزاء اور اصطلاحات خالص صوفیانہ نہیں مگر ان سب کو ابن عربی نے خالص صوفیانہ فکر میں رنگ دیا۔ وہ اسلامی نظریہ توحید کو وسیع ترین اور مستحکم ترین شکل میں دیکھنا اور دکھانا چاہتے تھے۔ یعنی توحید الوہیت سے بھی گزر کے توحید وجودیت کی صورت میں جہاں انفس و آفاق کی شناخت بھی درمیان میں باقی نہ رہے۔ اسی سے ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود کے بارے میں یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ وجود کی مطلق وحدت کو مان لینے کی صورت میں خالق اور مخلوق کا فرق مٹ جاتا ہے یعنی جب تمام وجود ایک ہے تو اللہ تعالیٰ کس کو وجود بخشے گا؟ اور کون بندہ کس کی عبادت کرے گا اور کون معبود ہوگا؟ لیکن یہ تو علامہ ابن تیمیہ نے بھی ساری مخالفت کے باوجود تسلیم کیا ہے کہ ابن عربی کے نظام فکر میں تجلی اور متجلی کے درمیان واضح فرق ہے یعنی وہ واحد جو خود کو ظاہر کر رہا ہے اور وہ مظاہر جن میں اس کا ظہور ہو رہا ہے، باہم ممتاز ہیں۔

یہاں یہ بات سامنے رہنی چاہیے کہ یہ کوئی مادی یا منطقی نقطہ نظر نہیں بلکہ صوفیانہ فکر ہے۔ اس میں خارجی اشیاء کی یہ حسی دنیا ایک حقیقت عظمیٰ (= الحق = اللہ تعالیٰ) کا صرف ایک گزرتا ہوا سایہ ہے جو اپنی اصل سے معدوم محض ہے۔ اس معنی میں یہ منظر وجود تو ہے لیکن وجود الہی سے الگ خود کوئی وجود نہیں رکھتا اور اس لحاظ سے یہ کائنات نہیں بلکہ لاکائنات ہے اور موجودات نہیں "لاموجودات" ہے اس لئے کہ وجود تو صرف ایک ہے۔ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ وہی اصلی، آخری اور اعلیٰ حقیقت ہے یعنی الحق۔

ابن عربی کی نظر میں حقیقت ایک جوہری وحدت ہے اس لحاظ سے وہ ایک مطلق اور ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ لیکن اگر یہ ہے تو پھر خالق و مخلوق میں امتیاز کی کیا صورت ہے؟ ابن عربی کے مطابق یہ فرق صفات کے پہلو سے ابھرتا ہے۔ جوہری وحدت تو حقیقت کا وحدانی پہلو ہے۔ دوسرا پہلو صفات کا ہے جو مظاہر عالم کی کثرتوں میں نمایاں ہے۔ وحدانی حقیقت زمان و مکان اور انسانی علم کی دسترس سے باہر اور ہر تعین سے ماوراء ہے۔ ہذا علم در حقیقت علم صفات اور علم مظاہر ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس حقیقت مطلقہ کے خارجی پہلو — یعنی صفات الہی — کا ہی دوسرا نام عالم کثرت ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی کے الفاظ میں "ہم ہی تو وہ اسلم ہیں جن کے ذریعے اللہ اپنی خوبیوں کو ظاہر کر رہا ہے۔" غرض ابن عربی کے ہاں حقیقت ایک ہے اور متعدد بھی، ابدی ہے اور عارضی بھی، ماورائی ہے اور طبیعی بھی۔ عالم کے

انہیں تضادات میں وہ ایک وحدت عقلی۔۔۔ یا وحدت وجود۔۔۔ کا اور اک کرتے ہیں۔ ذات حق، اس کائنات میں اس طرح ظاہر ہے جیسے کوئی شے مختلف آئینوں میں ان کی قدرت کے مطابق۔ یہ ذات حق ہی اصل وجود ہے اور دیگر تمام موجودات اسی کا ایک سایہ ہیں جو خود اسی میں نمایاں ہے۔ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ابن عربی شرک کا روضہ کھول رہے ہیں لیکن درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اول تو اس نقطہ نظر کی بنیاد عقل و منطق پر نہیں بلکہ عشق و وجدان پر ہے اور اہم تر یہ کہ ان کے نظریے میں ذات حق کے سوا کوئی اور شے اصل وجود ہی نہیں تو شر کا کیا امکان!

حرف اختتام

مسلم فلسفے کا آغاز و ارتقاء اگرچہ یونانی فلسفہ کے افکار و نظریات کے ذریعہ ہوا، تاہم مسلم فلاسفہ نے اس میں اسلامی تعلیمات و افکار کے دھاروں کو جلد ہی جوڑ دیا اور اس طرح وہ فلسفہ مسلم وجود میں آیا جو یونانی فلسفیانہ افکار کے ساتھ اسلامی تعلیمات و افکار پر بھی استوار تھا۔ فلاسفہ اسلام کی تشخیص و تعین خود کسی اعتبار سے کی جائے، خواہ الفاظ و اصطلاحات کے اعتبار سے یا منطق و طبعی علوم میں ان کے تدبر کے لحاظ سے، مابعد الطبیعیات کے نقطہ نظر سے کی جائے یا خاص اہلیات کے راوی فکر سے، نفسیات و اخلاقیات کے پہلو سے کی جائے یا خالص سائنسی علوم و فنون کے مضامین سے، یہ حقیقت نہیں بدلتی کہ مسلم فلسفہ میں یونانی فلسفہ کو اسلامی افکار و نظریات کی سان پر خرد کر کے صیقل کرنے اور راستے اسلامی بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔

خاص اہلیات کے باب میں مسلم فلسفہ ذات الہی، وجود ربانی اور صفات باری کے مسائل پر مسلم متکلمین کے ہم خیال ہیں، اور اکثر ان دونوں طبقوں کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ذات، وجود اور صفات کے مسائل کو تمام مسلم فلاسفہ اور حکم اور متکلمین نے توحید الہی کے اساسی عقیدہ کے آئینہ میں دیکھا ہے۔ وہ کسی بھی حال میں ذات الہی میں کثرت یا تکثر و تعدد تسلیم کرنے کے لئے رو ہوا نہیں ہیں۔ اسی بنا پر ان کا معتزلی افکار سے ہم آہنگ ہونا لازم آتا ہے لیکن ان کے برخلاف وہ اللہ تعالیٰ کو تمام موجودات رانیتوں (Existences) اور مابقیوں (Essences) کا منبع و مصدر بھی قرار دیتے ہیں۔ خواہ اس کو علت اولیٰ اور علت العلل قرار دیں یا غایت الغایات، مبداء اول یا اس کو کسی اور نام سے پکاریں۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ کو وہ قائم بذات واجب الوجود، ازل و ابدی، مادہ و شکل سے مبرا اور قدیم مانتے ہیں اور اس میں کسی کو اس کا شریک و سہیم نہیں تسلیم کرتے۔ ظاہر ہے کہ ان افکار کے نتیجہ میں ذات الہی بسیط، غیر متحرک اور عظیم ترین بن جاتی ہے۔

قابل جیسے بعض مسلم فلاسفہ نے ذات الہی اور وجود الہی کی حیثیت کو تسلیم کر کے دونوں کو الگ قرار دیا ہے کہ وجود۔۔۔ تعین غیر مادی، غیر جسمانی مدارج ذات الہی، عقول، افعال، عقل، فعل ہیں اور تعین ہی نفس، صورت و مادہ غیر جسمانی ہونے کے ساتھ ساتھ جسم سے مرتبط بھی ہیں۔ اسی سے وجود کی قدامت اور غیر قدامت کے تصور ابھرے۔ اگرچہ یہ فہمیانہ بحث ہے تاہم اسلامی نقطہ نظر سے جب یہ فلاسفہ اس پر کلام کرتے ہیں تو ذات و وجود کی تفریق ختم ہو جاتی ہے اور وہ دونوں ایک نظر آنے لگتے ہیں۔

اصل بحث ذات الہی اور صفات الہی کی حیثیت و تفریق کی ہے۔ توحید الہی میں کسی طرح کا شرک کا امکان نہ رہے، اکثر مسلم فلاسفہ نے صفات کو ذات ہی میں شامل مانا ہے۔ یعنی صفات بھی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، وہ اس

سے الگ نہیں۔ ان کے ہاں مرکزی مسئلہ اور محوری نکتہ یہ ہے کہ ذات الہی کا علم کیا ہے؟ وہ اپنی ذات کا بخوبی علم رکھنے کے سبب یہ جانتا ہے کہ وہ تمام موجودات کا سبب یا علت ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ تمام اجناس و انواع، سادے امکانات جو وجود میں داخل اور اپنے سبب یا علت کے سبب واجب بن جاتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ جملہ منفرد موجودات کا سبب یا علت آخر ہے۔ اس کا علم نوع کلی قسم کا ہے جو غیر متغیر اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ موجودات کے ساتھ بدلتا اور متغیر نہیں ہوتا رہتا۔ یہی حال اس کی دوسری صفات کا ہے۔

صفات باری تعالیٰ کو غیر فلسفیانہ انداز میں دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اول وہ صفات الہی جو اس کی ذات کے ساتھ قائم و واجب ہیں جیسے حیات، ارادہ، علم، سمع، بصر، عقل، قدرت، خبر، مشیت وغیرہ۔ دوسری قسم ان صفات کی ہے جو ذات الہی کے ساتھ ایک طرف اور مخلوقات موجودات کے ساتھ دوسری طرف تعلق و ربط رکھتی ہیں۔ جیسے تخلیق، تقدیر، تدبیر، ملک، ربوبیت، قہاریت و جباریت وغیرہ۔ مسلم فلاسفہ اور حکماء کے ہاں ان میں صفات ذاتی اور صفات متعلقہ یہ موجودات پر اختلاف و بحث زیادہ گہری ہے۔

یونانی فلسفہ کے متبعین خالص مسلم فلاسفہ خالق اور مخلوقات میں موجود تعلق و ربط پر علت اولیٰ، علت العلل، سبب الاسباب، غایت، بغایات اور مبدا اول کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں، اور موجودات و مخلوقات کے ذریعہ ذات الہی یا خالق اصل کے وجود پر شہادت لاتے ہیں۔ وہ اس دونوں ذات الہی، خالق اور موجودات رکائات کی عنایت کے قائل ہیں۔ یعنی یہ دونوں الگ الگ وجود ہیں اول وجود ازلی و ابدی، قائم بالذات، اور واجب ہے جبکہ دوسرا امکان، ممکن ہے، وہ ازلی و ابدی نہیں اور ظاہر ہے قائم بالذات بھی نہیں۔ اس لئے بسیط نہیں۔

دوسرے مکتب فکر اس مسلم فلاسفہ و حکماء کا ہے جو متصوفانہ عقائد و نظریات اور اصول سے متاثر ہیں۔ وہ ذات الہی کو نور اور موجودات، مخلوقات رکائات کو مہبط انوار الہی سمجھتے ہیں۔ شیخ الاشراف شہاب الدین بن حبش بن امیرک سہروردی (۸۷-۵۳۵ھ، ۹۱-۵۵۰ھ) نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراف میں کہا ہے ان الله نور الانوار و مصدر جمیع الکائنات۔ (اللہ تعالیٰ تمام انوار کا نور اور ساری کائنات کا منبع و سرچشمہ ہے)۔ اور اسی کو نور قاہر کہا ہے۔ نور انوار اللہ کی ذات ہے جو حقیقت کلی ہے۔ پھر اس کے انعکاس کے کئی درجات ہیں۔ انعکاسات انوار کو تو دیکھا جاسکتا ہے مگر نور الانوار کو نہیں۔ علم کائنات اسی نور کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ کائنات نور اور ظلمت سے عبارت ہے اور مادی اجسام ظلمت ہیں جو نور کے لئے رکاوٹ ہیں۔ اس لئے اس مادی اجسام کی ظلمت کو دور کرنا ضروری ہے۔

صفات باری تعالیٰ اور وجود و ذات کی بحث نے مسلم فلاسفہ کے ایک اور طبقہ کو متصوفانہ طرز تعبیر کی طرف موڑا۔ ان کا سب سے بڑا نقطہ نظر وحدۃ الوجود کا ہے جس کے عظیم ترین شارح شیخ اکبر ابن عربی ہیں۔ وہ ذات الہی کو اصلی وجود مانتے ہیں اور باقی سب کائنات کو غیر وجود۔ بایں ہمہ وہ متجلی اور تجلی میں فرق کر کے مخلوقات کو ذات الہی سے الگ اور خارج تسلیم کرتے ہیں۔ اسی نقطہ نظر کو دوسرے انداز سے جب دیکھا گیا تو وحدۃ الشہود کا نظریہ وجود میں آیا جس کے عظیم ترین شارح مجدد الف ثانی قرار دئے جاتے ہیں۔ اس میں وجود الہی کو مخلوقات رکائات سے الگ کر کے دیکھنے کی سعی کی گئی ہے۔ ورنہ حقیقتاً وہ بھی صرف ایک اصلی وجود کے قائل ہیں۔

اگرچہ یہ بظاہر تسہیل نظر آتی ہے اور غیر فلسفیانہ بھی، تاہم یہ حقیقت ہے کہ تمام مسلم فلاسفہ خواہ کندی،

قدابی، رازی، ابن مسکویہ، ابن سینا، غزالی، ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد اور ابن عربی جیسے مذکورہ بالا حضرات ہوں یا شیخ
ابو شریک سہروردی، فخر الدین رازی، اخوان الصفا، کے اراکین، صدر الدین شیرازی، اشعری، قطب الدین رازی، طوسی،
تستری، اصفہانی، البردی، الدوانی، لاندی، الایچی، السمرقندی، لابہری، الارموی، الکاتبی، اکلہ، القوشچی، الخیامی، الکھوی،
المفتدنی وغیرہ ان گنت غیر مذکور مسلم فاسد ہوں نہیں طبقات میں سے کسی نہ کسی میں نظر آتے ہیں۔ اگر فرق ہے تو ان کی
تجیرات، اصطلاحات اور تفصیلات کا۔



حوالے

تعارف:

- ۱۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام اور الکلام، نفیس اکیڈمی، کراچی ۱۹۷۹ء، ص ۱۶۸-۱۷۳۔
- ۲۔ ایضاً، ص ۱۸۱، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، (مقالہ فلسفہ)۔
- ۳۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، مطبع معارف اعظم کراچی، ۱۹۵۳ء، ج اول ص ۱۶۔
- ۴۔ ایضاً ص ۱۳۔
- ۵۔ ایضاً ص ۱۵۔
- ۶۔ ایضاً ص ۱۶۔
- ۷۔ ایضاً ص ۲۰۔
- ۸۔ ایضاً ص ۲۵-۲۶۔
- ۹۔ دیوبند، م، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی ۱۹۷۲ء، ص ۸۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۲۰۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۲۱۔
- ۱۲۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام اور الکلام، ص ۱۳۴۔
- ۱۳۔ لطفی جمعہ کہے ہیں کہ "فلسفہ اسلامیہ میں تین ایسی عالی ہستیاں ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسی ہی برتری حاصل ہے جیسے کوہ ہمالہ اور کوہ ایض کو دوسرے پہاڑوں پر۔ اور یہ ابن سینا، فخر الدین رازی اور ابن رشد ہیں۔" تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۲۲۲۔
- ۱۴۔ مثلاً ارتکاب کبیرہ، عدل الہی، صبر و اختیار اور خلق قرآن۔ جیسے مسائل جن کی وجہ سے تاریخ انسانی کی پہلی تین صدیوں میں بڑے بڑے معرکے پیش آئے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام اور الکلام، ص ۳۰-۳۹، ص ۲۰-۱۹۔
- ۱۵۔ فرد باطنیہ نے اپنے خیالات سے مشابہت پا کر قدیم یونانی فلسفی بندر تلیس یا (Parmenides) کے فلسفیانہ مسلک کو اختیار کر لیا تھا۔ اسی طرح لیٹا فورٹ کی بعض آراء کو بھی۔ یہ دونوں معاد جسمانی کے منکر تھے۔ اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں لیٹا فورٹ کے تقریباً سارے خیالات لے لئے تھے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، حکماء اسلام، ج اول ص ۱۱-۷۔
- ۱۶۔ ندوی، عبدالسلام، ج اول ص ۲۹-۲۸۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۱۵: فلسفہ قدیم کے بارے غزالی نے مقاصد الفلاسفہ میں اپنی رائے اس طرح بیان کی ہے: "فلسفے کی چار قسمیں ہیں: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، انہیات۔ ان میں ریاضیات بالکل عقل کے خلاف نہیں، اس لئے ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ انہیات میں فلسفیوں کے اکثر مسائل، عقاید، حق کے خلاف ہیں اور ان میں صحیح بات بہت کم ہے۔ منطقیات کا اکثر حصہ بھی صحیح ہے اور اس میں غلطی بہت کم ہے۔ اہل منطق کی اصطلاحات بے شبہ اہل حق کی مخالف ہیں لیکن معانی و مقاصد میں کوئی فرق نہیں۔ طبیعیات میں حق اور باطل دونوں مخلوط ہیں، اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ کون غالب ہے اور ان سے کون مغلوب۔"

۱۔ الکندی:

- ۱۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ اردو، ص ۱، دہلی، جامعہ عثمانیہ حیدر آباد، ۱۹۳۱ء۔
- ۲۔ شریف، م، م، (مدیر) History of Muslim Philosophy، ص ۲۳-۲۴، Vol. I, Low Price Publications, Delhi 1989۔
- ۳۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۳۔
- ۴۔ دیوبند، م، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ ڈاکٹر سید عابد حسین، ص ۸۲، نیشنل بک ٹرسٹ، نئی دہلی، ۱۹۷۲ء۔

- ۵۔ جہد لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۵۔
- ۶۔ دوپڑ، م۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۷۹۔
- ۷۔ شریف، م۔ م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، ص ۳۲۸۔
- ۸۔ ایضاً ۹۔ ۳۲۸۔
- ۹۔ ایضاً ص ۳۲۹۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۳۳۰۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۳۳۰۔

۲۔ الرازی:

- ۱۔ ابن ہندیم، الفہرست ص ۴۲ ۹۹ اور ص ۳۵۸، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، طبع بیروت ص ۱۲۷، ابن ابی اصیحو، میوں انشاء، طبع طر، اول ۲۱-۳۰، المیرونی، رسالۃ فی فہرست کتب محمد بن زکریا الرازی، پیرس ۱۹۳۱، بن خلکان، دہیات الاعیان، ص ۷۷۸، ابو صاعد اللاندسی، طبقات الامم، بیروت ۱۹۱۲، ۶۱-۳۳، ابو علی خوشی، الفرج بعد الغش، قاہرہ ۱۰۱۳-۹۳، اردو ترجمہ معارف اسلامیہ لاہور (الرقی - ذکر کر کے اور پائیز)۔
- ۲۔ ایضاً ص ۳۳۸، ندوی عبدالسلام، تاریخ حکماء اسلام، اول ص ۳۰۲، مطبع معارف، اعظم گڑھ ۱۹۵۳۔
- ۳۔ شریف، م۔ م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، تول ص ۳۳۰۔
- ۴۔ دوپڑ، م۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۶۴۔
- ۵۔ رازی اصلاً ایک طبی فلسفی تھا۔ اہیات میں اس کی رائیں صحیح نہ تھیں اور نہ اس نے اس میں کمال پیدا کیا۔ دیکھیے شریف، م۔ م۔
- ۶۔ ج تول، ص ۹-۳۳، عبد السلام ندوی، تول ص ۸۲-۸۲۔
- ۷۔ ایضاً ص ۳۳۱، ص ۳۳۹۔
- ۸۔ ایضاً ص ۳۳۱۔
- ۹۔ دوپڑ، م۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۶۶-۶۵۔
- ۱۰۔ ندوی، عبد السلام، تول ص ۸۲-۸۲۔
- ۱۱۔ شریف، م۔ م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، تول ص ۳۳۰۔
- ۱۲۔ ایضاً۔
- ۱۳۔ ندوی، عبد السلام، تاریخ حکماء اسلام، تول، ص ۸۳۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۱۹۴۔
- ۱۵۔ شریف، م۔ م، ہسٹری آف مسلم فلاسفی، تول، ص ۳۳۲-۳۳۳۔

۳۔ الفارابی:

- ۱۔ ابوالحسن بیہقی، ترجمہ صول الحکمت، ص ۲۰-۶۱، ابن القفطی، تاریخ الحکماء، مصر ۳۲۶ھ، ص ۱۸۲، ابن ابی اصیحو، مصر ۱۸۸۲ھ، ص ۱۳۳، ابن خلکان، دہیات الاعیان، مصر ۱۲۹۹ھ دوم ص ۱۰۰، الفصدی، الوانی بالوفیات، چہارم تول ص ۱۰۶، اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور (الفارابی - لا عبدالحق عدنان)، دوپڑ، م۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ص ۸۵-۸، جہد لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۸۸-۸۸۔
- ۲۔ دوپڑ، م۔ ج، تول ص ۸۵-۸۵، جہد لطفی محمد، ص ۲۰-۹۰، فارابی، میوں المسائل، ص ۷۶-۷۰، وبعد مصر ۱۹۵۹۔
- ۳۔ جہد لطفی محمد، ص ۳۳-۳۳، میوں المسائل، ص ۷۶-۷۰۔
- ۴۔ دوپڑ، م۔ ج، تول ص ۸۶، میوں المسائل، ص ۷۶-۷۰۔

- ۵۔ ایضاً، عیون المسائل، ص ۶۸ وابعہ۔
- ۶۔ ایضاً ص ۸۸-۸۹، جلد، لطفی محمد، ص ۳۵، ص ۳۳ ۳۴
- ۷۔ ایضاً فارابی، کتاب آراء اہل المذہب الفاضلہ، طبع ڈیڑھ لک، ۶-۶۱۔
- ۸۔ دوپور، ٹ۔ ج، ص ۸۹۔
- ۹۔ ایضاً۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۸۹-۹۰، جلد، لطفی محمد، ص ۳۳، عیون المسائل، ص ۱۱ و ابعہ۔
- ۱۱۔ ایضاً۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۹۰، فارابی، النکت فی مایصح وما لا یصح من احکام النجوم، مطبوعہ حیدر آباد دکن، ۸۶-۷۹ و ابعہ۔ درج بالا اور فارابی کے دیگر رسائل کے لئے دیکھئے، مجموع، قاہرہ، ۱۹۵۷۔
- ۱۳۔ ایضاً ۹۱۔
- ۱۴۔ شریف، م م، ص ۳۵۹۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۳۵۹۔
- ۱۶۔ ایضاً ص ۶۰-۳۵۹۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۶۰۔ فارابی کے نظریہ الوہیت کے لئے ملاحظہ کیجئے اس کی کتب خاص کر:
 - ۱۔ عیون المسائل۔
 - ۲۔ آراء اہل المذہب الفاضلہ۔
 - ۳۔ النکت فی مایصح وما لا یصح من احکام النجوم۔
 - ۴۔ احصاء النجوم۔
 - ۵۔ التفسیر۔
 - ۶۔ تحصیل المسئلة وغیرہ۔

۴۔ ابن مسکویہ:

- ۱۔ دوپور، ٹ، ج، تاریخ فلسفہ اسلام، ص ۹۸، شریف، م م، ہنری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۶۹، یاقوت حموی، ارشاد الاریب، قاہرہ، ج ۱۰ ص ۱۰۵۔
- ۲۔ دوپور، ٹ۔ ج، ص ۹۸، ابن مسکویہ، تجارب السلف، مرتبہ امیڈروز اور مارکولیتھ دوم، ص ۱۸۲۔
- ۳۔ شریف، م م، ص ۷۰-۷۱، خوانساری، روضات الجنات، تہران ۱۲۸۷ھ، ص ۱۷۷۔
- ۴۔ ایضاً ص ۷۰-۳۶۹، ابن مسکویہ، الفوز الاصفی، قاہرہ ۱۳۲۵ھ نے اللہ تعالیٰ کے بارے میں اہم ترین بحث اس کتاب میں کی ہے۔
- ۵۔ نیز ملاحظہ ہو ابن مسکویہ الفوز الاکبر، بیروت ۱۳۱۹ھ۔
- ۶۔ جلد، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ترجمہ ڈاکٹر میرزا الدین ص ۳۳۵۔
- ۷۔ ایضاً ص ۳۳۶ الفوز الاصفی، کی بحث پر روح ملاحظہ ہو، الفوز الاکبر بحث برودہدائیت۔
- ۸۔ دوپور، ص ۹۸، خوجہ عبد الحمید، ابن مسکویہ، اے اسٹڈی آف ہز الفوز الاصفی (انگریزی) لاہور ۱۹۳۶ء۔
- ۹۔ شریف، م م، ص ۷۲، الفوز الاکبر اور الفوز الاصفی کے مباحث متعلقہ۔
- ۱۰۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۱۰۱-۱۰۲ عبد العزیز عزت، ابن مسکویہ فلسفۃ الاخلاق و معارفہ، قاہرہ ۱۹۳۶ء۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۱۰۲، شریف، م م، ص ۷۲۔
- ۱۲۔ ابن مسکویہ کی تصانیف کے لئے ملاحظہ ہو، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (مقالہ ابن مسکویہ، پروفیسر احمد آتش و سید ظفر نیازی)، اس کی کم از کم تیرہ تصانیف کا سب تک پتہ چلا ہے ان کے نام حسب ذیل ہیں۔
 - ۱۔ تجارب الامم و تعاقب اکہم، متعدد طبعات۔

- ۱۔ کتاب آداب العربی و الفرس، قاهرہ ۱۹۵۲ء۔
 - ۲۔ تہذیب الاخلاق و تطہیر الاطراق، بیروت ۱۳۳۷ھ (متحدہ پار ہندوستان، استنبول، قاهرہ اور بیروت سے مطبع ہوتی)۔
 - ۳۔ الغزیر الاحمر، قاهرہ ۱۳۴۵ھ۔
 - ۴۔ الغزیر الکبیر، بیروت ۱۳۱۹ھ۔
 - ۵۔ رسالۃ فی اللغات و الامام فی جوہر النفس، مخطوط استنبول کتب خانہ راعب پاشا، ۱۳۴۶ھ۔
 - ۶۔ اجوبہ در مسئلہ فی النفس و العقل۔ مخطوط استنبول کتب خانہ راعب پاشا، ۱۳۳۶ھ۔
 - ۷۔ رسالۃ فی جواب عن سوال علی بن محمد بن محمد بن ابی حیان عن صون فی حقیت العدل، (مخطوط کتب خانہ مشہد)۔
 - ۸۔ ندیم الفرید و انیس الوحید۔ (مخطوط استنبول کتب خانہ ولی الدین ۳۶۲۵)۔
 - ۹۔ رسالہ مسکویہ دلاوی۔ (مخطوط کتب خانہ تہران یونیورسٹی، یہ رسالہ غالباً اس مسکویہ کا نہیں ہے)۔
 - ۱۰۔ نفس الفرید۔
 - ۱۱۔ ترتیب العبادات۔
 - ۱۲۔ کتاب الجامع۔
 - ۱۳۔ کتاب السیر۔
 - ۱۴۔ کتاب الاثریہ۔
 - ۱۵۔ کتاب الادویۃ الشریکہ۔
 - ۱۶۔ کتاب السہاجات من الاطعمۃ۔
 - ۱۷۔ کتاب السیاسۃ۔
 - ۱۸۔ اشوال۔
 - ۱۹۔ تعلیقات۔
 - ۲۰۔ مقالات البخلیہ۔
 - ۲۱۔ کتاب المستوی۔
- (نمبر ۱۱ کا ذکر یا قوت حموی ابن القفطی،
خوانساری، وغیرہ نے کیا ہے۔ مکمل فہرست
کے لئے ملاحظہ ہو ابو سلیمان سجری، منتخب
صوفی الحکمہ، مرتبہ لیون کچانی لایپزن)۔

۵۔ ابن سینا:

- ۱۔ دوپور، ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۰۰۔ جمعہ، لطفی عمر، تاریخ فلاسفۃ الاسلام ترجمہ میر ولی الدین، ص ۷۷۔
- ۲۔ دوپور، ٹ۔ ج، ابن ابی اصیحو، طبقات الاطباء، مرتبہ لے ملر (A. Muller) ۱۹۸۲ء، دوم ص ۲ و بعد۔ قاهرہ ۱۸۸۳ء، ابن القفطی، طبقات الحکماء، قاهرہ ۱۳۲۶ھ، ابن خلکان، وفیات الاعیان، قاهرہ ۱۷۹۹ء۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور۔ (مقالہ ابن سینا، طبعی نیام، یونیکسن (Uiken)، سید نذیر نیازی)۔ ابن سینا نے اپنے فلسفہ الہیات پر زیادہ ترجیح اپنی کتابوں الشفاء، الاشارات و البشایات و حکمت علی اور کتاب الہدایہ میں کی ہے۔
- ۳۔ ایضاً۔
- ۴۔ ایضاً۔
- ۵۔ جمعہ، لطفی عمر، ص ۵۳۔ نیز دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا مقالہ ابن سینا۔
- ۶۔ دوپور، ص ۱۰۹۔
- ۷۔ شریف، م م، (دری) لے سٹری آف مسلم فلاسفہ، اول ص ۳۸۰۔
- ۸۔ ایضاً۔
- ۹۔ ایضاً ص ۸۱۔ ۸۰، مقالہ نگاروں اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا خیال ہے کہ اس کی الہیات فارابی اور اخوان الصفا کی جامع ہے۔
- ۱۰۔ ایضاً، اس نظریے کے مطابق ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے، عقل، نفس اور جسم۔ چونکہ عقل بلا واسطہ جسم

کو حرکت میں نہیں رکھتی، اس لئے اسے ایک نفس کی ضرورت پڑتی ہے۔ دیکھیے دوپورہ ص ۱۰۳۔ جب عقل اور اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو اس سے عقل تائی پیدا ہوتی ہے، اور جب اپنی حقیقت کی فکر کرتی ہے تو اس سے ایک نفس (جوہر زندگی) پیدا ہوتا ہے اور جب اپنے امکان ذات کو دیکھتی ہے تو اس سے ایک جسم یعنی فلک اور وجود میں آتا ہے۔ اسی طرح آخر میں دوسرے عقل فعل، آتی ہے جس سے ارضی مادے صور و نفوس پیدا ہوتے ہیں۔

۱۱۔ شریف، م م، (مدیر)، اول ص ۸۲ - ۳۸۱۔

۱۲۔ ایضاً ص ۳۸۲، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۳۵۔

۱۳۔ ایضاً۔

۱۴۔ ایضاً۔

۱۵۔ ایضاً ص ۸۳ - ۳۸۲۔

۱۶۔ ایضاً ص ۳۸۳۔

۱۷۔ ایضاً۔

۱۸۔ ایضاً۔

۱۹۔ ایضاً ص ۳۸۶۔

۲۰۔ ایضاً ۵۰۱۔

۲۱۔ ایضاً۔

۲۲۔ ایضاً ص ۴ - ۵۰۱۔

۲۳۔ ایضاً۔

۲۴۔ ایضاً ص ۵۰۳۔

۲۵۔ ایضاً، شیخ ارنیس ابن سینا کے اثرات نہایت وسیع ہیں۔ مسلمانوں کی فلسفی روایت شروع سے آج تک اس کے نظام فکر کی خوش چینی کرتی آئی ہے۔ فلسفے سے ساری ہیزاری کے باوجود آج بھی ابن سینا کو اسلامی تاریخ کا سب سے بڑا فلسفی سمجھا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس جیسے علم و عقل والی کسی شخصیت نے ایسا جامع نظام فلسفہ پیش نہیں کیا۔ یہاں تک کہ ابن رشد نے بھی نہیں۔

۲۶۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن سینا)۔ دوسری تصانیف الشیخ کے لئے ملاحظہ ہو یہی دائرہ معارف۔

۶۔ الغزالی:

۱۔ ابن عساکر، تبیین کذب المنقری، سکی، طبقات الشافعیہ، قاہرہ، ۱۹۶۳ء، ابن خلکان، وفیات مصر ۱۲۹۹ء، آرگوشی، الغزالی، شبلی، الغزالی، دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۵۶ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (غزالی / میکڈنلڈ)۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، اول ص ۹۳ - ۳۸۶، جمع، لطفی محمد، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۸۹-۹۰۔

۲۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، اول ص ۳۹۲، شبلی، الغزالی ص ۲۸ - ۱۔ دوپورہ، ٹ۔ ج، تاریخ فلسفہ اسلام ترجمہ سید عابد حسین، ص ۷۱۔

۳۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۶ - ۳۹۲، شبلی، الغزالی ص ۲۸ - ۱۔

۴۔ ایضاً، شبلی، الغزالی، ص ۱۶ - ۱۲۔

۵۔ ایضاً، ص ۹۷ - ۳۹۶، ص ۳۰۳ - ۳۰۰، الغزالی، ص ۵۱۶۔

۶۔ ایضاً، ص ۹۸ - ۳۹۷، شبلی، الغزالی، ص ۱۸ - ۱۶۔

۷۔ ایضاً، ص ۳۰۳، ابن کی عمر کے آخری ایام زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور احادیث کی تکمیل و تحصیل میں گزرے جو بچپن میں انہیں کسی طرح دیو نہیں ہوتے تھے۔ کیسی اچھی زندگی تھی جس کا انجام اس کے آغاز سے مل گیا۔ دوپورہ، ص ۱۸ - ۱۷۔

شبلی، الغزالی، ۲۰ - ۸۹، ص ۹۱ - ۳۵، تصانیف غزالی کے لئے ملاحظہ ہو ص ۳۳ - ۳۱۔

- ۸۔ ایضاً ص ۹۶ - ۳۹۳۔
- ۹۔ شریفہ م۔ م (مدیر) اے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۶۰ - ۵۸۱، شبلی نعمانی، ص ۱۰۶ - ۹۵۔
- ۱۰۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۳۱۳، یہ بھی دلچسپ حقیقت ہے کہ امام غزالی اپنی عدالت و منطق کا نئے کو، سلامی دور کا ہوں میں مندر قبول ملی اور شامل نصاب کیا گیا۔ اور مذہب، فلسفے کی تعلیم ساتھ ساتھ ہو گئی۔ اسی طریق تعلیم کے نتیجے میں نضر الدین رازی، شیخ الاشرفی عدہ آمدن اور علامہ شہر ستین جیسے ڈک پیہ، ہوئے جو معنوں و اصول و اصول کے صمد تھے۔ دیکھئے شبلی نعمانی، علم الکلام، ص ۵۸، الغزالی ص ۹۳۔
- ۱۱۔ ایضاً ص ۳۱۳، شبلی، الغزالی ۲۵-۶۶، اثبات حقاہ پر امام غزالی نے افکار پر بحث جو علامہ کی تاریخ ترویج تھی۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۳۲۲، نیز دیکھئے شریفہ، م۔ م، اول ص ۵۹۲-۹۔
- ۱۳۔ ایضاً، نعمانی، شبلی، ص ۵۸۔
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۲۳ - ۳۲۳، نیز دیکھئے شبلی نعمانی ص ۲۹ - ۱۲۲۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۲۹ - ۳۲۷، غزالی نے مصنفین و کثیر جو اہل القرآن، اسرو بین اسلام، الزندقہ، رسالہ قدسیہ، اقتضای الاعتقاد وغیرہ میں نبوت، وحی، روایہ، معجزات اور عذاب و ثواب کی جو کچھ تشریح کی ہے یا تہانی میں جو را کیا ہے وہ ابن سینا اور فارابی کی تشریحات کے لحاظ سے ہے اور یہ دونوں جو کچھ لکھتے ہیں وہ فلسفہ یونان سے ماخوذ ہے، اس لئے یہ خیال عام ہو گیا تھا کہ نبوت و وحی وغیرہ پر جو کچھ ان دونوں نے لکھا ہے وہ فلسفہ یونان کے اقوال و افکار ہیں، حالانکہ وہ ان دونوں کے خیالات میں یونان سے اس کا کوئی واسطہ نہیں اور نہ فلاسفہ یونان نے ان موضوعات پر کچھ چھوڑا ہے۔ دیکھئے شبلی نعمانی ص ۱۱۶، ص ۳۶-۱۲۳، الغزالی ص ۵۶-۱۲۱۔
- ۱۶۔ شریفہ، م۔ م، مدیر، اول ص ۹۶ - ۵۹۳۔
- ۱۷۔ ندوی، عبدالسلام، ص ۱۶ - ۳۱۵، نعمانی، شبلی، ص ۱۱۸۔
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۲۲۔
- ۱۹۔ ایضاً، ص ۳۱۶، جعد، لطفی محمد، ص ۹۳ - ۹۳۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۱۶ - ۳۱۵، نعمانی، شبلی، ص ۲۲ - ۱۲۳۔
- ۲۱۔ شریفہ، م۔ م، مدیر، ص ۵۸۹۔
- ۲۲۔ نعمانی، شبلی، ص ۹ - ۱۵۸، ص ۲۹۳۔
- ۲۳۔ ایضاً، ص ۹ - ۱۵۸، ص ۱۶۱ - ۱۵۹، جعد، لطفی محمد، ص ۹۶ - ۹۵۔
- ۲۴۔ شریفہ، م۔ م، مدیر، ص ۵۹۸، ابن سینا بھی عالم کے قدیم ہونے کا قائل ہے لیکن اسلام کے اثر سے اس کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پید کیا ہوا نہیں ہے۔ اس لئے اس نے یہ رائے قائم کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ کا پید کیا ہو بھی ہے۔ یہاں سے یہ اعتراض پیدا ہوا کہ گردنوں قدیم ہیں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیسے کہا جاسکتا ہے۔ ابن سینا نے اس کا جواب یہ دیا کہ علت ہونے کے لئے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ دیکھئے شبلی ص ۹ - ۱۷۸، الغزالی ص ۲ - ۱۳۱۔
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۵۹۹، شبلی، الغزالی، ص ۲ - ۱۳۲۔
- ۲۶۔ ایضاً۔
- ۲۷۔ ایضاً۔
- ۲۸۔ ایضاً، نیز دو پورے ص ۲۹۔
- ۲۹۔ ایضاً، دو پورے، ص ۲۰-۱۰۹، ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۳۳۔
- ۳۰۔ ایضاً ص ۶۰۰۔
- ۳۱۔ ندوی، عبدالسلام، اول ص ۳۲ - ۳۳، مولانا عبدالسلام ندوی نے حکماء اسلام میں امام غزالی کو اس کا صحیح مقام نہیں دیا اور ابن رشد کی جاہد لکھ اور پھر پور نما سنگی کی ہے اور غزالی پر جو باب ہے (اول ۳۵۸-۳۷۶)، اس میں حالات زندگی کے بعد صرف تہافت

اللہ سے نفی کی تنقید ہے اور وہ بھی اس رشد کی رہاں ہے۔ غزالی کے فلسفہ اخلاق کا بھی ذکر تک نہیں۔ بے شک تہذیب سے
 فلسفہ کو بہت تعلق ہے لیکن اس میں تلاش حق کا پہلو بھی کوئی چھپا ہوا نہیں ہے۔ نیز بقول دوپوٹر مشرق میں فلسفے کے مدارے
 انتظامی فنی نقطہ نظر سے تنقید و تجزیہ غزالی سے پہلے کوئی نہیں ہوا۔ نیز غزالی نے اپنے عہد میں مذہب کی اہمیت کو سب سے زیادہ
 سمجھا۔ نیز غزالی نے مسلمانوں کے عمومی تصورات اور نظری منطق کے قابل تجربے اور مشاہدے پر ہر جگہ زور
 دیا۔ دیکھتے دوپوٹر ص ۲۴-۲۳۔

- ۳۲ شریف، م۔ س، مدنیہ، ص ۶۰۰۔
- ۳۳ ایضاً۔
- ۳۴ ایضاً۔
- ۳۵ ایضاً، ص ۶۰۲۔
- ۳۶ ایضاً، ص ۶۰۳۔
- ۳۷ ایضاً، ص ۶۰۲، فلسفہ اہیات میں ابن سینا نے زبردست تعمیرات کیں اور اس کا یونانی اور لواتا طولی ڈھانچہ بالکل بدل ڈالا۔ اس
 کوشش کا خاص مشا فلسفے کو سماجی اصول سے تطبیق و بنا تھا۔ مثلاً اس کے ہاں فلسفہ اہیات کا ایک مسئلہ ہے کہ "لواحد لا یصلو
 عنہ الا الواحد" (واحد سے واحد تک کا صدور ہو سکتا ہے)۔ یہ اصول ابن سینا کی اختراع ہے۔ اسی پر ابن سینا نے فلاطینوس کے
 فنی عالم کے نظریے کی عمارت کھڑی کی ہے۔ سی طرح وحی، روایا، رسالت، سحرت و غیرہ دیگر مسائل کا اضافہ و تشریح کی
 ہے۔ دیکھئے عبدالسلام ندوی، اول ص ۳۴۶۔
- ۳۸ ایضاً، ص ۶۰۰-۵۹۹۔
- ۳۹ ایضاً، ص ۱۲-۶۱۱، ۶۰۰، ندوی، عبدالسلام، ص ۳۳-۳۳۳۔
- ۴۰ ایضاً، ص ۶۰۲۔
- ۴۱ ایضاً، ص ۶-۶۰۲۔
- ۴۲ ایضاً، ص ۸-۶۰۶، ۶۰۳، ندوی عبدالسلام، ص ۱۸-۳۱۷۔ "بہر حال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ان
 کی تنقید کے سامنے ابن سینا کا تصور و عقول کا فلسفہ نہیں ٹھہر سکتا تھا۔ دوپوٹر، ص ۳۰۔
- ۴۳ ایضاً، ص ۶۱۳، دوپوٹر، ص ۱۱۹۔
- ۴۴ ایضاً، ص ۴۱۵۔
- ۴۵ ایضاً، ص ۶۱۵۔
- ۴۶ ایضاً، ص ۶۱۵، ۱۶۔
- ۴۷ ایضاً، ص ۶۱۶۔

۷۔ ابن باجہ:

- ۱۔ ابن ابی اصیحو، طبقات الاطباء، مصر ۱۲۹۹ھ، دوم ص ۶۲، ابن خاتون، فلاکد فقیہاں، ۱۲۸۳ھ، ص ۳۳۶، باجہ، ابن خاتون، و
 فیوت الاعیان، مرتبہ و مستملہ، لائپزگ ۱۸۳۵ھ، ۶۸، ابن القفطی، تاریخ الحکماء طبع پیرٹ ۳۰۶، یا قوت حوی، برشد الدرب، طبع
 مدغولیتہ ششم، ص ۲۷-۱۲۳، سیوطی، خیر الوعاء ۹۲۶ھ ص ۲۰۷، مقرئ، غلطیب ۹۳۹ھ چہدم ۲۰۶، عمر فروخ، ابن باجہ
 و فلسفہ المغربیہ، ۱۳۷۱ھ، بی سائنس (G. Sarton) Introduction to the History of Science
 دوم، جز دوم ۱۸۳، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (مقالہ ابن باجہ از ایم صفیر حسن و وارہ)۔ ندوی، عبدالسلام، حکمہ
 اسلام، دوم ۳۰۶، ص ۲۱-۲۰، اس میں کافی اختلاف ہے کہ صالح (سار) اس کے باپ کا نام تھا یا دلاک۔ بہر حال ابن باجہ
 کو ابن صالح بھی کہا جاتا تھا۔ شریف، م۔ س، مدنیہ، لے ہسٹری آف مسلم فلاسفی، اول ص ۷-۵۰۶، قاس (فیض) میں وریہ
 رہنے کی روایت قفطی کی ہے جس کو لطفی محمد جمع نے مشکوک قرار دیا ہے۔ دیکھئے تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۵۰۹، حکمہ اسلام
 دوم ص ۲۳-۳۲۔

- ۳۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۶ - ۲۵۔
- ۴۔ ایضاً ص ۲۵ - ۲۴۔
- ۵۔ ایضاً ص ۳۰ - ۲۸ نیز شریف، م۔ م۔ اول ص ۵۱۰، ابن باجہ کا ایک رسالہ "تذییر التوحید" ہے، جس میں اس نے مدینیت اعلیٰ کی تشریح کی ہے۔ لفظی جہد نے اس کا فعل اور خلاصہ بیان کیا ہے دیکھئے تاریخ فلسفہ اسلام ص ۲۶ - ۱۔ مولانا عبدالسلام ندوی نے اس خلاصے کا خلاصہ کر دیا ہے۔ دیکھئے حکماء اسلام، دوم ص ۳۸ - ۳۰۔ دوسری تصانیف جیسے رسالہ الاتصال العقل، سلك اللودع، رسالہ اثبات كورسك اللاندلس میں جمع کر دیا گیا ہے۔ (مرتبہ آسن پبلشنگس ۸۴ ۱۹۴۰ء)۔
- ۶۔ شریف، م۔ م۔ ص ۲۳ - ۵۲۲۔
- ۷۔ ایضاً ص ۵۰۰، دو پورے ص ۱۲۱، سوانہ کیجئے۔ اسی طرح دو پورے کا یہ بیان بھی درست نہیں کہ ابن باجہ کے مطابق "بیوتی کا وجود بغیر صورت کے ممکن نہیں بلکہ صورت کا وجود بیوتی سے الگ بھی ہو سکتا ہے"۔ ص ۱۳۲، جبکہ ابن باجہ در حقیقت یہ کہتا ہے کہ بلا صورت کے بھی موجود ہو سکتا ہے۔ تفصیل کی لئے دیکھئے شریف، اول ص ۵۱۱۔
- ۸۔ ایضاً ص ۵۱۸۔
- ۹۔ ایضاً۔
- ۱۰۔ ایضاً ص ۵۱۴۔
- ۱۱۔ ایضاً۔
- ۱۲۔ ایضاً، دیکھئے مراد بظاہر ابن سینا کے نظریے کے مطابق عقل فعال ہے جو تحت قمری فلک پر حکمران ہے اور ماضی مخلوق کی صورت گری کرتی ہے اسی کو ابن سینا نے فرشتہ جبریل سے تعبیر کیا ہے جو مشیت اور علم الہی کو انسان تک پہنچاتا ہے۔
- ۱۳۔ ایضاً۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۵۲۰۔
- ۱۵۔ ایضاً۔
- ۱۶۔ ایضاً۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۵۲۱۔
- ۱۸۔ ایضاً ص ۵۲۲۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ ایضاً۔
- ۲۱۔ ایضاً۔
- ۲۲۔ ایضاً۔
- ۲۳۔ ابن باجہ، رسالہ الاتصال، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن باجہ)۔

۸۔ ابن طفیل:

- ۱۔ ندوی، عبدالسلام، حکماء اسلام، دوم ص ۳۹۔
- ۲۔ ایضاً، ص ۳۰ - ۳۹، دو پورے ابن طفیل کے مولد کا نام کادیہ (Caudie) بتلایا ہے۔ دیکھئے تاریخ فلسفہ اسلام ص ۳۴۔ اس کی ایک کیت ابو جعفر بھی ہے۔
- ۳۔ ایضاً، ص ۳۰، ابن طفیل کے لئے مزید ملاحظہ کیجئے، عبد الواحد مراکش، محبوب ۱۹۳۹ء ص ۵ - ۲، ابن العزازی، المغرب، دوم ص ۸۵، ابن ابی اسیر، دوم ص ۷۸، قرطاطون، فلسفہ ابی جعفر بن طفیل، اردو دائرہ معارف اسلامیہ (ابن طفیل) بی کلائی دے اور سید غازی ترقی نگ۔
- ۴۔ ایضاً۔
- ۵۔ ایضاً دوم ص ۴۰، زائدہ حل کے متفقین اس کو یوں درست نہیں سمجھتے کہ خود ابن طفیل نے جی بن یفطان میں تصریح کی ہے کہ ابن

- ۶۔ باجہ سے اس کی ملاقات نہیں ہوئی۔ دیکھئے لفظی جمعہ، تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص ۱۳۹، ۱۳۶، غالباً سرراکشی کی مراد اس کی کتابیں ہیں۔
ایضاً، دوم ص ۴۲، ابن طفیل کے اس رسالے کی بنیاد پر قنطاری کا عنوان غلط ہے، نہ ہی اس کے کردار اہل اسلام کے ہیں۔
اس بیضا کا افسانہ جی بن یقظان کے نام سے اور ایک دوسرا افسانہ اہل اسلام کے نام سے ہے۔ لیکن مماثلت و مشابہت نہیں
یہیں تک ہے کیونکہ ابن بیضا کے یہ افسانے ابن طفیل کے فلسفیانہ افسانے اور اس کے کرداروں سے کوئی مشابہت نہیں رکھتے۔
دیکھئے شریف، اول ص ۵۲۹۔
- ۷۔ دو پورٹر، مٹ۔ سرج، تاریخ فلسفہ اسلام، ترجمہ سید عابد حسین، ص ۱۳۵۔
- ۸۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۳۔
- ۹۔ ایضاً، ص ۴۳۔ ۴۴۔
- ۱۰۔ دو پورٹر ص ۳۶۔ ۳۵۔
- ۱۱۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶۔ ۴۵۔
- ۱۲۔ شریف، م۔ م۔ مدیر، لے ہسٹری آف مسلم فلاسفہ، اول ص ۵۲۹۔
- ۱۳۔ ایضاً، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶، دو پورٹر ص ۳۶۔
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۵۳۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶۔ ۴۳۔
- ۱۵۔ ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۴۶۔ ۴۵۔
- ۱۶۔ ایضاً، شریف، م۔ م۔ مدیر، اول ص ۵۳۲۔
- ۱۷۔ ایضاً، دوم، ص ۴۹۔ ۴۸، شریف، م۔ م۔ مدیر، ص ۴۲۔ ۴۳۔
- ۱۸۔ شریف، م۔ م۔ مدیر، اول ص ۵۳۲۔
- ۱۹۔ ایضاً۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۴۳۔ ۵۳۲۔
- ۲۱۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔
- ۲۲۔ ایضاً۔
- ۲۳۔ ایضاً، ص ۵۳۳۔
- ۲۴۔ ابن طفیل جی بن یقظان ۱۱۹۳ء، اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن طفیل)۔

۹۔ ابن رشد:

- ۱۔ ابن رشد، تہذیب التہذیب، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، عبدالواحد سرراکشی، المسجب، ۱۷۷۳ء، ابن اللامہ، تکمیلہ ۲۶۹، ابن ابی اسید، دوم ص ۷۵،
ابن البغدادی، المغرب اول ص ۱۰۴، ابن فرحون، الدیاج احمد، مصر ۱۳۲۹ھ، ص ۴۸۳، المقرئ، فتح الطیب، ابن احمد
المسجدی، شذرات الذہب، چہارم ص ۳۲، التہائی، تاریخ تصانیف الاغسل، ص ۱۱، ابن تیمیہ، اردو علی فلسفۃ ابن رشد، قاہرہ ۱۹۱۰ء،
اردو دائرہ معارف اسلامیہ، (ابن رشد لابی کارل لودو)۔
- ۲۔ ایضاً ص ۱۰۲۔ ۱۰۱، شریف، م۔ م۔ مدیر، لے ہسٹری آف مسلم فلاسفہ، اول ص ۴۲۔ ۴۱۔
- ۳۔ ایضاً، مشہور فرانسیسی مشرق اور وسط ریٹان نے، جنہوں نے ابن رشد کے حالات و فلسفے پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے، اس
مجموعے کے بارے میں رائے ظاہر کی ہے کہ "فلسفے کا جو تعلق مذہب سے ہے، اس کی جھلک ابن فرحون میں بھی دکھائی دیتی ہے،
اور اس عجیب و غریب کتاب کے بعض صفحوں پر خود ابن رشد کے خیالات کے مآخذ ہمیں نظر آتے ہیں"۔ دیکھئے حکماء اسلام،
دوم ص ۱۰۲، معشوق حسن خاں کارل دو ترجمہ ریٹان، ابن رشد اور فلسفہ ابن رشد، حیدرآباد دکن ۱۹۲۹ء۔
- ۴۔ شریف، م۔ م۔ مدیر، اول ص ۵۳۱، ندوی، عبدالسلام، دوم ص ۱۰۸، یہ بات کہ ابن رشد کے اساتذہ میں ابن باجہ شامل نہیں
ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ مؤخر الذکر کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر ۱۲ سال تھی۔ یہ بھی مسلم ہے کہ ابن باجہ کلاس کے
گھرانے میں خوب پڑھا جاتا تھا، اس لئے بہترین قیاس ہے کہ ابن باجہ نے جو حافظہ قرآن اور عربی شعر و ادب کا بھی ماہر تھا،

- ۵۸۔ ابتدائی پانچویں درجے کی تعلیم میں ابن رشد کو پڑھایا ہوا دیکھنے مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۱۰۔ ۱۰۸۔
- ۵۹۔ مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۰۶۔ ۱۰۴۔ موازنہ کیجئے لطفی جمعہ، تاریخ ۱۵۔ ۱۴۔ ۱۳۔ ۱۲۔ ۱۱۔ ۱۰۔ ۹۔
- ۶۰۔ ایک روایت کے مطابق سلطان عبدالمومن کے طلبہ کو نے ابن رشد مکتبہ میں پڑھا۔ روایت ۱۱۔ ۱۰۔ ۹۔ ۸۔ ۷۔ ۶۔ ۵۔ ۴۔ ۳۔ ۲۔ ۱۔
- ۶۱۔ سلطان نے مدرس کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا جس کے لئے اس نے ایک مدرسہ میں سلطان عبدالمومن نے ایک محفل کا قیام کیا
- ۶۲۔ القضاہ بھی مقرر کر دیا جس سے اس کے گھرانے کی عظمت دوچند ہو گئی۔ یہ روایت جو کہ مذکورہ معلوم ہوتی ہے۔ زیادہ صحیح ہے۔
- ۶۳۔ ہے کہ ابن رشد قرطبہ کا قاضی تھا اور ابن طفیل سے اسے بلا کر سلطان یوسف بن عبدالمومن سے متعارف ہو گیا تھا جیسا کہ خود ابن رشد نے تصریح کی ہے۔ دیکھئے مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۱۳۔ ۱۱۱۔ ۱۱۰۔ ۱۰۹۔ ۱۰۸۔ ۱۰۷۔ ۱۰۶۔ ۱۰۵۔ ۱۰۴۔
- ۶۴۔ جمعہ، لطفی محمد، تاریخ خلافت الاسلام، ص ۱۷۰۔
- ۶۵۔ ایضاً، ص ۱۷۵۔ ۱۷۴۔ مددی، عبد السلام، ص ۱۱۳۔ ۱۱۲۔
- ۶۶۔ شریف، م۔ م۔ مدیر، بول، ص ۵۵۳۔ مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۱۳۔ ۱۱۲۔
- ۶۷۔ مثلاً یہ کہ ابن رشد امیر المومنین کو "برادر مومن" کہتا ہے یا اس نے اپنی کتاب الحجۃ الی ربانہ کے ریل میں لکھا ہے کہ میں نے اسے "شاہ بربر" کے ہاں دیکھا ہے (ابن رشد نے اپنی صفائی میں کہا تھا کہ اس نے درحقیقت "شاہ حسین" لکھا تھا)۔ اس طرح کی باتیں سن کر لوگوں بھی مبالغوں کے ساتھ ایک رد و رنج سلطان کا ابن رشد سے تھا ہو جانا قابلِ توجہ نہیں۔ دیکھئے مددی عبد السلام، دوم، ص ۱۱۶۔ ۱۱۵۔
- ۶۸۔ مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۱۲۔ ۱۱۱۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۰۷۔
- ۶۹۔ ایضاً، ص ۱۲۵۔ ۱۲۴۔
- ۷۰۔ ایضاً، ص ۱۲۲۔
- ۷۱۔ ایضاً، تفصیل کے لئے دیکھئے ص ۱۳۵۔ ۱۳۴۔
- ۷۲۔ شریف، م۔ م۔ مدیر، بول، ص ۵۲۲۔ ۵۲۱۔
- ۷۳۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۱۱۳۔ ۱۱۲۔
- ۷۴۔ ایضاً، نیز مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۵۲۔ ۱۵۱۔
- ۷۵۔ مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۳۲۔
- ۷۶۔ جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۰۸۔ تہذیب النہاز کے اخیر میں ابن رشد کے الفاظ یہ ہیں، "میں اب ان امور پر بحث ختم کرنا چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان امور پر رائے زنی کی ہے اس سے استغناء کرتا ہوں اور اس کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت داعی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے بارے میں ایک لفظ بھی نہ کہتا"۔ دیکھئے جمعہ، لطفی محمد، ص ۳۰۔
- ۷۷۔ ایضاً، ص ۳۰۹۔ ۳۰۸۔
- ۷۸۔ ایضاً، ص ۳۱۱۔ اس کے باوجود ابن رشدیت یا یورپ کے اثرات یورپ میں پھیلنے اور بڑھنے ہی رہے۔ "اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم کی تعداد ۱۵۸۰۔ ۱۳۸۰ کی ایک صدی میں سو سے متجاوز ہو چکی تھی۔ کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا جب اس کی کوئی کتاب شائع نہ ہوتی ہو"۔ اس کی تصانیف کے لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں "اس کثرت سے موجود ہیں کہ عبرانی زبان میں تورات کے بعد ابن رشد کی تصانیف سے زیادہ اور کسی کتاب کی اشاعت نہیں ہوئی"۔
- ۷۹۔ مددی، عبد السلام، دوم، ص ۳۸۔ ۳۷۔
- ۸۰۔ نعمانی، شبلی، علم الکلام، ص ۱۱۷۔ ۱۱۶۔ ۱۱۵۔ مددی، عبد السلام، دوم، ص ۱۹۶۔ ۱۹۵۔
- ۸۱۔ شریف، م۔ م۔ مدیر، بول، ص ۵۵۶۔ ۵۵۵۔ مددی، عبد السلام، دوم، ص ۲۰۶۔ ۲۰۵۔ ۲۰۴۔ ۲۰۳۔ ۲۰۲۔ ۲۰۱۔ ۲۰۰۔ ۱۹۹۔ ۱۹۸۔ ۱۹۷۔ ۱۹۶۔
- ۸۲۔ ایضاً، ص ۵۵۵۔
- ۸۳۔ ایضاً، ص ۵۳۴۔ ۵۳۳۔ نعمانی، شبلی، ص ۷۹۔
- ۸۴۔ ایضاً، ص ۵۳۵۔

۲۷	ایضاً، ص ۳۶ - ۵۳۵۔
۲۸	ایضاً۔
۲۹	ایضاً، ص ۵۳۶۔ ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۷۔
۳۰	ایضاً، ص ۳۷ - ۵۳۶، ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۵۔
۳۱	ایضاً، ص ۵۵۲، جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۲۵، نیز ص ۲۷۰-۲۷۱۔
۳۲	ایضاً، ص ۵۸-۵۵۷۔
۳۳	ایضاً، ص ۵۵۹۔
۳۴	ایضاً، ص ۵۶-۵۵۵۔
۳۵	جمعہ، لطفی محمد، ص ۲۲۳۔
۳۶	شریف، م۔ م۔ مدیر، اول، ۲۸-۵۳۷۔
۳۷	ایضاً، ص ۵۳۸۔
۳۸	ندوی، عبدالسلام، دوم، ص ۲۰۹-۲۱۰۔
۳۹	ایضاً۔
۴۰	شریف، م۔ م۔ مدیر، اول، ص ۳۹-۵۳۸۔
۴۱	ایضاً۔
۴۲	ایضاً، ص ۵۰-۵۳۹۔
۴۳	ایضاً، ص ۵۵۰۔
۴۴	ایضاً، ص ۵۰-۵۵۵۔
۴۵	ایضاً۔
۴۶	ایضاً، ص ۵۵۰۔
۴۷	ایضاً۔

۱۰۔ ابن عربی

- یا قوت حموی، ارشاد الاریب، طبع دار کولیتہ، بیروت، ۱۳۹۰-۱۳۹۱ھ، بنی، طبقات الشافعیہ، چہارم ۲۷۳، ابن احمد حنبل، شذرات الذهب، چہارم ۲۳۹، بنی، طبقات الحفاظ، چہارم ۲۴ اور دہل الاسلام، دوم ۶۳، ابن الجوزی، المنتظم، دہم ۳۶۰، ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، دو جزوہم ص ۳۹۳، اردو و ترجمہ معارف اسلامیہ، (ابن العربی اور بروکلان و عبداللہ عمر)، شریف، م۔ م۔ مدیر، اسٹریٹ آف مسلم فلاسفی، اول ص ۳۰۶، ڈاکٹر حسن جہانگیری، مکی الدین ابن عربی، حیات و آثار، اردو ترجمہ فارسی احمد جاوید اسکیل عمر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۹ء۔
- ۲۔ وحدۃ الشہود کا صوفی فلسفہ ہندوستان کے شیخ احمد سرہندی جو مجدد الف ثانی کے نقیب سے مشہور ہیں، کی دین سے وحدۃ وجود اور وحدۃ الشہود کے بنیادی فرق کو برہدوست اور برہم لا دوست کے مختصر الفاظ سے بھی بعض دفعہ ظاہر کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ان الفاظ سے ایک سطحی اور غلط تعبیر ہی پیدا ہوتی ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دو متضاد معنی اور متضاد نظریے سمجھے جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے ان دونوں میں تطبیق دی ہے اور اس پر مستقل ایک رسالہ لکھا ہے۔ (یہی شیخ محمد آبرام رود کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور ۱۹۷۵ء، ص ۵۶۵)۔ لیکن خود مجدد الف ثانی "بشرط عبور" وحدۃ الوجود کے حسن کے قائل ہیں۔ رود کوثر ص ۳۱۵۔

۳	شریف، م۔ م۔ مدیر، اول ص ۳۹۹۔
۴	ایضاً۔
۵	ایضاً۔

- ۶۔ ایضاً، ص ۳۰۰-۳۹۹
- ۷۔ ایضاً، ص ۳۰۰
- ۸۔ ایضاً
- ۹۔ ایضاً
- ۱۰۔ ایضاً
- ۱۱۔ ایضاً، ص ۵۔ ۳۰۳، سوانح کے لئے دیکھیے نصر، سید حسین
- Three Muslim Sages, Harvard University Press, Mass. 1964. ص ۱۰۲
- ۱۲۔ ایضاً
- ۱۳۔ ایضاً، ص ۳۰۵-۶
- ۱۴۔ ایضاً، ص ۳۰۶
- ۱۵۔ ایضاً، ص ۷-۳۰۶
- ۱۶۔ ایضاً، ص ۳۰۷
- ۱۷۔ ایضاً، ص ۳۰۸
- ۱۸۔ ایضاً، ص ۳۱۰
- ۱۹۔ ایضاً
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۱۳
- ۲۱۔ ایضاً
- ۲۲۔ ایضاً ابن عربی کے نظریے کو اس لحاظ سے وحدۃ الوجود کہنا کسی حد تک گمراہ کن ہے کہ اللہ اور کائنات ان کے نظام فکر میں ایک نہیں جیسا کہ ہم اوست وغیرہ سے عام طور پر سمجھا جاتا ہے بلکہ الگ اور قابل امتیاز ہیں۔ یعنی مگر ذات حق اس وجودی نظریے میں مطلقاً باور رکھتی ہے تو یہ کائنات باور رکھتی نہیں۔ اسی لئے ذات حق سے قابل امتیاز اور مختلف ہے تاہم اس سے ذات حق مطلقاً جدا بھی نہیں اس لئے کہ حقیقتاً وجود درپردہ ایک ہے۔ دیکھیے نصر، سید حسین، تقرری مسلم سچ، ص ۱۰۶
- ۲۳۔ ایضاً
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۱۲-۱۱، ابن عربی نے جس نظریے کو پیش کیا ہے (اور مجدد الفت ثانی نے بھی) وہ کوئی بالکل نئی بات نہیں ہے۔ حقدین صوفیہ کے ہاں جتنے جتنے اقوال میں رمز و کنایات کی صورت میں یہ نظریہ پہچانا جاسکتا ہے۔ لیکن ابن عربی نے ان اقوال کی سریت کو کھول کر ایک صوفیانہ فلسفے کی شکل میں اس کو مدہاں کیا اور توحید کے باطنی پہلو کو وحدۃ الوجود کی صورت میں پیش کیا۔ اس وقت سے اسام اور توحید کی یہ اندرونی جہت روشن ہوئی اور عجب ہی سے یہ جہاں اسلامی دنیا کی روحانی زندگی پر حاوی ہے۔ نصر، سید حسین، ص ۹۱-۹۰
- ۲۵۔ ایضاً، ص ۳۱۴
- ۲۶۔ ایضاً، ص ۳۱۲
- ۲۷۔ ایضاً، ص ۳۱۲
- ۲۸۔ ایضاً، ص ۳۱۴
- ۲۹۔ ایضاً، ص ۳۱۳
- ۳۰۔ ایضاً، ص ۳۱۳
- ۳۱۔ ایضاً، ص ۱۳-۳۱۳
- ۳۲۔ ایضاً، ص ۳۱۳
- ۳۳۔ ایضاً، ص ۱۵-۳۱۳

فلاسفہ کا الہیاتی تصور

ظفر اقبال خان

فکر اسلامی کی تشکیل جدید میں نظریہ توحید ایک حقیقت مسلمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے سب سے پہلے نظریہ توحید کی تشکیل جدید ضروری ہے۔ اسلام میں نظریہ توحید اس لیے مشکل ہے کہ قرآن نے اللہ تعالیٰ کی اودھیت کو وحدت کے انداز میں پیش کیا ہے۔ اسلام کے علاوہ دنیا میں اللہ کے بارے میں جتنے بھی تصورات پائے جاتے ہیں، ان میں تعدد اور تکثر کی کوئی نہ کوئی تعبیر ضرور پائی جاتی ہے۔ اس لیے قرآن ایسے عقائد کے حاملین کو مشرکین اور ملحدین کے عنوان سے تلقیب کرتا ہے۔ دنیا میں جتنے مذاہب پائے جاتے ہیں وہ یہ بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ ساری کائنات حادث ہے۔ اس کا حدوث کسی محدث کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے انہیں لازماً اقرار کرنا پڑتا ہے کہ اس کا محدث صرف اللہ تعالیٰ ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی صحیح تعبیر پیش نہیں کر سکتے۔ کائنات چونکہ حدوث کی وجہ سے محسوسات کا عالم کہلاتی ہے۔ اور اس کا محدث جسے اللہ کہتے ہیں، قرآن کے مطابق وہ ایک ماورائے ہستی ہے جو ادراک اور محسوسات کی ہر کیفیت سے منزہ ہے۔ ایسی قدیم ہستی کا اس محسوس کائنات کے ساتھ جو تخلیق اور نظم کا ربط پایا جاتا ہے اس ربط کی نوعیت کیا ہے؟

ربط بین الحوادث والقدریم کی اس نوعیت پر سب سے پہلے فلاسفہ یونان نے بحث کی ہے وہ تفہیم کی تکنیکیوں پر بڑے تدبر سے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اتنی وسیع کائنات کی علت تو ایک ہے لیکن یہ ایک علت کائنات کے ہزاروں علل پر بیک وقت اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ ایک علت صرف ایک ہی معلول پر تصرف کر سکتی ہے۔ اس لیے انہوں نے ربط بین الاحداث والقدریم کی یہ تعبیر بیان کی ہے

لا یصلح عن الواحد الا الواحد

ایک علت سے پہلے ایک ہی معلول صادر ہو سکتا ہے اور باقی معلول کے لیے انہوں نے معلول عشرہ کا قاعدہ مقرر کر کے تخلیق کی تفہیم کو عقلاً سہل کر دیا ہے۔

لیکن قرآن کرم ربط بین الاحداث والقدریم کی جو تعبیر بیان کرتا ہے وہ فلاسفہ یونان کی اس تعبیر کے بالکل عکس ہے، کیونکہ کائنات کی تخلیق کے لیے جب اللہ کو علت اولیٰ بنایا جائے تو اس علت کو اپنے معلول کے اظہار کے لیے مجبور مانا جائے گا۔ جس سے اس کا اختیار بالمشیت کا تصور ختم ہو جائے گا۔ ابن عربی نے اللہ کے علم

الہی کی تحدید کر کے اللہ تعالیٰ کو مجبور، کمزور اور مصلوب اختیار تسلیم یا ہے۔ اہل نیچے نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے کمزور اور مجبور مانا ہے۔ اس طرح اختیار ہوا کرنا کا نظریہ قبول کرنا ہے۔

دوسرا اس قدیم علت سے سمجھ جس معبود کو بھی تسلیم یا جاوے علت سے قدم سے ساتھ اس سے معلول کو بھی قدیم مانا پرے گا۔ ایسے نظریات قرآنی توحید کے خلاف ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کی الہی توحید کے خلاف دنیا میں جتنے نظریات پائے جاتے ہیں ان کی بنیادی غلطی کا سبب یہ ہے کہ قرآن میں جس طرح ربط بین احوال و التقدیم کی تفسیر بیٹ کی گئی ہے باطل دین اس کا صحیح اثرات نہیں کر سکتے۔ قرآن میں تخلیق کائنات کی علت یہ بیان کی گئی ہے

خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَ مِنْ لَازِئِ هُنَّ يَتَذَلَّلْنَ لِلْاَمْرِ يُنْهَضْنَ لِتَعْلَمْنَ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ لَا وَاِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَخَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلٰمًا (۱۲) (الطلاق)

ترجمہ:

اس ساری کائنات کی تخلیق کی بنیادی علت اور اس کا واحد مقصد یہ ہے کہ اس تخلیق سے دریغ نہ معلوم کر سکو کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور اپنے وسیع علم میں اتنے کمال کے حامل ہیں کہ اس نے اپنی قسم مشیت کی ایک معمولی حکمت سے اتنی وسیع کائنات کو پیدا کر کے تمہارے سامنے موعود کر دیا ہے۔ یعنی جب تک تم اللہ کی صفت قدرت اور صفت علم کا صحیح اور اک نہ کرو گے تمہیں یہ بات بالکل معلوم نہیں ہو سکی کہ اللہ کا اس حادث کائنات کے ساتھ تخلیق اور نظم کا کیا ربط ہے۔ اس ربط کی صحیح نوعیت کیا ہے؟ صفت قدرت میں اس کی قوت ارادہ کا کمال بیان کیا گیا ہے۔

لِتَعْلَمْنَ اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ لَا وَاِنَّ اللّٰهَ قَدْ اَخَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلٰمًا (۱۲) (الطلاق)

ترجمہ:

اس آیت میں اس کے کمال علم کا بیان کیا گیا ہے۔ قدرت کی صفت سے تخلیق کائنات کی تشریح کی گئی ہے اور صفت علم کے کمال سے کائنات کے حسن نظم اور تسبیح کے جمال کو بیان کیا گیا ہے۔ قرآن میں صفت قدرت اور صفت علم کے تصرف کو کائنات کی بعض حوائج مخلوق پر ایسے حقائق کے ساتھ بیان کیا گیا ہے جس کے تدبیر سے کائنات سے بڑے بڑے کلیات کی تشریح بھی ہو جاتی ہے۔ جزئیات اور کلیات کی ایسی تشریح کے بعد پھر ساری کائنات کی حکمت تخلیق کی تعبیر سامنے آ جاتی ہے۔

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ اور ہر دور میں دمریت کا ایک کڑواں موجود رہا ہے جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور مشکوک تھا۔

اللہ کے وجود کے اثبات پر قدیم فلاسفہ اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عالم حادث ہے اور جو شے حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے، اور استدلال کا دوسرا مقدمہ بدیہی ہے۔ پہلے مقدمہ پر استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے جو شے تغیر پذیر ہے وہ قدیم نہیں ہو سکتی لہذا عالم حادث ہے۔ جو فلاسفہ اور حکماء اسلام اللہ تعالیٰ کی ذات کو علت اولیٰ و عین اول کی "علت تامہ" کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ

کو مجبور اور مضطرب مانتے ہیں۔ چونکہ "علت تارہ" سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ زمانہ اور ساری کائنات کو بھی قدیم مانتے ہیں۔

جن فلاسفہ اور حکماء اسلام کا نظریہ ہے کہ کائنات کے موجودہ قوانین اتنے اٹل ہیں کہ اللہ تعالیٰ بھی چاہے تو اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کر سکتا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ اگر اس معاملے میں اللہ کو مجبور اور مضطرب بھی مان لیا جائے تو اس کی عظمت میں کوئی فرق نظر نہیں آتا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے۔ قرآن میں تحقیق اور فلسفہ زمان، مکان کی جس طرح تشریح کی گئی ہے وہ لوگ اسے چھٹی طرح نہیں سمجھ سکے۔ اس لیے وہ تصور ال اور قیمت کے نظریہ میں اتنے خام نظر آتے ہیں کہ ان سے تو دور جاہلیت کے مشرکین بھی اچھے معصوم ہوتے ہیں۔

اللہ کے بارے میں ان کا یہ کہنا کہ وہ قوانین فطریہ کے مقابلہ میں مجبور اور مضطرب نظر آتا ہے۔ یہ بات ثابت نہیں کر رہی کہ اللہ تعالیٰ اپنی آزاد مشیت سے معطل ہو چکا ہے۔

فلاسفہ کی اقسام

(الف) بیوقوفی فلاسفہ:

اس مکتبہ فکر کے فلاسفہ ایک اللہ تعالیٰ پر ایمان نہیں رکھتے بلکہ ان کے نزدیک ان کی زیادہ تعداد ہے۔ وہ تجسیم الہ کے قائل ہیں۔ اس لیے وہ انہیں انسانوں کی صورت و شکل کے تحت تسلیم کرتے ہیں۔ ان خدوئوں نے نہ دنیا بنائی ہے اور نہ دنیا کے کاموں میں دخل اندازی کی۔ اس لیے یہ فلاسفہ ایک الہ کی ذات پر ایمان نہیں رکھتے۔

(ب) روائی فلاسفہ:

اس فلسفہ کو ماننے والے اللہ تعالیٰ کے وجود کے قائل ہیں۔ لیکن یہ کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ذات میں شامل کر کے ایک قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ کے اندر پوری کائنات ہے اور کائنات کی ہر چیز میں اللہ ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ کے بارے میں رواقیوں کا فلسفہ وحدۃ الوجود پر مبنی ہے۔

یہ دونوں مکاتب فکر علت و معصوم اور وحدۃ الوجود کے تحت اللہ کو مجبور اور محتاج قرار دیتے ہیں۔ ریسرچر آئندہ وراق میں فلاسفہ کے ایسے باطل نظریات کی تردید کر کے قرآن کے فلسفہ الہیات کو ایک مسئلے کی صورت میں پیش کر رہا ہے۔ تخلیق کائنات کے بارے میں افکار عالم میں مختلف نظریات پائے جاتے ہیں۔ وہ اس کائنات کے حدوث پر تو عقلاً متفق ہیں، لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ "علت اولیٰ" کیا ہے۔ یہ فلاسفہ یونان کے نزدیک "عقل اول"، یہودی فلاسفر فیلو کے ہاں "لوگوس" (Logos)، مسیحی فلسفے میں "کلمۃ اللہ" جبکہ ابن عربی اسے "حقیقت محمدیہ" کہتا ہے۔

قاضی قیصر الاسلام فلاسفہ کے عقیدہ کے بارے لکھتے ہیں:

اللہ تمام کائنات اور بشمول محدود لوہوں کے، سب کی اولین علت ہے، اس نے کائنات کو کچھ یقینی اور لازمی توانائیوں سے سرفراز کر دیا ہے۔ جن توانائیوں کے زیر اثر کائناتی عمل اپنے معمول کے مطابق انجام پاتا رہتا ہے۔ فارغوں کا کہنا ہے کہ یہ کائنات بہت سی ثانوی مل کی ایک بڑی مشین ہے جو اس کائنات کو باہدات متحرک

یا خود کار بنائے رکھتی ہے، جیسے خود اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ہے، مگر اس نے اس کو خلق کر کے خود کو اس سے بالکل بے نیاز اور غیور کر لیا ہے، اس سے کائنات کو ایک مخصوص حد زمان میں متقدم بنا کر پیرا کیا اور اسے کچھ یقینی قوتوں سے سرفراز کر دیا اور اب روزِ فریض سے اس کا مافی الخیال اپنے مخصوص قوانین کے تحت اپنے وظائف کی ادائیگی میں مصروف ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کائنات کے اس حسب معمول عمل شامل میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی۔ (۲)

اللہ نے کائنات کو خلق کر کے بعد کائنات سے خود کو کنارہ کش کر لیا ہے۔ بالکل سی گھڑی ساز کی طرح جو گھڑی کو بناتا ہے، اور اس کی ٹیکس کے بعد اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ بالکل اس طرح اللہ بھی کائنات سے بالکل علیحدہ اس کے روزمرہ کے معمولات سے جدا ایک مستور کائنات اور مثالی فراغت و سکون کے عالم میں اپنا وجود رکھتا ہے۔ (۳)

فلاسفہ نے اللہ کو ارادہ و مشیت میں مجبور و مضطر اور مادہ کا محتاج قرار دیا ہے۔ ابن عربی نے امین ثانیہ کے تحت اللہ کو علم الہی میں مجبور قرار دیا ہے۔ بعض نے اللہ کی قدرت کی تحدید کر کے اللہ کے قادر ہونے کا انکار کیا ہے۔ کچھ فلاسفہ نے علت و معلول کے قانون کے تحت مادہ کو کائنات کی "علت اول" قرار دیا ہے۔ آئمہ متکلمین نے ایک ماورائی ہستی کو علت اولی تسلیم کیا ہے۔ اس طرح دونوں علت اولی کے قائل ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ فلاسفہ مادہ کو علت اولی قرار دیتے ہیں اور متکلمین ایک ماورائی ہستی کو علت اولی قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو علت اولی تسلیم کرنے سے اللہ تعالیٰ کو ارادہ و مشیت میں قوانین کا پابند تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جملہ قرآن کریم نے اللہ تعالیٰ کو "علت اولی" تسلیم نہیں کیا بلکہ اللہ کو اس کائنات کا خالق قرار دیا ہے۔ جو کائنات سے باہر ہے، کائنات کو عدم سے پیدا کیا ہے۔ وہ کائنات کے اندر شامل نہیں ہے، اور نہ ہی کائنات اللہ کی مختلف شکلیں ہیں۔

امام ابن جوزی فلاسفہ کے نظریہ اللہ تعالیٰ کی مجبوری کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں

ان میں سے بعض وہ ہیں جو دہریہ فرقہ کے ہم مشرب ہیں اور کہتے ہیں کہ عالم کا کوئی صانع نہیں، فلاسفہ کا یہ مقولہ نوبختی وغیرہ نے ان کی کتابوں سے نقل کیا۔ یہی ابن بشیر نہاوندی نے ذکر کیا کہ ارسطاطالیس اور اس کے اصحاب کا خیال ہے کہ زمین ایک ستارہ ہے جو کہ آسمان کے جوف میں ہے۔ اور ہر ایک ستارے میں اس زمین کی طرح کے علم ہیں، اور درخت اور نہیں ہیں، جیسے کہ زمین میں ہیں اور یہ فرقہ صانع کو نہیں مانتا۔

اور ان میں سے اکثر وہ ہیں جو عالم کے لیے علت قدیمہ ثابت کرتے ہیں۔ اور پھر عالم کو قدیم کہتے ہیں اور قائل ہیں کہ عالم ہمیشہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ موجود اور اس کا معلول رہا۔ اس کے وجود سے پیچھے نہیں ہٹا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایسا رہا جیسے کہ معلول علت کے ساتھ رہتا ہے اور نور شمس کے ساتھ لازم ہے، اور یہ لزوم بالزمان نہیں بلکہ بالذات اور بالرتبہ ہے۔ اس گروہ کے جواب میں کہا جاتا ہے۔ تم قدیم ارادہ کی جہت سے عالم کے حالات ہونے کا انکار کیوں کرتے ہو، کیونکہ ارادہ قدیمہ اس عالم کے وقت بھی موجود ہونے کو چاہتا تھا جس وقت یہ عالم پایا گیا۔ پھر وہ کہیں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ وجود باری اور وجود مخلوقات میں ایک زمانہ ہو تو ہم جواب دیں گے کہ زمانہ خود مخلوق ہے۔ اور زمانہ سے پہلے کوئی زمانہ نہیں۔ پھر اس قوم سے کہا جاتا ہے کہ تم یہ بتاؤ کہ

آپ اللہ میں یہ قدرت ہے کہ آسمان کے دل کو موجود بلندی سے ایک آدھ ہاتھ کم یا زیادہ کر دے۔ اگر وہ کہیں کہ یہ بات ممکن نہیں تو یہ

(۱) ایک تو اللہ کو عاجز بناتا ہے۔

(۱۱) دوسرے جس شے کا بڑھنا گھٹنا ممکن نہ ہو اس کا اپنی اصلی حالت پر موجود رہنا واجب ہے اور شے واجب علت سے مستغنی ہے۔

(۱۱۱) ان لوگوں نے یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے تو دراصل اپنا مذہب چھپایا ہے عالم کا مصلع ہونا ان کے خیال میں حازر ہے۔ حقیقت میں نہیں کیونکہ فاعل اپنے فعل میں ارادہ کرتے والا ہوتا ہے اور ان کے نزدیک عالم کا ظہور اللہ کے فعل سے نہیں ہے۔

(۱۱۲) اللہ کے اثبات پر قدیم فلاسفہ اس طرح استدلال کرتے تھے کہ عام حادث ہے اور جو چیز حادث ہے یعنی ازلی نہیں ہے وہ کسی علت کی محتاج ہے اور یہی علت اللہ ہے اور استدلال کا دوسرا مقدمہ یہ بھی ہے۔ پہلے مقدمہ پر یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ عالم میں تغیر ہوتا رہتا ہے اور جو چیز تغیر پذیر ہے وہ ازلی ابدی نہیں ہو سکتی بلکہ حادث و قاتی ہے۔

(۱۱۳) اس میں سے بعض گروہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عالم ہمیشہ رہے گا جس طرح اس کی ابتدا نہیں اسی طرح انتہا بھی نہیں ہے کیونکہ عالم علت قدیر کا معلول ہے اور معلول کے ساتھ پایا ہے اور جب عالم ممکن الوجود ہوا تو نہ قدیم ہو گا اور نہ معلول ہو گا۔

(۱۱۴) جالینوس نے کہا فرض کرو اگر آفتاب قابل انعدام ہوتا تو اس قدر مدت دراز میں اس پر پڑمردگی ظاہر ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جاتا کہ بہت سی اشیاء میں پڑمردگی نہیں آتی بلکہ یکایک فاسد ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں تم نے کیوں کر جان لیا کہ آفتاب میں پڑمردگی اور کمی نہیں آئی کیونکہ آفتاب فلاسفہ کے نزدیک زمین سے ایک سو ستر حصے یا اس سے کم دبیش بڑا ہے۔ پھر اگر اس میں سے پیدروں کے برابر بھی کمی ہو جائے تو وہ محسوس نہ ہو گی۔ پھر ہم جانتے ہیں کہ یا قوت اور سونا فاسد ہو جاتے ہیں، حالانکہ برسوں تک باقی رہتے ہیں اور اس کا نقصان محسوس نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہوا کہ ایجاد اور انعدام اسی قادر کے ارادہ سے ہے جو اپنی ذات میں تغیر سے پاک ہے اور اس کی کوئی صفت حادث نہیں فقط اس کا فعل متغیر ہوتا ہے جو ارادہ قدیر سے متعلق ہے۔

ابو محمد نو بختی نے کتاب الارواح الدنات میں نقل کیا ہے کہ سقراط کا خیال ہے کہ اشیاء کے اصول تین ہیں

(۱) علت فاعلی

(۲) علت غصری

(۳) علت صوری

وہ کہتا ہے کہ اللہ عز و جل تو عقل ہے اور غصر کون و فساد کا موضوع اول ہے اور صورت جسم نہیں بلکہ جوہر ہے۔ اسی گروہ میں سے دوسرے کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ علت فاعلی اور غصر مفعول ہے۔ تیسرا کہتا ہے کہ عقل نے اشیاء کو اسی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ چوتھے کا مقولہ ہے کہ عقل نے ترتیب نہیں دی بلکہ

طبیعت کا فعل ہے۔ یحییٰ بن بشر نہادندی نے بتایا کہ فلاسفہ میں سے ایک قوم کا قول ہے کہ جب ہم نے عالم کو مجتمع اور متفرق اور متحرک اور ساکن دیکھا تو جان لیا کہ وہ حادث سے اور حادث سے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے۔ پھر ہم نے دیکھا کہ آدمی پانی میں جاگرتا ہے اور اچھی طرح تیرتا نہیں جاتا لہذا اس صانع و مدبر سے فریاد کرتا ہے مگر وہ اس کی فریاد بری نہیں کرتا۔ اسی طرح کوئی کتے میں مرتا ہے تو ہم اسے معصوم نہ مانتے کہ صانع معدوم ہے۔

یحییٰ کے نزدیک عدم صانع کے لئے مختلف گروہ:

(۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب صانع نے عالم کو کامل اور تمام کر دیا تو اس کو اچھا معصوم ہوا۔ اس سے وہ ڈرا کہ کہیں اس میں زیادتی یا کمی نہ آجائے۔ جس سے وہ فاسد ہو جائے۔ اس خوف سے اس نے آپ کو ہلاک کر ڈالا اور عالم اس سے خالی ہو گیا اور تمام احکام جو حیوانات اور عالم کے مطبوعات میں جاری ہیں حسب اتفاق باقی رہ گئے۔

(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ ایسا نہیں بلکہ باری تعالیٰ کی ذات میں ایک شور و غوغا ظاہر ہوا۔ اس سے اس کی قوت منجذب ہوتی رہی اور نور گھٹتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ نور اور قوت اس شور و فریاد میں آ گئے۔ اسی شور کو عالم کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا نور بگڑ گیا اور اس میں سے ایک محدود حصہ رہ گیا اور ان لوگوں کا گمان ہے کہ عالم میں سے نور جذب ہو کر اسی کی طرف جائے گا پھر وہ جیسا تھا ویسا ہی ہو جائے گا اور چونکہ وہ اپنی مخلوقات کی کارپردازی سے کمزور تھا اس لیے ان کا کاروبار مہمل چھوڑ دیا، اس لیے جو رد ظلم شائع ہو گیا۔

(۳) تیسرا گروہ گمان کرتا ہے کہ یوں نہیں بلکہ باری تعالیٰ نے جب عالم کو استوار کیا تو اس کے اجزاء عالم میں متفرق ہو گئے اور عالم میں جو قوت ہے وہ جوہر لاہوتی ہے۔

(۴) اکثر فلسفہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو کچھ علم نہیں فقط اپنی ذات کا علم ہے، حالانکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مخلوق کو اپنی ذات کا علم ہے اور اپنے خالق کا بھی علم ہے تو کیا انہوں نے مخلوق کا رجبہ خالق سے بڑھا دیا؟ (۴) یا دوسرے لفظوں میں خالق کا رتبہ مخلوق سے گھٹا دید۔ اس عقیدہ میں شیخ بوعلی سینا اس کے خلاف ہے وہ کہتا ہے یہ بات نہیں بلکہ اللہ کو اپنے نفس کا علم ہے اور اشیاء کلیہ کا بھی علم ہے۔ لیکن جزئیات کا علم نہیں اس مذہب کو معتزلہ نے بھی ان لوگوں سے لیا ہے گویا انہوں نے معلومات زیادہ بہم پہنچائیں۔ الحمد للہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو اس جماعت میں داخل کیا جو ذات باری تعالیٰ سے جہل اور نقص کو دور کرتی ہے اور ہم اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد پر ایمان لائے:

لَا يَعْلَمُ مِنْ خَلْقٍ

ترجمہ: یعنی کیا اللہ تعالیٰ کو مخلوق کا علم نہیں؟

وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (الانعام: ۵۹)

ترجمہ: یعنی اللہ تعالیٰ کو بحر و بر کی ہر شے کا علم ہے۔

کوئی پتہ درخت سے نہیں گرتا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور اس کی قدرت خود اس کی ذات ہی ہے۔ یہ عقیدہ اس لیے رکھتا کہ دو قدیم ثابت نہ کرنا پڑیں۔ جواب

اس قوم کا یہ ہے کہ قدمی نقطہ ایک ذات ہے جو صفات کمالیہ سے موصوف ہے۔

ارسطو کا تصور اس

ارسطو جی (Stagira) میں پیدا ہوا۔ یہ افلاطون کا شاگرد تھا۔

فلاسفہ یونان کے نزدیک اللہ تعالیٰ جو خالق کائنات ہے۔ وہ خالق بال اختیار نہیں بلکہ خالق بالاجبار ہے۔ یہ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کی تحدید کر کے علت تامہ کے تحت اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور اور مسلوب الاختیار قرار دیتے ہیں۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے لیے علل اربعہ کے اصول وضع کیے ہیں۔ چار علتوں کے بغیر کوئی شے پیدا نہیں ہو سکتی۔ اس سے اللہ تعالیٰ علت مادیہ کا ثبوت ثابت ہوتا ہے۔ اور ارسطو علت تامہ کو علت فاعلیہ قرار دیتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا نام علت تامہ ہے گا اور اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ علل اربعہ یہ ہیں۔ فاعلیہ، مادیہ، صورتیہ اور غائیہ۔ انہیں ایک مثال سے واضح کیا گیا ہے

(۱) علت فاعلیہ علت فاعلیہ میں فاعل کا موجود ہونا ضروری ہے۔ ارسطو اپنی اصطلاح میں علت فاعلیہ کو علت تامہ کا نام دیتا ہے۔ مثلاً میز بنانے کے لیے پہلی ضرورت ہے کہ بڑھتی موجود ہو۔

(۲) علت مادیہ میز بنانے کے لیے ضروری ہے علت مادیہ (مکڑی) موجود ہو۔

(۳) علت صورتیہ مقصود میز ہے تو اس کی شکل و صورت بتانا پڑے گی کہ اتنے فٹ لمبی چوڑی ہو ورنہ ایک ٹانگ اوپر خمین نیچے بھی لگائی جا سکتی ہیں۔ اس لیے صحیح نقش پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔

(۴) علت غائیہ میز بنانے کا مقصد کیا ہے؟ کیا میز پڑھائی کے لیے ہے یا روٹی کھانے کے لیے ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ جب تک یہ چاروں علل موجود نہ ہوں، دنیا میں کوئی شے وجود میں نہیں آ سکتی۔ لہذا اس اصول سے اللہ تعالیٰ علت تامہ کے تحت مجبور ثابت ہو گا۔ اب ارسطو اسی مثال کو تحقیق کائنات پر منطبق کرتا ہے۔ اس کائنات کی علت فاعلیہ اللہ کی ہستی ہے یعنی ایک بنانے والی ہستی موجود ہو اور دوسرے مادہ موجود ہو۔ یہ ناممکن ہے کہ علت فاعلیہ یعنی بڑھتی دور اکبری کا ہو اور میز پاکستانی ہو یہ ضروری ہے کہ وہ سامنے موجود ہو۔ اللہ تعالیٰ علت تامہ ہے۔ جس وقت چاہا کائنات کو ظاہر کر دیا۔ اس کے پیچھے کوئی فاصلہ نہ تھا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح کائنات بھی قدیم بن جائے گی۔ قائلین قدم کائنات ارسطو سے متاثر ہیں۔ قرآن نے ثابت کیا ہے کہ کائنات حادث اور فانی ہے۔ قدیم نہیں ہے ورنہ تعدد قدم لازم آئے گا۔ پھر ان میں سے اللہ کون بنے گا؟

امام ابن تیمیہ ارسطو کے اس نقطہ نظر کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں

و (العلۃ الاولیٰ) لان الفلک عندہ متحرك للتشیہ او متحرك للشیہ بالعقل محاجہ الفلک عنہم الی
العلۃ الاولیٰ من جهة انه متشبه بہا کما یتشبهہ الموتم بالامام والتلمید بالاستاد و قد یقول انه یحرکہ کما یتحرک
المعشوق عاشقہ لیس عنہم ان ابدع شیاء و لا نعل شیاء و لا کانوا یسموہ واجب الوجود و لا یقسمون الوجود
الی واجب و ممکن یجعلون الممكن ہو موجوداً قديماً او لیا کالفلک عنہم (۷)

وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ارسطو کے نظریات کا اجمالی تعارف

- (۱) باری تعالیٰ مجرد تصور ہے۔
- (۲) وہ مستقل قائم بذات، برحق اور قدیم ہے۔
- (۳) ساری کائنات اس کا مظہر ہے۔
- (۴) ذات باری نے دنیا کو پیدا کیا، اسے حرکت دی۔ یہ بنا پر وہ اس پوری کائنات اور اس کی حرکت کی بنیادی علت ہے۔

ارسطو کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک مکمل اور جامع تصور ہے۔ یہ کائنات جو خالق کی مظہر ہے، نامکمل اور ناقص ہے۔ اس کی محبت کے جوش میں ارتقاء اور ترقی کی منازل طے کر رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنا کوئی وجود نہیں رکھتا۔ بلکہ وہ علت العلل سے یا بنیادی علت ہے۔ اس سے کائنات میں حرکت و نمو پیدا ہوئی ہے۔ ہم دوسرے الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ کائنات کے ریگڈنٹ مظاہر اور اس کی حرکت کے پیچھے ایک ایسا تصور کارفرما ہے جو قدیم قائم بالذات برحق اور سرپائش ہے۔ یہی ارسطو کے نزدیک اللہ کا صحیح تصور ہے۔ (۸)

کائنات کے متعلق ارسطو کا نظریہ یہ ہے کہ یہ چار علتوں سے ظہور میں آئی ہے۔ اس میں سے ایک علت کے کم کرنے سے کوئی شے نہیں بن سکتی۔ ارسطو قدم کائنات کا قائل تھا۔

کائنات کے تعلق سے اس کا خیال تھا کہ وہ ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔ اس کا کون خالق نہیں۔ اس نے روح کی انصیت پر کافی زور دیا۔ کہتے ہیں کہ وہ مختلف علوم میں مہارت رکھتا تھا۔ یہ فلسفی تمام قوتوں اور یونٹوں کی پرستش کرتے تھے۔ ہمارے کو ازل کی سمجھتے تھے اور روح کو زیادہ اہمیت دے کر اس کو اللہ کے برابر کا درجہ دیتے تھے۔ چنانچہ اس کے پاس مادہ، روح اور اللہ تینوں کے عیحدہ علیحدہ وجود تھے جن کا تعلق ایک دوسرے سے نہیں تھا۔ (۹)

یہ بات تعجب خیز ہو گی، کیونکہ وہ صراحت کے ساتھ اللہ کو سلسلہ کائنات سے علیحدہ تسلیم کرتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ الہیت میں بعض غبی ہوتے ہیں اور بعض اوقات ارسطو میں تو یہ غباوت اور زیادہ نمایاں ہے۔ اسے خبر نہیں ہو سکی کہ اس کے فلسفہ میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔ ایک طرف وہ مندرجہ بالا تصریح کرتا ہے۔ دوسری طرف اپنے فرضی اللہ کو حوادث کی طرح کائنات کے بعض لگے بندھے قوانین کا پابند اور فاعل بالاضطرر نیز کائنات کے ساتھ اتصال پر مجبور ثابت کرتا ہے۔ اس حالت میں خالق و مخلوق کے درمیان جدائی کا کیا سول باقی رہ جاتا؟

ابن رشد کا تصور اللہ

ارسطو نے اللہ تعالیٰ کے ثبوت میں حرکت سے استدلال کیا۔ حکمائے اسلام میں سے ابن رشد کا بھی یہی

مذہب ہے۔

یونانی سینا کا تصور

یونانی سینا بھی عام سے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ لیکن اسدیم کے اثر سے اس بات کا قائل نہ ہو سکا کہ عالم اللہ کا پیدا کیا ہوا نہیں۔ اس لیے اس نے یہ رائے اختیار کی کہ عالم قدیم بھی ہے اور اللہ تعالیٰ کا مخلوق بھی ہے۔

اعتراض

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ جب عام اور اللہ دونوں قدیم اہل میں تو ایک کو علت اور دوسرے کو معلول کیونکر کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ علت و معلول میں زمانہ کا تقدم و تاخر ضروری ہے۔ یونانی سینا نے اس کا جواب دیا کہ علت کے لیے صرف تقدم بالذات کافی ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضروری نہیں مثلاً کبھی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے۔ لیکن کبھی کی حرکت اور قفل کے کھلے میں ایک لحظہ اور ایک آن کا بھی امکان ہے۔ (۱۰)

تھیلز:

تھیلز ایشیائے کوچک میں آئیویا کے ایک شہر میلٹس میں پیدا ہوا۔ اس کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں نظریہ ارسطو نے اپنی کتاب "مابعد الطبیعیات" میں اس طرح پیش کیا ہے "میلٹس نے تھیلز کو یہ تعلیم دی کہ تمام شیاں پانی ہیں۔" (۱۱)

ایک اور مقام پر لکھتا ہے کہ:

"تھیلز نے کائنات کے مختلف پہلوؤں پر بہت سوچ بچار کی ہوگی اور ان کا ضویل اور دقیق مشاہدہ کیا ہوگا اس سوچ بچار اور مشاہدہ کی بنیاد پر اس نے یہ نظریہ قائم کیا کہ تمام اشیاء کی علت یا ان کا بنیادی اصول "پانی" ہے کیونکہ اس نے دیکھا تھا کہ پانی پر ہی حیوانی اور نباتاتی زندگی کا دور و مدار ہے۔ مزید برآں پانی غذا اور خوراک کا جزو لا ینفک ہے۔ پانی ہی سے تمام شیاں وجود میں آتی ہیں اور اسی میں دوبارہ مدغم ہو جاتی ہیں۔ یہی وحدت الوجود ہے جس سے اللہ تعالیٰ اس کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا بلکہ اللہ تعالیٰ کو مادہ کا نام دے کر اس سے تمام کائنات کا صدور اور ظہور مانتے ہیں جبکہ یہ نظریہ قرآنی تعلیمات کے خلاف ہے اللہ کائنات کو عدم سے وجود میں لایا ہے۔ مرزا بھی یہی کہتے ہیں کہ جب کائنات کا صدور حقیقت محمدیہ سے ہوا ہے تو آخر کار سمٹ کر ہی میں مدغم ہو جائے گی اس لیے جنت دوزخ کا انکار کرتا ہے۔ صوفیاء کرام کا بھی یہی نظریہ ہے "داستان حسن جب پھیلی تو لا محدود تھی۔ جب مٹی تو تیرا نام لے کر رہ گئی یہی چیر تھیلز نے واضح طور پر بتا دی ہے کہ اس کا مادہ پانی ہے۔" (۱۲)

انیکسمنڈر (Anaximander)

انیکسمنڈر تھیلز کا ہم وطن اور شہر د تھا۔

انیکسمنڈر یہ تسلیم کرتا ہے کہ کائنات کا بنیادی جزو مادی ہے لیکن اس کو پانی کا نام نہیں دیتا اس کے

نزدیک کائنات کی تخلیق غیر متعین، غیر مختار اور لامحدود مادہ سے ہوئی ہے (۱۳)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں

انیکسمندر نے ارتقاء کا ایک نظریہ بھی پیش کیا ہے۔ زمین بتداء میں پانی تھی۔ عمل نیچر سے یہ خشک ہوئی مگر گرم مرطوب آب و ہوا میں زندگی کا ظہور ہوا۔ پہلے نچلے درجے کی مخلوقات پیدا ہوئیں اور پھر ان سے بتدریج اعلیٰ مخلوقات کا ارتقاء ہوا۔ انسان شروع میں مچھلی تھا۔ پھر آبی مخلوق سمندروں سے ہجرت کر کے خشکی پر آگئی اور اس نے ماحول سے مطابقت اختیار کر لی۔ انیکسمندر اور ڈارون کے نظریہ ارتقاء میں حیرت انگیز مماثلت پائی جاتی ہے۔ انیکسمندر کو ایشیائے کوچک کی بلند پہاڑیوں پر قدیم مخلوقات کے متحرک آثار دیکھنے کا بھی اتفاق ہوا تھا چنانچہ اس نے ان کے مشاہدے سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ شروع شروع میں سطح زمین زیر آب تھی وقت کے ساتھ ساتھ پانی خشک ہوتا گیا اور سمندری مخلوقات کے ڈھانچے خشکی پر رہ گئے۔

انکسمینز (Anaxemines)

انکسمینز ہٹلس کے فلسفیوں میں تیسرا اور آخری فلسفی ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو مجبور اور ملاے کا محتاج قرار دے رہے ہیں۔ دیکھئے انکسمینز کس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کو مادہ قرار دے کر کائنات کے ساتھ مدغم کر رہے ہیں۔ کائنات کی اصل ہوا ہے۔ ہوا وہ بنیادی جوہر ہے جس سے تمام اشیاء معرض وجود میں آتی ہیں۔ درخت، پتھر، چاند، سورج اور ستارے دراصل ہوا ہی کے مختلف بہروپ ہیں۔ زمین کی یہی فطری اور ذاتی خصوصیت ہوا سے کائنات کی تخلیق اور ارتقاء کا باعث بنتی ہے۔ ہوا انیکسمندر کے غیر متعین مادے کی طرح لامحدود، طور پر خلا کی وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔

انکسمینز، تھیلز کی طرح یہ مانتا ہے کہ کائنات کی بنیادی حقیقت مادی ہے تاہم اس بنیادی حقیقت یا جوہر کو وہ پانی کی بجائے ہوا کا نام دیتا ہے۔ یہ نظریہ ظاہراً ترقی معکوس معلوم ہوتا ہے۔ انکسمینڈر نے تھیلز کے نظریہ پانی کی بجائے غیر متعین مادے کو کائنات کی اصل تسلیم کرتے ہوئے بتایا کہ تاریخ فلسفہ کو یہی ارتقائی حرکت کرنی چاہیے۔ اس نقطہ نظر سے انیکسمندر نے تو ارتقائی قدم اٹھایا تھا کیونکہ غیر متعین مادہ کا کاریگر مادی اشیاء کا کسی طرح وجود نہیں۔ ہم اس کا تصور کر سکتے ہیں، محسوس نہیں کر سکتے مگر انکسمینز پھر تھیلز کی سطح پر آکر کائنات کی بنیادی حقیقت کو مادی گردانتا ہے۔ کیا یہ قدم بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف نہیں ہٹ آیا۔

فیثاغورثیہ کا تصور الہ

یہ سیماس میں پیدا ہوا اور لوائل عمری میں وہ سیماس سے ہجرت کر کے شمال اٹلی کے ایک شہر کوٹونا میں آباد ہو گیا تھا جہاں اس نے فیثاغورثی کی بنیاد رکھی اور آخر وقت تک اس کا سربراہ رہا۔ "فیثاغورثیہ" بھی آدائون کے قائل تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ جسم روح کا مقبرہ ہے یا قید خانہ ہے۔ خاص مذہبی دستور العمل کے ذریعے ایک جسم سے دوسرے جسم اور دوسرے سے تیسرے میں انتقال روح کے پھر سے نجات حاصل کرنی چاہیے۔ یہ حلولی نظریہ تعلیمات قرآن کے خلاف ہے اور دھندۃ الوجود کی ایک شکل ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو

ساری کائنات کے اندر جاری و ساری ماننا پڑتا ہے۔ کائنات کا خالق ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے یہ ”عدد“ کو کیسے عدت بلویہ قرار دیتے ہوئے کائنات کی تخلیق کے بارے میں لکھتا ہے:

فیثاغورثیہ نظریے کے مطابق ریاضیاتی عدد وہ بنیادی جوہر یا خام مال ہے جس سے کائنات کی تخلیق و ترکیب ہوئی فیثاغورثیہ سے جب ریاضیاتی اصول کو کائناتی اصول بنایا اور عدد کے نظریے کی رو سے کائنات کی تکوین و ترکیب کی تشریح کی تو بے شمار بعید از عقل اور مبہمہ انگیز دل نعل کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گیا۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام اعداد اکائی کے عدد سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہر دوسرا عدد بعض اکائیوں کے استخراج سے پیدا ہوتا ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اکائی کائنات کی اشیاء کی بنیاد ہے جو دو پر تقسیم ہو جائے، جس طرح انگلیسز نے کائنات کے متضاد عمل، اختراق اور تکثیف بتائے تھے اسی طرح فیثاغورث نے جفت حلق کو متضاد عمل بنایا۔ جفت لامحدود ہے کیونکہ جفت عدد حلق اور جفت تضادات کے جوڑے بناتے ہیں اور ساری کائنات انہیں جوڑوں سے بنی ہوئی ہے۔ لہذا حلق اور جفت کائنات کے بنیادی اصول ہیں۔ حد اکائی ہے جس سے آگے ہم نہیں جاسکتے۔ یہی حد مطلق یا اکائی کائنات کی سرسری آگ ہے۔ سب سے پہلے حد وجود میں آتی ہے اور یہ لامحدود ہو جاتا ہے تو ایک مخصوص چیز معرض وجود میں آتی ہے اس طرح ساری کائنات کی تشکیل ہوتی ہے۔ ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے فیثاغورثیہ لکھتا ہے ”عدد مادی اشیاء کی تخلیق کس طرح کرتے ہیں؟ یہ ایک سوال ہے جو قاری کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اس کا جواب اس طرح ہے، اکائی یا نقطہ دراصل ایک ہی چیز ہیں چنانچہ ایک کا عدد نقطہ ہوا، دو کا عدد لکیر، تین کا عدد سطح ہے اور چار کا عدد ایک مخصوص شے بن جاتی ہے۔ مثلاً دراصل لکیروں اور سطحوں کا مجموعہ ہے اور یہ لکیریں اور سطحیں نقطوں پر مبنی ہیں جس طرح دیگر اعداد بہت ساری اکائیوں کا مجموعہ ہوتے ہیں اسی طرح لکیریں شکلیں اور سطحیں متعدد نقاط کے ملانے سے وجود میں آتی ہیں۔ کیا نقطوں اور لکیروں کو اعداد سمجھ لینا درست ہے؟ یقیناً نہیں فیثاغورث کا یہ نظریہ بلاشبہ مبالغہ انگیز ہے۔ (۱۴)

زینوفینیز (Xenophanes)

زینوفینیز کو نمونا دینیائی کتب فکر کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ ”مگر تم آسمان کی لامحدود وسعتوں کو دیکھو تو خدائے واحد کو پاؤ گے۔“ ”خدا تمام آنکھ ہے تمام کان ہے۔“ ”اللہ بغیر کسی دقت کے اپنے فکر سے ساری کائنات پر حکمرانی کرتا ہے۔“ اللہ کو زینوفینیز واحد اور ساری کائنات کی اصل سمجھتا ہے۔ اس کا تصور اللہ شخصی نہیں ہے۔ اللہ کی حیثیت خارجی نہیں بلکہ وہ کائنات کے اندر جاری و ساری ہر شے کی اصل ہے۔ وہ ازلی ابدی ہستی ہے جس کا احاطہ فکر انسانی نہیں کر سکتی زینوفینیز کے نظریے کو ہم بجا طور پر وحدۃ الوجود کا نام دے سکتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کی رو سے کائنات اور اللہ میں کوئی فرق نہیں، کائنات اللہ ہے اور اللہ کائنات۔ اس نظریے کو ہمہ دوست بھی کہتے ہیں۔ ہمہ دوست میں اللہ کو نہ صرف کائنات کے اندر بلکہ اس سے ماورا بھی سمجھا جاتا ہے یعنی اللہ کائنات میں محدود نہیں اس کے بہت سے پہلو بھی ہیں۔ (۱۵)

شاہ ولی اللہ نے ثابت کیا ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں صرف لفظی فرق ہے۔ معنوی کوئی فرق نہیں ہے۔ شاہ اسماعیل نے بھی دفع الباطل میں یہی فرق ثابت کیا ہے۔

پارمینڈیز (Parmenides) (۵۱۴ ق م)

ایلیائی کتب فکر کا اصل بانی ہے۔ یہ ایسا کے مقام پر پیدا ہوا۔ زینو فیثاغورس کی طرح پارمینڈیز بھی وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ مگر آخر الذکر کے نظریات زیادہ پختہ، مدلل اور منطقی ہیں۔ اس کے فلسفے کی بنیاد اصول ہستی اور ہستی کی تفریق ہے۔ اس کے نزدیک ہستی یک ہے اور موجود ہے۔ ہستی غیر حقیقی ہے۔ اس کا کوئی وجود نہیں۔ تغیر، تبدل، تخریب اور تعمیر تمام وہے ہیں۔ کوئی شے نہ بنتی ہے نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل غیر متغیر، غیر متحرک اور لازمی و ابدی ہستی ہے۔ اس ہستی میں جو بھی حرکت، تغیر ارتقاء اور انحطاط ہمیں نظر آتا ہے وہ سب فریب ہے۔ (۱۶)

انسان کا طبعی رجحان مادیت کی طرف ہے۔ وہ کائنات کے بنیادی اصول کو مادی سمجھنے کی طرف مائل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آئوینیا میں فلسفہ کی ابتداء مادیت سے ہوئی۔ اسی طبعی رجحان سے مجبور ہو کر پارمینڈیز نے ہستی کی ایک مادی تصویر بنائی۔ پارمینڈیز نے ہستی کا مادی تصور پیدا کرنے کی جو غلطی کی تھی۔ اس پر دیمقراطیس وغیرہ نے اپنے فلسفہ جواہر کی بنیاد رکھی۔ (۱۷)

پارمینڈیز نے بھی ہستی کو مجرد اور غیر مادی سمجھا۔ مگر اس کی وحدت قائم رکھنے کی کوشش میں اسے مادی اشیاء کو بھی اس میں شامل کرنا پڑا۔ چنانچہ ایک مجرد تصور کی اس نے ایک مادی تصویر بنا ڈالی۔ (۱۸)

زینو کا تصور الہ

زینو ایلیاء کا باشندہ تھا اور پارمینڈیز کا مقلد تھا۔ اس کا مقصد فیثاغورس کے نظریہ کثرت کو ثابت کرنا ہے۔ پارمینڈیز کی طرح وہ حرکت اور تغیر کو واہمہ سمجھتا ہے۔ زینو نے اپنا ذاتی نظریہ پیش نہیں کیا بلکہ پارمینڈیز کے نظریہ ہستی کو ہی صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

ان کے نظریہ (یعنی فیثاغورس کے نظریہ کثرت) رد کرنے کا مقصد اپنے استاد پارمینڈیز کے نظریہ وحدۃ الوجود کا تحفظ کرنا ہے۔ (۱۹)

ہراقلیتوس (Heraclitus) (۵۱۴ ق م)

ہراقلیتوس، ایلیاء (Ephesus) کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ خلوت پسند صوفی قسم کا مفکر تھا۔ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتا ہے

”آگ وہ بنیادی جوہر (Fundamental Substance) ہے جس سے کائنات کے رنگارنگ پہلوؤں کی ترکیب ہوئی۔ آگ کائنات کا لالین جوہر ہے۔ جس سے ہوا پیدا ہوئی۔ ہوا سے پانی اور پانی سے مادہ ”آگ“ زندگی کا مظہر ہے۔ اس لیے جس مظہر میں آگ کا جھٹکم امتزاج ہو گا اتنا ہی وہ زندگی سے عاری ہو گا۔ مادہ میں آگ کا عنصر بہت کم ہوتا ہے۔ مادہ سے پانی بنتا ہے۔ پانی سے ہوا اور ہوا سے آگ بن جاتی ہے۔ اس طرح کائنات کی زندہ جلدیں متغیر و متحرک حقیقت یعنی آگ ایک ہی رہتی ہے۔ تاہم اس کا اظہار مختلف مراتب پر اور متضاد صورتوں میں ہوتا ہے۔ بکون (Becoming) کی تہ میں کارفرما حقیقت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے۔ مگر کائنات میں

اس کے روپ مختلف اور کثیر ہیں۔ آگ کو ہر اقلیتوں زندگی کے علاوہ عقل سے بھی تعبیر کرتا ہے۔ چنانچہ سگ کی مناسبت سے ہم کائناتی اسکیم میں عقل (Reason) اور زندگی کے درجوں کا یقین کر سکتے ہیں۔ (۲۰)

ایمپیڈو کلیز (۴۴۰ ق م)

ایمپیڈو کلیز، سسل کے ایک شہر اکرگاس (Akragas) کا رہنے والا تھا۔ یہ عظیم فلسفی اور دقیق النظر اور دقیق الحال حکیم تھا۔ وہ تخلیق کائنات کے بارے میں لکھتے ہیں:

”ہر اقلیتوں نے سکون و ثبات کو نظر کا دھوکہ ثابت کر کے تغیر اور حرکت کو حقیقت کی بنیادی خصوصیت کے طور پر پیش کیا اور کہا کہ ”آتش“ کائنات کا بنیادی جوہر ہے۔ حقیقت کی تشریح کے لیے چھ مفروضے ہیں۔ پانی، مٹی، ہوا، آتش، سکون اور حرکت۔ پہلے چار مفروضوں کو کائنات کے بنیادی عنصر (Elements) بنے۔ تمام موجودات ہوا، پانی، مٹی اور آتش کے مرکبات ہیں۔ جب ان چار عناصر کی ترکیب کسی خاص تناسب سے ہوتی ہے تو کوئی خاص چیز وجود میں آ جاتی ہے۔ (۲۱)

انکساغورس (Anaxagors) (۵۰۰ ق م)

انکساغورس آئیونیا کے شہر کلڈونیا میں پیدا ہوا۔ وہ خلا یا عدم کو مادہ کی دنیا میں تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اور نہ ہی وہ یہ مناسب سمجھتا ہے کہ حرکت کا اصول خارج سے درآمد کیا جائے۔ وہ ”خارج“ اور ”خلا“ کے وجود کا انکار کرتا ہے۔ مادہ نامحدود طور پر پھیل ہوا ہے۔ مادہ میں خلا یا عدم یا نیستی نہیں پائی جاتی۔ اور نہ ہی مادہ تقسیم (Deivision) یا تھویل کے عمل میں کسی شیج پر آ کر کوئی حد پیش کرتا ہے۔ انکساغورس کہتا ہے کہ جوہر کا مرکب سمجھنا درست نہیں۔ مادہ انتہائی طور پر قابل تقسیم ہے۔ نیستی کو مادہ سے خارج کرنے کا وہ یہ نظریہ قائم کرتا ہے۔ مادہ اگرچہ ذرات کا مرکب ہے۔ مگر یہ ذات ناقابل تقسیم وحدتیں ہیں، ہر ذرہ یا جوہر کو اور انتہائی طور پر مزید تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ دنیا کی تشکیل اس وقت ہوئی جب ایک ہی طرح کے عناصر ایک دوسرے کے ساتھ ملنے لگے۔ مثلاً آگ آگ کے ساتھ اور مٹی مٹی کے ساتھ انکساغورس اشیاء کے وجود میں آنے اور معدوم کی تشریح اس اصول پر کرتا ہے۔ ”وہ ہر شے کا کچھ حصہ ہے۔“ (۲۲)

سقراط (Socrates) کا تصور الہ

سقراط اتھنز میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ سوفرونکوس ایک غریب سگ تراش تھا۔ اس نے آغاز میں اپنے والد کے پیشہ کو اپنائے رکھا۔ وہ ایک پرہیزگار اور اعتدال پسند انسان تھا۔ اس نے فلسفے کی شاخوں میں سے الہیات اور اخلاقیات کو غور و فکر کا خاص موضوع بنایا۔

سقراط روح کی لافانییت کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ روح جسم میں آنے سے پہلے ایک خاص مقام پر رہتی ہے۔ اور جسم کے فنا ہونے کے بعد زمین کے نیچے ایک خاص مقام پر چلی جاتی ہے۔ وہ مادہ کو ہیولی اور ابدی سمجھتا تھا۔ (۲۳)

اس نے ذات باری تعالیٰ کے بارے میں اپنی فکر کو ایلہیاتی نظریہ وحدۃ الوجود سے ملا دیا۔ ان کے نزدیک

نہ مادہ کی کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی حرکت اور حواس کی دنیا کی۔ صرف خیر کا تصور کائنات کی اصل ہے۔

افلاطون (Plato) کا تصور الہ

افلاطون اتھنز کے ایک معزز گھرانے میں پیدا ہوا۔ یہ سقراط کا شاگرد تھا۔ ارسطو کا استاد تھا۔ ارسطو نے تخلیق کائنات کے سلسلہ میں اس کا عقیدہ اس طرح بیان کیا ہے کہ یہ ایک حادثہ ہے۔ اور یہ حادثہ حال کبھی بلکہ قدیم ہے۔ اس نے تخلیق کائنات کو دیوتاؤں سے وابستہ کرنے سے انکار کیا۔ وہ کہتا تھا کہ دیوتاؤں کا تعلق قدیم سے نہیں ہے۔ وہ مذہب کا بھی قائل نہیں تھا۔ فیثاغورث کے بتائے ہوئے عمل ساخت پر کامل یقین رکھتا ہے۔ (۲۴)

ساری کائنات کی تشکیل میں عقل کا عمل دخل ہے۔ ذرہ خاک سے لے کر سیاروں کی گردش تک میں عقل اور دہن کی کار فرمائی نظر آتی ہے۔ اللہ کائنات کا خالق اور صانع ہے۔ اس کے ایک طرف دنیائے تصورات سے اور دوسری طرف مادہ عدم محض ہستی (Being) اور نیستی (Not Being) کی درمیان کشی ہے۔ اس کا تعلق تصورات سے بھی ہے اور عدم محض یعنی مادہ سے بھی۔ یہ اگرچہ غیر مادی (Incorporeal) ہے۔ لیکن جگہ گھیرتا ہے۔ اللہ اسے جہل کی طرح خلا میں بچھا دیتا ہے۔ پھر وہ اس کی تنصیف کر کے اس کے دونوں حصوں کو اندر کی طرف موڑ کر اندرونی اور بیرونی دائروں میں ڈھال دیتا ہے۔ دونوں دائرے ستاروں اور سیاروں کے خطے بن جاتے ہیں۔ اس کے بعد وہ مادہ کی چاروں اقسام نیر کر کے اسے روح کائنات کے خالی سانچہ میں بھر دیتا ہے۔ اس طرح کائنات کی تشکیل ہو جاتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک کائنات ایک زندہ جسم کی طرح ہے جس کے اندر روح ہے۔ افلاطون کا خیال تھا کہ روح میں عقل ہوتی ہے اور اسی لیے کائنات کے نظام میں عقل کی کار فرمائی نظر آتی ہے۔ (۲۵)

نام دہی افلاطون کے علم صور الہیہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں

مادہ الیہ بعصہم من کون علمہ صوراً مجردة غیر قائمة بشی وہی المثل
الافلاطونیة۔ منع کون العلم نسبة محضة کما ذهب الیہ کثیر من المتکلمین و تمسک بہ نفاة
علمہ بعصہ من الدهریة، نفاة علمہ مطعاً من قدماء الفلاسفة، بل هو صفة حقیقیة ذات نسبة
الی المعلوم، نسبة الصفة الی الذات ممکنة، والشیء یسب الی ذاته نسبة علمیة، فان التفرع
الاعتباری کاف لتحقق هذه النسبة فی الازل ان علمہ بعلمہ نفس علمہ، وایہ اشارہ بقولہ
(عالمًا بعلمہ)۔ فلا یلزم التسلسل فی علمہ بالجمیع المستلزم لعلمہ بعلمہ کمال تمسک بہ
نفاة علمہ بالجمیع انا العلم و کذا سائر الصفات لیست من الامور الاعتباریة مثل الحدوث
والامکان، بل الامور العنیة الثابتة فی الازل والیہ اشارہ، بقولہ، والعلم صفته فی الاول
فلا یرولنقض بمثل الموجود والواجب کما ظن ان العلم واحد تعدد تعلقاتہ (۲۶)

اسپینوزا کا تصور الہ

عربی کی ضرب لٹل ہے کہ "حب النبی یعمی و یصیم" یعنی محبت اندھا بہرا بنا دیتی ہے۔ یہ مثال اس کے معاملہ پر چسپاں ہوتی ہے تسلسل حوادث نے اس و محبت نفس کو اس مغالطہ علمۃ البرود میں مبتلا کیا ہے، جسے ہم تسلسل سے تعبیر کرتے ہیں۔ موت کا تصور کی اس اس کا دشمن ہے۔ اس یقینی اور بدیہی شے کے یقین کو اگر مستحکم کیا جائے اور اس کے ساتھ انبیاء کے بیانات کو دیکھ جائے اور ساتھ ساتھ تسلسل کائنات کا مفروضہ الگ کر دیا جائے تو دہریت کے مہلک بخار سے نجات کی بہت قوی توقع ہے۔ تسلسل حوادث سے اس و الفت کا غلبہ نفس پر معمولی نہیں ہوتا اور اس سے دھوکہ بھی معمولی نہیں ہوتا۔ اس فریب سے نجات سے صرف انبیاء کے سامنے زانوئے تلمذتہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ان کی شاگردی کے بغیر وجود باری تعالیٰ کا اقرار کرنے والا بھی لاشعوری طور پر منکرین کے صف میں جا بیٹھتا ہے۔ بعض ایسے فلاسفہ کو دیکھو جنہوں نے دہریت کی تردید کی ہے اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن تسلسل حوادث کی الفت و عادت بھی ان پر غالب تھی۔ انہوں نے غیر شعوری طریقہ سے اقرار کو انکار کا قرین بنا دیا۔

ڈیکارٹ (Descart) ۱۶۹۶ء

ڈیکارٹ فرانسیسی فلسفی ہے۔ اللہ اور کائنات کے بارے میں اس نے "شک" کو اپنا اصول بنا لیا تھا۔ لیکن جب اس نے آفاقی دلائل سے آنکھیں بند کر کے اپنی ذات اور نفس پر غور کیا۔ وہ اپنی ذات میں "شک" نہ کر سکا۔ اس کا مشہور قول ہے:

"میں شک کر رہا ہوں اور شک کے لیے شک کرنے والے کا وجود ضروری ہے۔ لہذا میں موجود ہوں۔"

اس کے بعد اس نے وجود باری تعالیٰ کے بارے میں نتیجہ نکالا کہ وہ ہے۔ میں اپنے آپ کو حقیقت کے ماننے پر مجبور پاتا ہوں اور میرے اندر شعور اس ذات نے پیدا فرمایا ہے جو ہر قسم کی صفات کمال سے متصف ہے اور وہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ (۲۷)

دوسری طرف دیکھئے ڈیکارٹ نے عقل کو بنیاد بنا کر مابعد الطبیعیات کو اس کے تحت تسلیم کیا ہے اور عقل کے ذریعے بنائے گئے اصولوں کو شریعت کا درجہ دینا ہے گویا وحی الہی کا منکر ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات عقل، کشف اور حواس سے ماوراء ہے۔ اس کو جاننے کا صرف ایک ہی اصول ہے وہ وحی الہی ہے۔ ائمہ متکلمین لکھتے ہیں:

ان الکشف والالہام والمقام لیس بحجۃ (کبت العقائد) کشف الہام اور مقام شرعاً حجت نہیں ہیں۔ لہذا یہ ذرائع علم معرفت الہیہ کے لئے حجت نہیں ہو سکتے۔ اس سے معرفت الہیہ کا حتمی اور یقینی ذریعہ علم وحی ہے۔

ارسطو، افلاطون، سقراط، اسپینوزا اور ڈیکارٹ کا تصور الہ ایک نظر میں

انہوں نے علت و معلول کے تحت اللہ تعالیٰ کے وجود کو علت اولی ذات مطلق قرار دیا ہے۔ اور وجود باری تعالیٰ کا اقرار کیا ہے۔ لیکن پوری کوشش اس مقصد کے لیے صرف کر دی کہ زنجیر حوادث کہیں سے ٹوٹنے

نہ پائے وہ وجود باری تعالیٰ کا انکار تو نہ کر سکتے لیکن اسبوں نے اللہ تعالیٰ کو بھی اسی سلسلہ میں نسبت فرض کر لیا۔
اس لوگوں کے خیال میں اللہ تعالیٰ سلسلہ حوادث سے علیحدہ نہیں ہے۔ اسی نتیجہ کی ایک بڑی وجہ اس کا نظریہ
ہے کہ تسلسل حوادث بھی نہ ہوئے اور اللہ کا واسن بھی ہاتھ سے نہ چھوئے۔ تحقیق کو جمع کرنے کی یہ کوشش
ناکامی پر ختم ہوں اور ان کے بیانات دیکھ کر ہر شخص اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ یہ قدر بھی انکار باری تعالیٰ کے برابر
ہے۔ اس بے رلو روی کا اندازہ اس ذہنی کشمکش سے ہو سکتا ہے جو ان نے فلسفوں میں نمایاں ہے۔ جب ہم
وجود کی ایک ابتدا ہے تو قیاس فطری کہتا ہے کہ کائنات کی بھی آمد ابتداء ہوگی۔ اسی نفسی بیماری کی تشخیص اس
طرح فرمائی گئی ہے:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَمَلُوْنَ (روم ۷)

ترجمہ۔ یہ لوگ دنیاوی زندگی کے صرف ظاہر کو جانتے ہیں اور آخرت سے بالکل غافل ہیں۔
ضمنی طور پر ایک لطیفہ کا تذکرہ دل چسپ ہو گا تسلسل حوادث کا یہ فریب بیسویں صدی کے فلسفی اور
ساتویں صدی کے جاں بدوں دونوں کو ایک ہی صف میں بیٹھا دیتا ہے۔ دیکھئے!
عرب کا جاہل دہشتی اس فریب میں مبتلا ہو کر جہاں پہنچتا تھا، بیسویں صدی کا یورپیں فلسفی بھی اس سے
ایک قدم آگے نہیں جاسکا۔

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ (الباقیہ ۲۳)

یہ لوگ کہتے ہیں کہ بس ہماری دنیاوی زندگی ہی کا وجود ہے۔ جس میں ہم مرتے جیتے رہتے ہیں اور
صرف زندہ ہمیں ہلاک کرتا ہے۔

بیسویں صدی کے دہری فلسفی نے اس مسئلہ میں اس سے زیادہ کیا کہا ہے؟ یہ نموت بتاتا ہے کہ انبیاء کی
تعلیمات سے روگردانی کر کے انسان کی عقل معاد ہمیشہ انتہائی پستی میں رہتی ہے خواہ عقل معاش کتنی ہی ترقی
کیوں نہ کر جائے۔ (۲۸)

سید سلیمان ندوی علت تامہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

حکماء اسلام کی غلطی کا اصل سبب یہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تفہیم کی ہے اور مسئلہ علت میں تمام
تر مشائیہ کے نظریہ کو قبول کر لیا ہے کہ ذات واجب الوجود علت اولیٰ یا عقل اول کی "علت تامہ" ہے۔ اور علت
تامہ سے معلول کا تخلف نہیں ہوتا اور خطر ارادہ اس سے پیدا ہو جاتا ہے۔ اس میں اس کے ارادہ اور قصد کو دخل
نہیں ہوتا۔ اس کی صحیح مثال آفتاب اور روشنی کی ہے کہ آفتاب کی روشنی علت تامہ ہے۔ جب آفتاب نکلے گا تو
روشنی کا ظہور ہو گا، حوالہ وہ مواضع کی وجہ سے کبھی ہم کو نظر نہ آئے اور آفتاب سے اس روشنی کا صدور، آفتاب
کے قصد اور ارادہ سے نہیں ہے بلکہ اس سے مجبوراً یہ روشنی پیدا ہو رہی ہے۔ عقل اول کے پیدا ہونے کے بعد
عالم کائنات کا تمام تر کارخانہ باہر سلسلہ عقل و معلول خود بخود پیدا ہونے لگا۔ اور تمام عالم ایک ایسے نظام میں بندھ
گیا کہ اب خالق اول کو اس میں دست اندازی کی مطلق قدرت ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مذہب کا پیرو سلسلہ
عقل و معلول کو نہیں توڑ سکتا، اس لیے وہ خرق عادت کو بھی تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن تجربہ اور مشاہدہ بتاتا ہے

کہ ایسے واقعات پیش آتے ہیں۔ جن کی توجیہ ظاہری سلسلہ علل و معلول سے نہیں ہو سکتی اور نہ ان کے وقوع سے کوئی انکار کر سکتا ہے۔ اس لیے ایک طرف اس کو رد محضہ ان واقعات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف منسوب نہیں کر سکتا۔ چونکہ جاسب اور بے علت کے کوئی شے پیدا ہو نہیں سکتی اسی بنا پر اسباب و علل خفیہ کے سایہ کے سوا اس کو کہیں پناہ نہیں مل سکتی۔ تم نے اوپر دیکھ لیا ہے کہ یہ سورچہ بھی محفوظ نہیں اور اللہ تعالیٰ کو قادر مطلق مانے بغیر چارہ نہیں۔ (۲۹)

(۱) ایک شے کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتی ہیں، کیونکہ علت تامہ کے یہ معنی ہیں کہ اس کے وجود کے ساتھ بلا انتظار کسی اور شے کا معلول وجود میں آ جائے۔ اس لئے اگر ایک معلول کے لئے دو علت تامہ ہوں تو ایک بالکل بیکار ہو جائے گی۔

(۲) اللہ ساری کائنات کی علت تامہ نہیں ہے بلکہ ساری کائنات کی حقیقی علت اللہ کی مشیت و قدرت ہے۔ اب استدلال کے مقدمات یہ ہیں:

۱۔ عالم ایک شے واحد ہے۔ شے واحد کے دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے عالم کی دو علت تامہ نہیں ہو سکتیں۔

قاعدہ ہے کہ:

۲۔ اللہ عالم کی علت تامہ ہے۔ علت تامہ متعدد نہیں ہو سکتیں۔ اس لئے اللہ بھی متعدد نہیں ہو سکتے۔

علت موجبہ جس معلول کی علت ہوتی ہے۔ وہ معلول اس سے صدور کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ لم یلد و لم یلد میں اس کی نفی کی گئی ہے۔ اللہ چونکہ کائنات کی علت موجبہ نہیں ہے اس لئے کوئی شے اس سے صادر نہیں ہوتی بلکہ اس کی مشیت اور ارادہ سے وہ شے پیدا ہو جاتی ہے۔ دہریت کے نزدیک مادہ اول سے ساری کائنات صادر ہو رہی ہے۔ اس لیے وہ اس کے لئے علت موجبہ ہے۔ جس علت سے کسی دوسری علت کا صدور ہوتا ہے وہ بھی دوسری علت کی معلول بن سکتی ہے۔ اللہ چونکہ علت موجبہ نہیں ہے اس لئے وہ لم یلد بھی ہے اور ولم یولد بھی۔ یعنی وہ کسی دوسری علت کا معلول بھی نہیں ہے۔ دہریت کے نزدیک چونکہ مادہ اول کائنات کی علت موجبہ ہے اس لیے علت موجبہ پر معلول ہونے کا امکان بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لئے لازماً اس کے لئے ایسی دوسری ہستی کی ضرورت ہو گی جو علت موجبہ نہ ہو بلکہ فاعل بالارادہ ہو۔ ”لم یلد و لم یولد“ کا یہی مفہوم ہے۔ اس میں برٹریڈرسل کے اس سوال کا جواب موجود ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا ہے؟

سید سلیمان ندوی حقیقی علت اللہ کی قدرت اور ارادہ کو قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

جہاں تم بچے سلسلہ اسباب و علل کو چند قدم بڑھا سکتے ہو وہاں بھی بالآخر پیرا فلگن ہونے سے چارہ نہیں۔ پانی بادل سے ہر سال بادل بخارات سے بنے، بخارات پانی سے اٹھے جو سورج کی تپش سے گرم ہو کر یہ صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ غرض پانی بخارات سے اور بخارات پانی سے پیدا ہوئے۔ اس دور کے عقدہ ناخجل کو تم حل کر سکتے ہو؟ یہ ناممکن اور اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ قادر و ذی ارادہ کے مظاہر ہیں اور وہ اپنی عادت

کے مطابق ایک طریق خاص پر اس کو چھا رہا ہے۔ لیکن وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ صدیوں میں جب اس نے ضرورت سمجھی انسانوں میں اپنا ایک نشان قائم کر کے عادت کے خلاف کوئی بات ظہور پذیر کر دی۔ علت و معلول کا تعلق جو بظاہر نظر آتا ہے ہم نے اس کی عادت جاریہ ایک رنگی اور یکسانی اختیار نہ کرتی تو مخلوقات اپنے منافع کے معجزوں کے دفعہ کے لیے پہلے سے کوئی تیاری نہ کر سکتیں۔ (۳-)

اس سے معلوم ہوا کہ مجبوری اور کمزوری کا قدیم تصور فلاسفہ یونان، ہنود اور یہود و نصاریٰ سے ہوتا ہوا اس امت مسلمہ میں علت و معلول، وحدۃ الوجود اور نیچریت کے رنگ میں داخل ہوا۔ یہ نظریات ایسے ہیں جن میں بنیادی طور پر اللہ کو مجبور مضطر اور کمزور ماتا پڑتا ہے قاعدہ ہے کہ جو ہستی کمزور اور مجبور ہو وہ کبھی الہ نہیں بن سکتی۔ عقیدے کی صحت پر جملہ عبادات کا دار و مدار ہے۔ اگر عقیدہ میں نقص ہو گا تو کوئی عبادت قابل قبول نہ ہو گی۔ اس لئے ہر مسلمان کو چاہئے کہ عبادت سے قبل معبود حقیقی کی صحیح معرفت حاصل کرے جس کے نتیجے میں عقائد بھی درست ہو جائیں گے اور اس کے بعد سب عبادات درجہ قبولیت حاصل کر لیں گے۔

محدین اور اللہ کی مجبوری

سب سے پہلے یہ بات بتانے کے قابل ہے کہ اللہ کا انکار کوئی جدید خیال نہیں ہے۔ ہمیشہ ہر زمانہ میں محدین کا ایک گروہ موجود تھا جو اللہ کے وجود کا قطعی منکر یا کم از کم متردد اور متشکک تھا۔ سائنس اور فلسفہ حال سے اس مسئلہ پر کوئی نئی روشنی نہیں پڑی ہے۔ اللہ کے انکار کے متعلق کوئی نئی دلیل نہیں قائم ہو سکی ہے بلکہ محدین سابق و حال میں فرق یہ ہے کہ محدین سابق کے دلائل زیادہ دقیق اور پرزور ہوتے تھے ان کے مقابلے میں محدین حال کے دلائل کو دلائل نہیں کہہ سکتے، ان کی تمام مباحث کا ماحصل یہ ہے کہ

- ۱۔ اللہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔
 - ۲۔ مادہ کے سوا عالم میں اور کوئی شے موجود نہیں۔
 - ۳۔ اللہ کے اعتراف کے بغیر نظام عالم کا سلسلہ قائم ہو سکتا ہے۔
- ظاہر ہے کہ یہ کوئی استدلال نہیں بلکہ عدم علم کا اعتراف ہے۔

مشکمین اسلام

مشکمین اسلام نے محدین سابق کے دلائل نہایت تفصیل سے نقل کئے ہیں۔ علامہ ابن حزم نے اہل لہل میں محدین ہی کے اعتراضات سے ابتدا کی ہے اور پھر ان کے جواب دیئے ہیں۔ یہ جوابات نہایت ہی قوی اور پرزور ہیں۔ دنیا میں ابتدائے آفرینش سے دو قسم کے انسان رہے (۱) موحد، (۲) ملحد۔

(۱) موحد

وہ ہیں جن کا پختہ عقیدہ یہ رہا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء کو ایک واجب الوجود ہستی جسے اللہ کہتے ہیں، نے تخلیق کیا ہے، جو تمام صفات کمال کی جامع ہے۔ ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گی، نہ تو کسی نے اس کو پیدا کیا ہے اور نہ کبھی وہ فنا ہو گی، نہ وہ کسی کی محتاج ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسر ہے۔ اس عقیدہ کے

انسانوں کو سوچد کہا جاتا ہے۔ یعنی داغہ کی عبادت کرنے والے۔

(۲) لمحہ

دوسرا گروہ انسانوں کا وہ ہے جو اللہ کو نہیں مانتا اور اللہ کے وجود کو ان دہی و خیالی اشیاء میں داخل سمجھتا ہے جن کو انسانی تخیل نے ابتدائے فطرت میں قوانین طبع سے مرعوب ہو کر اختراع کر لیا ہے۔ پھر یہ اختراع ان کے خیال میں انسانوں کے دماغوں پر اس قدر حاوی ہو گئی ہے کہ انہوں نے کائنات کے تمام امور اور اپنے تمام اعمال و افعال بلکہ حرکات و سکنات تک کو اسی دہی شے کے ہاتھ میں دے دیا ہے۔

ان دونوں فرقوں یعنی قائلین باری تعالیٰ اور منکرین باری تعالیٰ انسانوں میں ہمیشہ سے نزاع چلی آتی ہے۔ ہمیشہ ایک دوسرے کے دلائل کا رد کرتے رہے۔ یہاں تک کہ مذہبی جماعت نے اپنے قوی دلائل سے لاندہب یا منکرین باری تعالیٰ افراد کے دلائل کو نہ صرف کمزور بلکہ اس قدر بمرح و بیکار کر دیا ہے کہ اب وہ سر اٹھانے کے قابل نہیں رہے ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہبی دنیا ترقی کے اسی مدارج پر پہنچ گئی ہے اور اللہ کے منکرین کا وجود محدود تعداد میں رہ گیا ہے۔

ضروری نہ تھا کہ ہم اللہ کے منکرین یا مادہ پرست افراد کے خیالات معقولات اور دلائل پر تبصرہ کریں لیکن قرآن مجید کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے اس موقع پر مناسب سمجھا گیا ہے کہ واجب الوجود ہستی کے وجود کو ثابت کرنے کا سلسلہ میں ان کے عقیدہ کی بھی مختصر الفاظ میں روید کر دی جائے تاکہ اس بحث میں آگے بڑھے کے بعد ہر شخص آسانی کے ساتھ یہ فیصلہ کر سکے کہ کائنات کو وجود میں لانا اور اس کو برقرار رکھنا صرف اسی واجب الوجود ہستی ہی کا کام ہے۔ کسی دوسری طاقت کا نہیں جو یکتا اور صرف یکتا ہے۔

لمحدین کی اقسام

لمحدین (مادہ پرست) کی دو اقسام ہیں:

(۱) پہلے گروہ کا خیال ہے کہ مادہ قدیم ہے۔ یعنی وہ اجزاء یا عناصر یا اشیاء جن سے دنیا بنی ہے، ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مادہ ”یعنی وہ ذرات دقیقہ بسیط جن سے دنیا بنی ہے۔ مختلف قسم کے ذرات ہیں جو ہمیشہ فضا میں حرکت کرتے رہتے ہیں اور جب کبھی وہ آپس میں ٹکراتے ہیں، یعنی ذرات کے بعض اجزاء بعض دوسرے اجزاء سے مل جاتے ہیں تو ان کے اتصال سے ایک جسم بن جاتا ہے۔ اور اسی قسم کے متواتر تصادمات سے دنیا وجود پذیر ہوئی۔ یہ خیال قدیم حکماء کا ہے۔

جدید حکماء کا خیال

انہوں نے اس خیال میں تھوڑی سی اصلاح یا جدت یہ کی ہے کہ مادہ اجزائے دقیق و بسیط یا ذرات کو قرار نہیں دیا بلکہ ان بخارات یا بھاپ کو مانا ہے جو قدیم و ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ قائم بالذات ہیں اور فضا میں گشت لگاتے رہتے ہیں اور جب کبھی آپس میں ٹکراتے ہیں تو ان کے اتصال سے اجسام وجود پذیر ہو جاتے ہیں۔

(۲) دوسرا گروہ

دوسرا گروہ جو مادہ کو قدیم لڑی تو مانتا ہے لیکن اس کو بے حس و حرکت یا بے شعور شے قرار دیتا ہے۔ یعنی اس بت کا قائل ہے کہ مادہ خود بخود کچھ نہیں کر سکتا۔ البتہ اثر قبول کرتا ہے اور اللہ نے اسے ترکیب و ترتیب دے کر دنیا کو پیدا کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن ان میں سے ایک یعنی اللہ موثر یا علت ہے اور دوسرا یعنی مادہ متاثر اور معلول ہے۔ (۳۱)

وجود باری تعالیٰ پر ملحدین کا اعتراض

اللہ کا وجود اگر تسیم کیا جائے تو ہم پوچھتے ہیں کہ ایک واقعہ جو تہج پیش آیا

۱۔ اس کی علت قدیم ہوگی یا حادث؟

۲۔ اگر قدیم کہیں تو لازم آئے گا کہ اس واقعہ کو بھی قدیم اور ازل مانا جائے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے۔

۲۔ اگر معلول حادث ہو تو

۳۔ علت بھی حادث ہوگی۔

۴۔ پھر اس کے لیے کوئی اور علت درکار ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱۔ اگر یہ سلسلہ کسی ایسی علت پر جا کر ختم ہو جو قدیم اور ازل ہے

۲۔ تو تمام سلسلہ کا درجہ بدرجہ قدیم ہونا لازم آئے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

۱۔ علت العلل جب قدیم ہے

۲۔ تو اس کا پہلا معلول بھی قدیم ہوگا۔

۳۔ جب پہلا معلول قدیم ہے

۴۔ تو اس کا دوسرا معلول بھی قدیم ہوگا۔

اگر یہ سلسلہ کسی قدیم اور ازل علت پر ختم نہیں ہوتا بلکہ الی غیر النہیۃ چلا جاتا ہے تو اللہ کا وجود کہاں باقی رہتا ہے؟ سابق ملحدین کے اوپر بہت سے قوی اعتراضات ہیں لیکن ہم کو ان سوئے ہوئے فتنوں کے جگانے کی ضرورت نہیں۔ یورپ کے ملحدین آج کل اللہ کے وجود پر جو اعتراضات کر رہے ہیں جس کی بنا پر ہمارے ملک میں مذہب کی طرف سے بے دلی پھیلتی جاتی ہے ہم کو صرف ان اعتراضات کا نقل کرنا اور ان کا جواب دینا مقصود ہے۔ سب سے پہلے ملحدین کے اعتراضات پیش کر رہے ہیں اور آخر میں متکلمین اسلام اور قرآن کریم سے ان کے جوابات دے رہے ہیں۔

مادیتین

جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ کا منکر کہا جاتا ہے وہ مادیتین ہیں لیکن درحقیقت ان لوگوں کا یہ دعویٰ نہیں کہ اللہ نہیں ہے بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ وہ ہماری تحقیقات کے دائرہ سے باہر ہے کیونکہ ان کا دائرہ علم مادہ تک محدود ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اللہ مادی نہیں۔

پروفیسر لیٹر کے بقول مادی مذہب اپنے آپ کو "عقل اول" کی بحث سے بالکل الگ رکھتا ہے کیونکہ اس کو ہر کے متعلق کسی قسم کا علم نہیں۔ ہم حکمت الہی کے نہ منکر ہیں نہ قائل ہمارا کام نفی و اثبات دونوں سے الگ رہنا ہے۔

مادیتین کیوں اللہ کے قائل ہیں؟

اس گروہ میں سے بعض ترقی کر کے یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کے اقرار انکار کے دونوں پہلوؤں میں سے انکار کا پہلو زیادہ قوی ہے وہ کہتے ہیں سب سے پہلے ہم کو یہ طے کرنا چاہیے کہ کسی شے کے انکار یا اقرار اثبات یا نفی کے اصول و ادلہ کیا ہیں؟

فلسفہ حال نے تحقیقات علمیہ کا سب سے پہلا اصول جو قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ جب تک کسی شے کے وجود کی قطعی شہادت موجود نہ ہو ہم کو اس کا وجود تسلیم نہیں کرنا چاہیے۔ کانت اور نیکن نے اپنے فلسفہ کا سنگ بنیاد اسی مسئلہ کو قرار دیا اور اسی مسئلہ کی بدولت ارسطو کے ظنی فلسفہ کے تمام ارکان متزلزل ہو کر قطعیات اور یقینات کی بنیاد قائم ہوئی۔

روزمرہ کے تجربہ میں ہم اسی اصول کے پابند ہیں۔ فرض کرو ایک شے ہے جس کے نہ وجود کی شہادت ہے نہ عدم کی تو ہمارا علم اس کی نسبت کس قسم کا ہوتا ہے؟ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس شے کے متعلق ہم کچھ نہیں جانتے ہیں کہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے یہ شے موجود نہیں۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ دنیا کے کسی حصہ میں ایسے آدمی موجود ہوں جن کے دوسرے ہوں۔ ممکن ہے کہ ایسے جانور موجود ہوں جو صورتاً آدمی ہوں، ممکن ہے کہ ایسے دریا ہوں جن میں مچھلیوں کے بجائے آدمی رہتے ہوں لیکن ہم ان چیزوں کی نفی کا یقین رکھتے ہیں کیوں؟ اس لیے کہ ان کے وجود کی کوئی شہادت موجود نہیں۔ اس اصول کا نتیجہ یہ ہے کہ اللہ کے ثبوت و عدم ثبوت دونوں سے کسی پر اگر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو یقیناً کارحاجان اسی طرف ہو گا کہ اللہ موجود نہیں ہے۔ اس بنا پر ہم کو اللہ کسی نفی پر کس دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ صرف یہ دیکھنا ہے کہ ثبوت کے جو دلائل پیش کیے جاتے ہیں وہ صحیح ہیں یا نہیں۔ ثبوت کے جس قدر دلائل ہیں سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ:

۱۔ اگر اللہ کا وجود نہ ہو تو

۲۔ سلسلہ غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا

۳۔ لیکن غیر متناہی کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں

اب جو کچھ شبہ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض بحث و اتفاق سے ایسی ایسی عجیب و غریب مخلوقات جو

سر تا پا حکمت اور صنعت سے بھری ہوئی ہیں کیونکر پیدا ہو سکتی ہیں؟ اسی سوال کو مذہب نے نہایت موثر الفاظ میں ادا کیا ہے اور یہ سمجھایا ہے کہ اللہ کا وجود اس سوال کا راز ہی جواب ہے۔

مادہ یا ہیولی فلسفہ کی ایک اصطلاح ہے۔ اسے انگریزی میں Matter کہتے ہیں۔ اس کے کئی مفہوم ہیں۔ عام طور پر اس کے معنی ہیں جس کے وجود کا امکان ہے۔ جو حقیقتاً موجود نہیں (بے صورت ہے) لیکن صفات کے حصول پر کوئی شے بن سکتا ہے۔ چونکہ تصور یہ ہے کہ ممکن حقیقت بن سکتا ہے تو کچھ مدارج طے کرنے کے بعد اس دور کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے کہ نشوونما کی ایک اعلیٰ صورت کے لیے ایک کم تر درجہ کی صورت بطور مواد کے کام دے سکتی ہے۔

یونانی فلاسفہ کے نزدیک مادہ کے قدیم تصورات

طالیس ملطی کے نزدیک تمام اشیاء کی اصل ”پانی“ ہے۔ تمام اشیاء پانی سے بنی ہوئی ہیں۔ اٹکسیمنڈر کے نزدیک تمام اشیاء کا آغاز لامحدود مادہ سے ہوا۔ تمام اشیاء اس مادہ سے ابھرتی اور تباہ ہو کر پھر ساتھ مل جاتی ہیں۔ مادہ کی ماہیت کی بابت اس نے کچھ نہیں کہا البتہ اس کے نزدیک مادہ لامحدود اور ناقابل فنا ہے۔ اٹکسیمنڈر کہتا ہے۔ ابتدائی مادہ ”ہوا“ ہے، پارمینڈیز ”روح“ اور ”مادہ“ میں کوئی امتیاز قائم نہیں کرتا۔ وہ جس وجود کا ذکر کرتا ہے وہ نہ روح ہے، نہ مادہ، نہ جسم ہے اور نہ جان۔ بس ایک وجود ہے۔ گورگیاس تو سرے سے وجود ہی کا انکار کر دیتا ہے۔ ہیراقلیٹوس کے نزدیک ابتدائی مادہ نہ پانی ہے اور نہ ہوا بلکہ ”آگ“ ہے جو غیر مخلوق اور ازلی و ابدی ہے۔ فیثاغورثی نظریہ واحد ”معدنہ“ جوہر کو ناقابل فنا تغیر کہتا ہے۔ البتہ مادی اجسام کو قابل تغیر سمجھتا ہے۔ انکسورس کے نزدیک مادہ محض ایک عنصر ہے۔ ان ابتدائی عناصر کی مقدار یہی ہے جو پہلے تھی اور وہی رہے گی۔ اس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی کمی واقع ہو سکتی ہے۔ ان کی ماہیت بھی ناقابل تغیر ہے۔ دیوجانس وحدیتی ماہیت کی حمایت کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ”ہوا“ ہی تمام اشیاء کا ضمیر ہے۔ اسی طرح آرکیلاس بھی ”ہوا“ کو جوہر اصل مانتا ہے۔ دیمقراطیس جوہر اصلی کو لامحدود اور لاتعداد چھوٹے ذرات میں منقسم خیال کرتا ہے۔ یہ ذرات ان کے نزدیک ناقابل تقسیم ہیں۔ اصلی اور ناقابل فنا ہیں۔ افلاطون تصورات کو ابدی اور ناقابل تغیر سمجھتا ہے۔ ان کے مظاہر یعنی اشیاء کو تغیر پذیر اور فانی قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک کامل وجود کا تصور پایا جاتا ہے۔ اشیاء کے دیگر عناصر کی ماہیت وہی ہوگی جو حسی مدرکات کو تصور سے الگ کرتی ہے۔ یہ عناصر لازمی طور پر لامحدود اور لاموجود ہیں۔ لامعلوم اور اثبات ہوگی۔ یہ افلاطونی مادہ کی تعریفات ہیں۔ یہ مادہ خود کوئی صورت نہیں رکھتا لیکن مظاہر کی تمام تغیر پذیر صورتوں کا محل ہے۔ یہ مکان مطلق ہے۔ سب چیزوں کو مکان فراہم کرتا ہے۔ فکر نور اور اک سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ اگر مظاہر ہستی میں عدم اور وجود طے چلے پائے جاتے ہیں اور وجود تصور کا مرہون منت ہے تو لامحالہ دوسرا عنصر یعنی مادہ عدم کے مترادف ہے۔ افلاطونی مادہ مکان کے اندر نہیں پایا جاتا بلکہ خود مکان ہے۔ وہ یہ نہیں کہتا کہ شیا اس میں سے بنتی ہیں بلکہ یہ کہتا ہے کہ اشیاء اس میں سے پیدا ہوتی ہیں۔ اشیاء اس وقت بنتی ہیں جب مکان کے کچھ حصے عناصر اربعہ کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ افلاطون کے نزدیک مادہ مکان کی کثیف صورت ہے۔ ارسطو تصورات کو اشیاء سے الگ موجودات تسلیم نہیں کرتا یا دوسرے لفظوں میں وہ صورت کو مادہ سے

الگ مستقل وجود نہیں سمجھتا۔ مادے کے بغیر کوئی صورت نہیں ہو سکتی۔ مادہ بغیر ضرورت کے نہیں ہو سکتا۔ مظاہر صور کے محض سائے یا عکس نہیں ہیں البتہ مادہ کو حقیقی وجود صورت سے ملا ہے۔ اس کے نزدیک صورت سے مراد کسی شے کی ایسی خاصیت ہے جو اس نوع کی باقی تمام اشیاء میں پائی جاتی ہو۔ مادے سے شے میں انفرادیت پیدا ہوتی ہے۔ مادہ مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے۔ لیکن اس کی پہلی صورت کسی اور صورت میں نہیں بدل سکتی۔ مادہ اور صورت دونوں پیدا ہوتے ہیں اور نہ فنا ہوتے ہیں۔ ارسطو مادے کو مبداء مکان اور صورت کو مبداء واقعیت کہتا ہے۔

ارسطو کے برعکس نوافلاطونیوں کے نزدیک مادہ کا امکان میں بھی وجود نہیں ہے۔ مادہ کا کوئی وجود ہے ہی نہیں۔ اس لیے نہ کوئی مادی علت ہے اور نہ مادہ کی تخلیق کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یونانیوں کے نزدیک مادہ کی حیات

یونانیوں کے فلاسفہ حالیس (Thales) کے نزدیک انڈہ عضویہ (Living organism) سمندر میں ایک گئے کیچڑ سے پرورش پاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حالیس چونکہ بہت زیادہ سفر کرتا رہا ہے۔ اس کی زندگی کا زیادہ حصہ سمندر میں گزر رہا ہے۔ اس نے سمندر کے بہت سے جانور دیکھے اس لیے اس کے ذہن میں یہ بات آئی کہ تمام اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس کے نزدیک اس سمندری کیچڑ پر حرارت اثر انداز ہوتی ہے جس سے جاندار زندہ مادہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انکسیمنڈر نے کہا کہ جاندار مادہ سمندر کے پانی سے پیدا ہوتا ہے۔ پھر اس مدت میں کئی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں۔

ایکسوفین (Xeho Phene)

اس نے ان مندرجہ بالا نظریات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا کہ جاندار مادہ نمی اور پانی ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ بعض یونانی فلاسفہ کے نزدیک جاندار مادہ خود بخود پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ عام زندگی میں ہم اکثر دیکھتے ہیں۔ انکساغورس نے کہا کہ جاندار مادہ کی تباہی و تخلیق دونوں ناممکن ہیں۔ وہ کہتا تھا کہ حیوانات اور انسان سب کے سب مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔

دیمقراطیس

دیمقراطیس بھی انکسیمنڈر کی طرح اس خیال کا حامی تھا کہ تمام جاندار اشیاء ”پانی“ سے پیدا ہوتی ہیں۔ حیوانات کو حاصل مدارج سے گزرتا پڑتا ہے وہ ان مدارج سے گزرے بغیر موجودہ صورت تک نہیں پہنچ سکتے۔ دیمقراطیس وہی آدمی ہے جس نے ایٹم کا ذکر بھی کیا تھا۔

ارسطو

اس کے نظریات اس سلسلے میں اپنے معاصرین سے مختلف ہیں۔ اس کے نزدیک جانور نہ صرف دوسرے جانوروں سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ وہ اس امر پر بھی اصرار کرتا تھا کہ جاندار اشیاء یا مادہ ہمیشہ بے جان مادہ سے ہی

ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس نے اپنے شاردوں سے کہا کہ مٹی سے پودے پیدا ہوتے ہیں۔ پانی سے جانور پیدا ہوتے ہیں۔ ہوا سے زمینی عضویے پیدا ہوتے ہیں۔ اور آگ سے سورج، چاند اور ستارے بنتے ہیں۔ گویا اس نے صرف پانی یا صرف مٹی کی بجائے چار اشیاء یعنی مٹی پانی آگ اور ہوا کو تخلیق کی بنیاد سمجھا۔ گویا اس نے ایک نئی راہ نکالی۔ ارسطو نے اس سلسلے میں مزید یہ کہا کہ جاندار اشیاء میں سے اکثر ایسی بھی ہیں جو خود بخود پیدا ہو سکتی ہیں۔ اس نے دعویٰ کیا کہ کچھ پودے بلکہ کچھ حیوانات کا اس سلسلے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ مٹی سے پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک عام کیڑے پتنگے، بھڑ یا شہد خشک لکڑی گوشت اور چھنی کے خراب ہونے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک مجھڑ، مکھی وغیرہ کنوؤں میں پیدا ہوتے ہیں۔ ارسطو نے کہا کہ صرف یہی نہیں بلکہ ان سے بڑے جانور بھی ان اشیاء سے اس طرح پیدا ہو سکتے ہیں۔ کیڑوں اور مینڈکوں کے ہارے میں یہ خیال تھا کہ یہ بھی سمندروں اور دریاؤں کے مرطوب کچڑے سے پیدا ہوتے ہیں۔

ارسطو اپنے دور کا سب سے بڑا فلاسفر اور عالم مانا جاتا ہے۔ آنے والی صدیوں میں اس کا اثر غالب رہا ہے۔

باسیلیس

باسیلیس نے کہا کہ جس طرح قدیم زمانے میں ابتداء میں زمین نے خود بخود اللہ کے حکم سے گھاس اور پودے پیدا کئے تھے اسی طرح آج بھی اللہ کی یہی قوت و قدرت یہ کام سرانجام دے رہی ہے۔ چنانچہ آج بھی کوئی چاہے تو گھاس کے کیڑے مٹی سے پیدا کئے جاسکتے ہیں۔

سینٹ آگسٹائن

سینٹ آگسٹائن نے اس امر کی تائید کی ہے کہ جاندار اشیاء یا مادہ خود بخود پیدا ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے عیسائیت کے قوانین کی مکمل تائید کی ہے۔ اس نے جاندار مادے کی پیدائش کو حکم الہی کا تابع بتایا کہ وہ جس طرح چاہے اس امر کو سرانجام دے سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کے اکثر نظریات کو تسلیم کر لیا گیا تھا، لیکن دوسری طرف عیسائیت کے فروغ نے علوم و فنون کے دروازے بند کر دیئے، ہر ذی علم پر کفر و الحاد کی تہمتیں لگنے لگیں اور خود بخود پیدائش کا نظریہ عام ہوتا چلا گیا اور کون اس کے خلاف بات کرنے کو تیار نہ تھا۔ بڑے بڑے علماء اور فلاسفہ نے یہ گواہی دی کہ ہم نے بطخوں اور راج ہنوں کو سمندر کے گھونٹھوں سے نکلتے دیکھا ہے۔ سمندروں کے گھونٹے، درختوں کے پھلوں سے معرض وجود میں آئے ہیں۔ اسی طرح پرندے اور دوسری اشیاء بھی درختوں سے پیدا ہو سکتی تھیں۔ اس قسم کے نظریات کے فروغ میں کارڈینل پیٹرو داسمائی کا بڑا ہاتھ تھا۔

الیگزینڈر نیکم

الیگزینڈر نیکم نے بھی اس نظریے کی تائید کی ہے اور کہا کہ پرندے Fir Trees سے پیدا ہوئے ہیں۔ یہ نظریہ بہت تقویت پاتا گیا اور یہاں تک کہ رندوں کے دنوں میں ان بطخوں کا کھانا شروع کر دیا گیا۔ بعد ازاں پوپ انوسینٹ (Innocent) سوم نے اس کو ممنوع قرار دیا۔

بہت عجیب بات ہے کہ اس قسم کے نظریات سترھویں صدی عیسوی تک مروج رہے۔ انھارویں صدی عیسوی کی ابتداء میں بھی یہ نظریات مسلم سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں نے اس قسم کے خیالات کو بڑی شد و مد سے بیان کرنا شروع کر دیا، لیکن یہ غلط فہمی ایک خاص وجہ سے پیدا ہوئی اور وہ یہ ہے کہ سمندر میں ایک قسم کی بطنیں ہوتی ہیں جو اکثر چٹانوں کے قریب رہتی ہیں۔ بعض اوقات کشتیوں کے مناروں کے ساتھ رہتی ہیں۔ خصوصاً اگر کوئی ساحلی درخت سمندر میں آگرے تو یہ جانور اس کے آس پاس بسرا کرتے ہیں۔ ان پرندوں کے گھونسلے گھونگھوں سے مشابہ ہوتے ہیں۔ اسکاٹ لینڈ، آئرلینڈ اور قریبی جزیروں کے شمالی علاقوں میں اس قسم کی بطنیں پائی جاتی ہیں۔ یہ سلسلے اس وقت ہوتے ہیں جب قطب شمالی سے بطنیں لوہر آتی ہیں۔ ایک اور الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ درختوں کے ساتھ بکرے (Cambs) لگتے ہیں۔ کئی لوگوں نے ان کے بارے میں کہانیاں سنی ہیں کہ ایک درخت جس پر خربوزے کی طرح کا پھل لگتا ہے اور اس کے ساتھ بکرا بھی لگتا ہے۔ لوگ اسے درخت سے اتار کر کھاتے ہیں۔ بعض لوگوں نے جو سیاحت کا شوق رکھتے تھے اور کئی علاقوں میں گھومے پھرے ہیں، اس امر کی تصدیق کی ہے۔

مشہور ماہر طب دان ہیلمنت (Van Helment) نے بھی اس امر کی تصدیق کی اور کہا کہ آنے سے چوبہا پیدا ہو سکتی ہے، اس نے کہا کہ ایک گز قمیض اگر برتن میں رکھ دی جائے جس میں آنا بھی ہو تو دو دن کے بعد جب خمیر ختم ہو جائے گی تو قمیض کے جراثیم اور آنے کے جراثیم مل کر ایک چوبہا کو جنم دیں گے۔ وان ہیلمنت یہ دیکھ کر حیران رہ گیا کہ ایسی چوبہا بالکل دوسری چوبیوں سے مشابہ نہیں۔

ولیم ہاروے جس نے دوران خون کا اہم معاملہ دریافت کیا وہ بھی خود بخود پیدائش کا قائل تھا۔ اگرچہ اس کا ایک فقرہ جو درج ذیل ہے بہت مشہور ہوا: "All living from the Egg" (Qmine Vivumine Bove) اس نے لفظ خاص وسیع مفہوم میں استعمال کیا۔ وہ خود بخود پیدائش کا قائل ہوا لیکن اس سلسلے میں سینٹ آگسٹن کا نظریہ کہ بحکم الہی ایسا ممکن ہے۔ وقت کے بڑے بڑے علماء نے تسلیم کر لیا۔ ڈیکارٹ نے بھی خود بخود پیدائش کا نظریہ تسلیم کر لیا اور کہا کہ واقعی بے جان مادے سے جاندار مادہ پیدا ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مرطوب زمین پر دھوپ کسی شے میں سڑاؤ پیدا کر دے تو ایسا ممکن ہے۔ اس کا یقین تھا کہ بعض جانور مثلاً کیڑے، کھیاں اور بعض دیگر حشرات الارض اس طریقے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

نیوٹن اگرچہ حیاتیات سے دلچسپی نہ رکھتا تھا لیکن وہ پھر بھی جاندار مادے کی بے جان مادے سے تخلیق کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ پودوں کی پیدائش میں دمدار سیاروں کی دم کو بڑا دخل ہوتا ہے۔

لیکن فرانسیسکو ریڈی (۱۶۲۶ء) نے مندرجہ بالا نظریات کو غلط بتایا اور تجربات سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ اسی زمانے میں لیون ہک (Lewen Hock) نے ایک نئے زاویہ نگاہ سے اس شے پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور کہا کہ اس میں لاکھوں جاندار اشیاء ہیں جو بغیر خوردبین کے نظر نہیں آ سکتیں اور اسی نے لاکھوں سوسائٹی کو بھیجی ہوئی چیز پر روشنی ڈالی اور اس نے خوردبین سے پانی کو دیکھا اور خط میں لکھا ہے کہ یہ چھوٹے چھوٹے جراثیم بارش کے پانی میں بھی پائے جاتے ہیں اور اس نے کہا کہ تمام تخمیر کن ہی کے سبب

سے ہوتی ہے۔ اور شراب گوشت اور پھٹے ہوئے دودھ میں بھی جراثیم پائے جاتے ہیں۔ بہر حال اسلام کا نظریہ یہی ہے کہ ہر شے کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور ہر چیز فانی ہے سوائے اس ذات اقدس باری تعالیٰ کے کوئی چیز ازل و ابدی نہیں ہو سکتی۔ مادے سے اشیاء خود بخود پیدا نہیں ہوتیں اور نہ ہو سکتی ہیں۔ (۳۱)

اللہ نے تمام مخلوقات کو مادہ کے بغیر عدم سے وجود عطا کیا ہے دلیل اہل آیت علی الاسان حین من الدھر لم یکن شیاء مذکور۔ قرآن کریم میں اللہ نے تخلیق کائنات کے لئے برقع، فاطر اور خالق کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں جس سے مادہ کے قدیم ہونے کی تردید ہو جاتی ہے۔

مادہ کے قدیم ہونے کا رد

اللہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں

مادہ پرستوں میں سے بعض مادہ ہی کو کائنات کے وجود کا سبب قرار دیتے ہیں اور بعض اللہ اور مادہ کو قدیم مان کر اللہ کو علت اور مادہ کو معلول قرار دیتے ہیں۔ ”علت تامہ“ کے تحت اللہ کو مجبور اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے۔ مادہ پرست گروہ کے یہ خیالات کسی طرح معقول و صحیح نہیں ہیں اور مادہ پرگز قدیم و ازل نہیں ہے، صرف اس واجب الوجود ہستی کا وجود ہی قدیم و ازل ہے جو تمام صفات کمال کی جامع اور کائنات کی یکتا و یگانہ خالق ہے۔

مادہ پرست کہتے ہیں کہ مادہ یعنی ذرات یا بخارات عرصہ دراز تک ایک حالت میں پڑے رہے اور پھر انہوں نے متصادم ہو کر مختلف شکلیں اختیار کیں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ جب مادہ کے اجزاء ذرات یا بخارات میں اتنی کثافت موجود تھی کہ ان سے زمین تیار ہو سکتی تھی، اتنی حرارت تھی کہ ان سے آگ پیدا ہو سکتی تھی تو وہ پھر مدت دراز تک بیکار کیوں پڑے رہے اور باہم متصادم ہو کر اجسام کو پیدا کیوں نہیں کیا؟ واقعہ یہ ہے کہ اللہ نے ذرات یا بخارات کو پیدا کیا، ان سے عناصر بنائے اور پھر دنیا کو شرف وجود عطا کیا۔

اس میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں وہ یا تو اجسام ہیں یا ارواح ہیں، ان کے سوا تیسری اور کوئی شے نہیں ہے۔ پھر اجسام کی دو اقسام ہیں: ایک بسیط یعنی وہ اجسام جو کسی شے سے مرکب نہ ہوں۔ مثلاً آب و خاک وغیرہ اور دوسرے مرکب یعنی وہ اجسام جو کئی بسیط اجسام سے مرکب ہوں۔ سوائید ثلاثہ یعنی نباتات، جمادات اور حیوانات مرکبات میں داخل ہیں۔ اور چونکہ یہ بذات خود قائم ہیں اس لیے جوہر ہیں اور جو اشیاء ان موالید ثلاثہ بالذات کے تابع ہیں وہ تمام کی تمام اعراض یعنی غیر قائم بالذات ہیں۔ مثلاً رنگ اور حروف کے اجسام قائم بالذات کپڑے اور کاغذ کے وسیلہ سے وجود پذیر ہوتے ہیں یا حرکت و سکون کہ ذی روح جسم سے وابستہ ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ دنیا میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں ان کی دو اقسام ہیں:

۱۔ جوہر: ایسی اشیاء جو قائم بالذات ہوں۔

۲۔ اعراض: ایسی اشیاء جو غیر قائم بالذات ہوں۔

حکماء کا اصول

حکماء نے اس بات کو تسلیم کر لیا ہے کہ کوئی قائم بالذات شے یعنی جوہر عرض سے خلی نہیں ہوتا۔ اور یہ مسئلہ بھی مسلمہ ہے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود قدیم نہیں ہے بلکہ حادث مثلاً اعراض حرکت و سکون جن کا تعلق اجسام ذی روح سے ہے، کہ وہ نہ تو ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اور نہ کسی جسم سے بیک وقت جدا ہو سکتے ہیں۔ یعنی ذی روح جسم یا تو متحرک ہو گا یا ساکن یہ امر محال اولاً ناممکن ہے کہ متحرک بھی نہ ہو اور ساکن بھی نہ ہو۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہو اور ساکن بھی ہو۔ اس لیے کہ حرکت سکون کے خلاف ہے اور سکون حرکت کے خلاف اور دو مخالف اشیاء کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ:

جسم متحرک ہو گا تو ساکن نہ ہو گا۔ اور ساکن ہو گا تو متحرک نہ ہو گا۔ متحرک ہونے کے بعد سکون ہو گا یا سکون کے بعد متحرک ہو گا۔ (یعنی ایک عرض کے معدوم ہونے پر دوسرے عرض پیدا ہو گا، کوئی مقدم ہو گا اور کوئی موخر، یہ سلسلہ برابر جاری رہے گا)۔ کبھی جسم متحرک ہو گا اور کبھی ساکن، ہر حرکت کے بعد سکون اور ہر سکون کے بعد حرکت لازمی ہو گی۔

قاعدہ ہے کہ:

ہر معدوم ہونے والی شے حادث ہے اور اعراض معدوم ہوتے ہیں، اس لیے اعراض حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

اعراض حادث ہیں۔ جوہر اعراض سے خلی نہیں ہوتے۔ اس لیے جوہر بھی حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

جوہر حادث ہیں۔ تمام اجسام و ارواح جوہر ہیں۔ لہذا تمام اجسام و ارواح حادث ہیں۔

قاعدہ ہے کہ:

قدیم کا معدوم ہونا محال ہے۔ حادث اشیاء معدوم ہوتی ہیں۔ لہذا اجسام و ارواح حادث ہیں۔ اس تمام بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ: اجسام و ارواح قدیم نہیں ہیں۔ صرف ان کی خالق، اللہ تعالیٰ کی ذات ہی قدیم اور لازمی ہے۔

تائید ملانے کا نظریہ ہے کہ:

- ۱۔ مادہ جس سے دنیا بنی ہے، ضائع اور معدوم نہیں ہوتا۔
- ۲۔ مادہ کے اندر جس قدر قوت اس وقت پائی جاتی ہے وہ قوت ہر حال میں اس کے اندر باقی رہتی ہے۔ کبھی قوت نہیں ہوتی۔
- ۳۔ اگر یہ قوت فنا ہو جائے تو پھر دنیا میں کسی علم و عمل کا اعتبار باقی نہ رہے گا۔
- ۴۔ مادہ البتہ صورت بدل لیتا ہے، وزن نہیں بدلتا۔
- ۵۔ لہذا اس کے اجزاء میں کمی و بیشی نہیں ہوتی۔

قاعدہ یہ ہے کہ:

- ۱۔ جو مادہ اس وقت موجود ہے۔
- ۲۔ نہ تو اسکی قوت میں کمی ہوتی ہے اور نہ کوئی قوت اسکو فنا کر سکتی ہے۔ یعنی وہ ہمیشہ رہے گا۔
- ۳۔ تو ضروری ہے کہ وہ ہمیشہ سے موجود بھی ہو اور کسی قوت نے اس کو پیدا نہ کیا ہو۔
- ۴۔ قدامت عالم یا قدامت مادہ کے اس دعوے کو تسلیم کرنے سے چند نتائج تسلیم کرنے پڑیں گے یعنی یہ کہ
- ۱۔ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی اور قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔
- ۲۔ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے۔
- ۳۔ مادہ کی اصل ہیئت اور ترکیب ہم کو معلوم ہے۔

ان باتوں کو قدامت مادہ کے دعوے میں ہم کو اس لیے تسلیم کرنے کی ضرورت ہے کہ اگر انسانی قوت سے بڑھ کر کوئی اور قوت موجود ہوگی تو ہم مادہ کے فنا پذیر ہونے کا قطعی حکم کہنا کہ مادہ کے ذرات نہ گھٹتے ہیں اور نہ بڑھتے ہیں۔ صرف انسانی طاقت کے تجربہ پر موقوف ہے۔ یعنی ہم نے یہ بات صرف اس طاقت کا تجربہ کرنے سے تسلیم کی ہے جو ہمارے اندر پائی جاتی ہے اور پھر جب یہ مان لیا گیا ہے کہ ہماری قوت سے بڑھ کر اور کوئی قوت موجود نہیں ہے اور ہمارا علم مادہ کے مقابلہ میں قطعی اور یقینی ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ہمارے علم درجہ کمال کو پہنچ گیا ہے۔ اور ہم مادہ کی اصلیت سے اچھی طرح واقف ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مادہ کے ضائع یا معدوم ہونے کے کیا معنی ہیں۔ قدامت مادہ کے ساتھ ہم نے جن باتوں کو تسلیم کیا ہے اور جن کے تسلیم کے بغیر مادہ کی قدامت ثابت نہیں ہوتی ہے کی نسبت اب ہم تشریح کے ساتھ بتاتے ہیں کہ یہ تینوں باتیں قابل تسلیم نہیں ہیں۔

پہلی بات یعنی اس بات کو تسلیم کرنا کہ انسان کی قوت سے بالاتر کوئی قوت دنیا میں موجود نہیں ہے۔ اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ انسان کا علم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے اور قوت کا تعلق علم سے ہے۔ پس جس طرح انسان کا علم حد کمال کو نہیں پہنچ سکتا ہے، اسی طرح اس کی قوت بھی ناقص ہے۔ پھر تھوڑی دیر کے لیے اس بات کو مان بھی لیا جائے کہ انسان سے بالاتر کوئی شے نہیں ہے۔ دنیا میں انسانی قوت سب سے زیادہ ہے تب بھی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابتدا میں انسانی قوت ناقص تھی۔ اس لیے زمانہ گزشتہ میں سائنس کے ذریعہ کبھی اس بات کو قرن قیاس نہ سمجھا جاتا تھا کہ پانچ ہزار میل کے فاصلہ پر پانچ منٹ میں خبر پہنچائی جاسکتی ہے یا آدمیوں کو ہزاروں میل کے فاصلہ پر پہنچایا جاسکتا ہے۔ مگر آج یہ قوت انسان میں موجود ہے لیکن آج بھی انسان اس قابل نہیں ہوا کہ سیدہ مرثیہ تک پیغام رسائی کر سکے۔ لیکن بہت ممکن ہے آئندہ یہ بات ممکن ہو جائے، اس بنا پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا علم کمال نہیں اور انسانی قوت سب بھی ناقص ہے اور ایسی حالت میں مادہ کی نسبت انسان کا کوئی فیصلہ قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا۔

دوسری بات یعنی یہ کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق ہے اس لیے قابل تسلیم نہیں ہے کہ علم حواس خمسہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اگر یہ حواس خمسہ کسی وقت کم یا زیادہ ہو جائیں تو علم احکام میں عظیم انقلاب

پیدا ہو جائے گا۔ اور حواس کی کمی یا زیادتی کے مالک انسان دوسروں کے معتقدات اور تجربات کو دہیات اور دور از عقل و قیاس قرار دیں گے۔

حواس خمسہ

حواس خمسہ کے اندر ہزاروں پردے اس قسم کے ہیں کہ لائق سے لائق آدمی بھی اپنے علمی دعوے، مہموں شرائط اور تال کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔ خود حکیم اہنر نے جو مادہ کو قدیم بتاتا ہے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ انسان کا علم یقینی اور قابل وثوق نہیں ہے اور انسانی علم کی رو سے کسی بات کا قطعی فیصلہ کرنا محال ہے۔ تیسری بات یعنی یہ کہ ہم کو مادہ کی اصلی ماہیت اور ترکیب معلوم ہے، اس سے قابل تسلیم نہیں ہے کہ جب مذکورہ بالا دلائل سے یہ ثابت ہو گیا کہ ہمارا علم ابھی بہت کم ہے تو انسانی قوت مادہ کی نسبت کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا بالکل درست ہے کہ جہاں تک اہل سائنس نے انسانی قوت کا تجربہ کیا وہاں تک باعتبار اشیاء محسوس کے مادہ کے مقدار میں کمی یا زیادتی محسوس نہیں کر سکتی اور جب انسانی علم و قوت کی یہ کیفیت ہے تو انسان کا یہ کہنا کہ مادہ کی ماہیت ہم کو سب معلوم ہے بالکل غلط اور لغو ہے۔

اس ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ میں کمی و بیشی نہ ہونے کا دعویٰ یا اس کا قدیم ہونا علم قطعی کی حیثیت نہیں رکھتا اور یہ بات کسی طرح قابل تسلیم نہیں۔ ہاں یوں کہہ سکتے ہیں کہ جہاں تک انسانی قوت اور علم سے تجربہ کیا گیا ہے مادہ بلاشبہ فنا نہیں ہوتا اور نہ تصادم سے فنا کو قبول کرتا ہے بلکہ ایک اور قوت ہے جو مادہ کو پیدا کرنے ترکیب و ترتیب دینے اور فنا کرنے پر قادر ہے۔ وہی واجب الوجود ہستی ہے جس کو "اللہ" کہا جاتا ہے۔ حکماء قدیم ذرات کو مادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء جدید بخارات کو مادہ کہتے ہیں۔ پھر بعض حکماء کا خیال یہ ہے کہ جو اشیاء ہم کو نظر آتی ہیں یا جس کو ہم حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں وہ اشیاء مادی ہیں۔ غرض مادہ ایک ایسی شے ہے جس کا صحیح مفہوم متعین نہیں ہے۔ اس موقع پر صرف ان لوگوں کے خیال کی تردید کی جاتی ہے جو محسوس و مدرک اشیاء کو مادہ یا مادی کہتے ہیں۔

جن اشیاء کا علم احساس یا ادراک ہم کو حواس خمسہ کے ذریعہ ہوتا ہے ان کی اصلی حقیقت ہم کو معلوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی پانچ مختلف کیفیتوں کا ادراک ہوتا ہے۔ مثلاً سفید شے دیکھنے سے آنکھ اس کی سفیدی کو محسوس کرتی ہے۔ کسی شے کو چھونے سے اس کی نرمی، سختی، صاف یا کھردری وغیرہ کا احساس ہوتا ہے۔ ناک کے ذریعہ کا علم ہوتا ہے کان کے ذریعہ ذہن میں ایک خاص اثر یا ادراک پیدا ہوتا ہے پھر زبان کے ذریعہ ذہن کو ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے۔ غرض ان احساسات یا ادراکات سے مادہ میں دو اشیاء نظر آتی ہیں۔

۱۔ مستقل

۲۔ عارضی

مستقل

مستقل شے وہی مادہ ہے۔

عارضی

عارضی اشیاء رنگ و بو، ذائقہ، نرمی، سختی سے دور اور بہت دور ہے جس کو اصطلاح میں ہیولا کہتے ہیں اور وہ بالکل فرضی شے ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ (ماخوذ، رسالہ حدود مادہ)

”اجزائے لاسمجری“ کی تردید

بعض گروہ کہتے ہیں کہ مادہ اس شے کا نام ہے جو نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے اور ان اجزاء کو اصطلاح میں اجزائے لاسمجری کہتے ہیں۔ یعنی ایسے اجزاء جن کو اور اجزاء میں تقسیم نہ کیا جاسکے یا جن کے اور چھوٹے اجزاء نہ ہو سکیں۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا مادہ میں بے شمار اجزاء ہو سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ وہ ہی صورتیں ہو سکتی ہیں:

(۱) ایک تو یہ کہ بے شمار اجزاء موجود ہیں۔ دوسری تیسری اور کوئی صورت ممکن نہیں ہے تو یہ بات عقل صحیح کے خلاف ہے۔ اس لیے بے شمار اجزاء کی تقسیم کے لیے غیر محدود زمانہ کی ضرورت ہوتی ہے اور غیر محدود زمانہ کا ادراک محال و ناممکن ہے۔ بھلا یہ کیونکر ممکن ہے کہ مادہ کے اجزاء کو برابر تقسیم کرتے چلے جاؤ اور کوئی شے ناقابل تقسیم سامنے نہ آئے اور اگر یہ کہا جائے کہ مادہ کی تقسیم لامتناہی نہیں ہو سکتی بلکہ مادہ کے اجزاء کو چھوٹے حصوں میں تقسیم کرتے وقت ایسے اجزاء آ جاتے ہیں جن کی تقسیم کسی قوت بھی ممکن نہیں ہے تو یہ بات بھی خلاف قیاس ہے۔ اس لیے کہ جتنے اجزاء بنائے جائیں گے وہ دو حل سے خالی نہ ہوں گے یا تو ان اجزاء کی سطحیں ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اجزاء کے اندر سطحوں کا پایا جانا ضروری ہے اس لیے کہ اگر سطحیں نہ ہوں گی تو وہ اجزاء نہ ہوں گے۔ کیونکہ متعدد اجزاء کے درمیان امتیاز و فرق کے لیے سطحوں کا وجود ضروری ہے اور سطحیں موجود نہ ہوں گی تو پھر وہ اجزاء نہ ہوں گے کیونکہ اجزاء کے درمیان فاصلہ کی ضرورت ہے۔

اس بحث سے یہ نتیجہ نکل کہ مادہ کے اندر اجزاء لاسمجری نہیں پائے جاسکتے اور ایسے اجزاء سے مادہ ترکیب نہیں پاسکتا اور جب ایسے اجزاء کا وجود نہیں تو مادہ کا وجود کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اور کیونکر اس کو قدیم کہا جاسکتا ہے۔

(۲) وہ اجسام جن کو ہم کسی جگہ میں موجود پاتے ہیں اور جو متحرک یا ساکن حالت میں ہوتے ہیں ان کی نسبت یہ امر دریافت طلب ہے کہ کیا ان کو ہم چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتے ہیں یا ان کے اور چھوٹے اجزاء بنانے کی صلاحیت حاصل ہے اور پھر یہ امر دریافت طلب ہے کہ اجزاء یا اجسام کے چھوٹے چھوٹے حصے ہم نے بنائے ہیں ان میں سے ہر ایک جز علیحدہ علیحدہ بھی اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کے اور چھوٹے اجزاء بنائے جاسکیں۔ اگر وہ تجزیہ کی صلاحیت رکھتے ہیں تو پھر اس طرح ان اجزاء کی تقسیم در تقسیم کا سلسلہ جاری رہے گا اور ہر جز کو حرید اجزاء میں تقسیم کیا جاسکے گا اور نتیجہ یہ ہو گا کہ عقل یا تو کسی حد پر جا کر ان اجزاء کے تجزیہ سے عاجز ہو جائے گی یا برابر تجزیہ کرتی رہے گی۔ اگر تجزیہ اور تقسیم کا سلسلہ برابر جاری رہا تو اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہر وہ چھوٹے سے چھوٹا جزو یا جسم جس کو ہم اپنے ہاتھوں یا انگلیوں کی گرفت میں لاسکیں بے انتہا

اجزاء سے مرکب ہے، اس لئے اور اجزاء خولہ کتنے ہی چھوٹے کیوں نہ ہوں چونکہ اپنے اندر بے انتہا جزاء رکھتے ہیں ان کا حصہ شمار نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ جس نظر میں یہ جزاء محدود و محصور ہیں اور اس صورت میں ان کا غیر محدود و غیر محصور تسلیم کرنا باطل ہے۔ اب رہی یہ بات کہ عقل کسی حد پر جا کر ان اجزاء کی تقسیم سے عاجز ہو جائے یعنی مزید چھوٹے چھوٹے اجزاء یا جسم کا وہ حصہ امتداد کے قابل ہے یا نہیں یعنی ان اجزاء یا اجسام میں وسعت دینے بڑھانے اور کھینچنے کی صلاحیت و گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر وہ اجزاء یا اجسام امتداد کے قابل ہیں تو عقل کے نزدیک ان میں تقسیم کی صلاحیت موجود ہے اور تقسیم کی صلاحیت موجود ہونے پر پھر تقسیم کا وہی سلسلہ جاری ہو جائے گا جس کا ذکر اوپر ہو ہے یعنی اجزاء یا اجسام میں غیر محدود و غیر محصور اجزاء کا پایا جانا۔ حالانکہ ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ جن اجزاء یا اجسام کی تقسیم ناممکن ہو گئی ہے ان کے اندر امتداد نہ ہو گا۔ یعنی وہ بڑھانے اور وسعت دینے کے قابل نہ ہوں۔

اس ساری بحث کا نتیجہ نکلا کہ تمام اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جن میں مطلقاً کسی قسم کا امتداد نہیں ہے لیکن ان کی ایک خاص وضع ہے۔ جیسا کہ ہندی نقطہ ہوتا ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ہندی نقطہ وہی شے ہے اور یہ اجسام موجود اشیاء ہیں۔ اجسام کے یہی وہ اجزاء ہیں جن کا نام ہم نے جواہر فردہ رکھا ہے۔ یعنی وہ اجزاء جن کی تقسیم کسی صورت سے ممکن نہیں ہے اور انہیں اجزاء کے مجموعہ کو مادہ پرست مادہ یا جوہر کہتے ہیں اور یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ انہیں اجزاء میں سے بعض بعض دوسرے اجزاء سے مختلف صورتوں اور مختلف طریقوں سے پیوستہ و متصل ہو کر اصلی عناصر پیدا ہوئے ہیں۔

اس بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آکسیجن کا ہر ذرہ مثلاً دو جوہروں سے مرکب ہے اور کسی دوسرے عنصر کا ذرہ تین یا چار جوہروں سے مرکب ہے اور ان مختلف عناصر کے باہم ملنے سے مرکبات پیدا ہوتے ہیں۔ اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ جواہر فردہ میں غیر محدود اجزاء نہیں پائے جاسکتے اور نہ اس میں امتداد پایا جاتا ہے۔

- ۱۔ وہ ایک وجودی شے ہے۔
 - ۲۔ اور ایک خاص وزن رکھتی ہے۔
 - ۳۔ لہذا مادہ قدیم اور ازل نہیں بلکہ حادث ہے۔
 - ۴۔ اس لیے کہ ہر وہ شے جو وضع معین رکھتی ہو عقل کے نزدیک اس کا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا جائز و ممکن ہے۔
 - ۵۔ اور اس انتقال ہی کا نام حرکت ہے۔
- پس اگر ہم یہ بات فرض کر لیں کہ جوہر فردہ یا مادہ قدیم ہے تو ہم کو یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ جوہر فردہ مادہ کا ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف حرکت کرنا ممکن ہے۔ اور
- ۱۔ جب ایسا ہوتا ممکن ہے تو پھر بدل میں جس کی کوئی ابتداء نہیں ہے حرکات کا وجود لازم آئے گا۔
 - ۲۔ اور ازل میں حرکات کا وجود محال و ناممکن ہے۔

۱۔ اس لیے کہ اس صورت میں جوہر فرد کا ایسی حالت میں غیر محدود حرکات کرنا تسلیم کرنا پڑے گا۔
۲۔ جبکہ ایسی کسی حرکات کا وجود نہ تھا۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ:

- ۱۔ اول میں جوہر فرد کا وجود ناممکن ہے یعنی جوہر فردہ قدیم نہیں۔
- ۲۔ بلکہ عدم سے وجود میں آیا ہے اور حادث ہے۔
- ۳۔ اس لیے صرف وہی واجب الوجود ہستی قدیم و ازل ہے جو تمام صفات کی جامع اور کائنات کی موجد و خالق ہے۔

ثابت ہوا کہ:

- ۱۔ دنیا نہ تو خود بخود بن گئی ہے۔
- ۲۔ اور نہ مادہ کے جزاء نے باہم فکر کر دنیا کے سامان کو پیدا کیا ہے۔
- ۳۔ بلکہ کائنات کی تمام اشیاء حادث ہیں۔
- ۴۔ لہذا جن کو ایک واجب الوجود ہستی نے اپنی مشیت اور قدرت سے تخلیق کیا ہے اور وہی خالق و مدبر کائنات ہے۔ (۳۲)

مادہ کی حقیقت نامعلوم ہے

پروفیسر اصغر علی روحی نظریہ کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

محسوسات خارجیہ مادی اشیاء کے مجموعہ کا نام ہے، اور مادی اشیاء ہمیں کسی نہ کسی جسم کی صورت میں محسوس ہوتے ہیں اور جسم بجائے خود چند عوارض مثلاً رنگ، شکل، مقدار وغیرہ کی مجموعی ہیئت کا نام ہے، اس امر میں حکماء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ عوارض اجتماعی صورت میں جسم کی حقیقت کو پورا کر دیتے ہیں یا ان کے علاوہ جسم میں کوئی اور چیز بھی ایسی ہے جس کو یہ عوارض اجتماعی صورت میں لاحق ہوتے ہیں اور جس کا نام مادہ ہے۔ حکماء کے ایک فریق کا خیال ہے کہ عوارض کے مجموعہ کے سوا جسم میں کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی۔ اس لیے مادہ ان عوارض سے علیحدہ کوئی اور چیز نہیں، مگر حکماء کا ایک دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ عوارض مذکورہ بالا کے سوا جسم میں ایک اور حقیقت بھی شامل ہے جو بذات خود تمام عوارض سے خالی ہے اور اس میں نہ تو اتصال پایا جاتا ہے، نہ انفصال، اسی کا نام مادہ ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عوارض سے خالی جسم کو ہم محسوس نہیں کر سکتے۔ اس لیے اثبات مادہ کے لیے کسی اور دلیل کی ضرورت ہے، وجود مادہ کے انکار کی صورت میں جسم صرف عوارض کے مجموعہ کا نام ہے اور وجود مادہ کے تسلیم کر لینے پر جسم مادہ اور عوارض سے ایک مرکب حقیقت کا نام ہے۔ غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ ہر دو صورت میں ہمیں جسم کی حقیقت کے ادراک کرنے میں سخت وقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس لیے ہم بالیقین نہ تو یہ مان سکتے ہیں کہ عوارض کے علاوہ جسم میں کوئی اور شے مثلاً مادہ نہیں پائی جاتی اور نہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ عوارض سے علاوہ کوئی زائد چیز جسم میں شامل ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں۔ حکماء کے ہر دو فریق اپنے اپنے مذہب کے اثبات میں دلائل عقلیہ پیش کرتے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ

دلائل قطعیہ کے پیش کرنے سے ہر دو فریق عاجز ہیں۔ اس لیے ہم ہر دو فریق کے دلائل سے قطع نظر کرتے ہیں۔ ہم یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ہم کائنات میں مختلف قسم کے اجسام کا ادراک کرتے ہیں، مگر ہم ان کی ماہیت اصلی کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہماری تحقیق کی غایت یہ ہے کہ ہم کسی جسم کو کیمیائی اصول پر اجزاء میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ مگر پھر ان اجزاء میں وہی گفتگو جاری ہو گی جو پہلے مرکب کی صورت میں بالآخر کسی مقام پر پہنچ کر ہمیں اپنی بے بسی کا اقرار کرنا پڑے گا اور بے ساختہ یہ ماننا پڑے گا

سُنْخَنَّا لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمُنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (البقرہ: ۳۲) (۳۳)

ترجمہ:

مادہ کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتا

پروفیسر اصغر علی بروجی لکھتے ہیں:

اگر ہم مادہ کی حقیقت کو تسلیم کر لیں تو ہمیں اس امر کا تسلیم کرنا ضروری ہو جائے گا کہ مادہ بذات خود کسی چیز کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ علت کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی ذات میں مستقل طریق پر ثابت و قائم ہو۔ چونکہ عوارض کے بغیر اس کے وجود کا تحقق ہونا متصور نہیں، اس لیے وہ اپنی ذات میں مستقل وجود نہیں رکھتا۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ کسی معلول کی علت نہیں بن سکتا اور نہ وہ دونوں عوارض کے خواص و آثار کی قابضیت رکھتا ہے۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ہم یہ تسلیم کر میں کہ مادہ میں قوت فعل نہیں پائی جاتی۔

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مادہ چونکہ عوارض کا محتاج ہے اس لئے کسی شے کی علت نہیں بن سکتا۔ (۳۴)

اشیاء کائنات سب کی سب حادث ہیں

ہر ایک ایسی شے حادث کہلاتی ہے جو اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی۔ چونکہ حادث اپنے وجود کے لیے آپ علت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کی علت کوئی ایسا امر ہو جو اس کے موجود ہونے سے متقدم اور اس کی ذات سے خارج ہو۔ اسباب مناسبہ کی موجودگی پر علت کسی شے کے وجود کا افادہ کرتی ہے۔ اکثر لوگ سبب اور علت میں امتیاز نہیں کیا کرتے اور انہیں اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ علت کسی شے کو عدم سے وجود میں لانے کا کام کرتی ہے اور اسباب عمل علت کے لئے ہنزلہ شرائط کے ہیں۔ یعنی جب تک اسباب مناسبہ موجود نہ ہوں علت اپنا عمل نہیں کرتی۔ اسی عدم امتیاز کی وجہ سے بعض لوگ اسباب کو علت کی حیثیت سے ملاحظہ کر کے کئی قسم کی غلطیوں میں پڑ جیا کرتے ہیں اور ان اسباب کو ایک قانون قطعی قرار دے لیتے ہیں۔ حالانکہ یہ ممکن ہے کہ کسی شے کے عدم سے وجود میں آنے کے اسباب مختلف ہوں اور ضروری نہیں کہ علت کسی خاص سلسلہ اسباب میں اپنے عمل کی پابند ہو۔ اس لیے علت کے عمل کو ہم کبھی کسی خاص سلسلہ اسباب میں محدود نہیں کر سکتے۔ مثلاً حرارت کے پیدا کرنے کے لیے مختلف اسباب ہیں۔ ان اسباب میں محدود ہونے پر اگر علت اپنا عمل کرے تو نتیجہ معینہ ظہور پذیر ہو گا۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اسباب کے سہا ہو جانے پر

بھی نتیجہ ظہور میں نہ آئے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے موقع پر کوئی سبب خفی نتیجہ معینہ کے ظہور میں لانے سے عاجز ہے۔ بلکہ یہ امر قانون فطرت کی حدود کی غمداشت پر مبنی ہے جس کو ہم نہ متبادل کہ چکے ہیں۔ اسی غلط فہمی کے دفع کرنے کے لئے تحقیقین کا یہ جملہ مشہور ہے "لولا الاسباب لما ارتاب مرقاب" (مثبت البیہ) کے وجود میں شک نہ ہوتا۔

ہماری اس تقریر سے واضح ہو گیا کہ عالم کائنات بھی ہر شے حادث ہے۔ کیونکہ وہ اپنے موجود ہونے سے پہلے معدوم تھی اس لیے ہم ہر ایک شے کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ خواہ اس کی مدت وجود ہزاروں اور لاکھوں سال ہو، اس لیے اجرام فلکی بھی حادث ہیں اور اس لیے وہ مخلوق ہیں اور چونکہ ہر ایک مخلوق قانون تغیر و انقلاب کے زیر اثر ہونے سے خارج نہیں، اس لیے وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔ یا یوں کہو کہ ہر ایک مخلوق شے کے لیے کوئی نہ کوئی ابتدائے زمانی ہے۔ کیونکہ قدیم شے تغیر و انقلاب قبول نہیں کر سکتی اور یہی مطلب ہے۔ آیہ خلق السموات والارض کا۔ (۲۵)

ہر ایک حادث فانی ہے

کسی شے کا حادث ہونا اس امر پر دل ہے کہ اس کے وجود کے لیے دوام و بقا نہیں بلکہ وہ فنا کی طرف مائل ہے۔ فنا سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہر ایک شے کی ہیئت ترکیبہ قابل فساد ہے اور جب یہ امر عالم کائنات کی ہر ایک شے کے لیے علیحدہ علیحدہ طور پر ثابت ہے تو کل عالم کائنات کا فانی ہونا ایک بدیہی امر ہے اور آیہ کل شیء هالک الاوجه کا اسی امر کی طرف اشارہ ہے۔ (۳۶)

روحی صاحب اس عبارت میں بتاتے ہیں کہ اللہ کی ہستی کے علاوہ تمام موجودات حادث و فانی ہیں۔ سلسلہ کائنات لامتناہی نہیں ہو سکتا۔

جو لوگ عالم کو قدیم مانتے ہیں وہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی کہتے ہیں۔ یعنی ان کا خیال یہ ہے کہ سلسلہ کائنات کی نہ تو کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا یا یوں کہو کہ وہ عالم کو ابدی اور ازلی مانتے ہیں۔ مگر یہ خیال سراسر باطل ہے کیونکہ سلسلہ کائنات قانون سبب و مسبب سے وابستہ ہے۔ ہم کسی حادثہ یا واقعہ کا بلا سبب ظہور میں آنا تسلیم نہیں کر سکتے اور نہ فطرت انسانی اس بات کو تسلیم کر سکتی ہے کہ سلسلہ اسباب اوپر کی طرف اتنا دور چلا جائے کہ کہیں کسی ایسے سبب پر اس کا خاتمہ نہ ہو جو تمام اسباب کا سبب اولین کہلا سکے۔ ذرا غور کرو تمہاری فطرت خود بخود یہ شہادت دے گی کہ سلسلہ کائنات کو لامتناہی تسلیم کرنا ایک عجیب گورکھ دھندا ہے جس کا کوئی مفہوم محصل ذہن میں نہیں آ سکتا۔ کوئی ایسا امر جس کے قبول کرنے سے فطرت انسانی عاجز ہو ہرگز قابل قبول نہیں۔ اس لیے سلسلہ کائنات کا لامتناہی ہونا، خود ازلی خود ابدی ایک ایسا معرہ ہے جس کا حل عقل انسانی کے دائرہ عمل سے خارج ہے۔ مع ہذا سلسلہ کائنات کے لامتناہی ماننے والوں کے پاس کوئی دلیل نہیں ملتی اور اگر صرف احتمال سے کام کیا جائے تو اللہ کے عدم کا احتمال وجود سے زیادہ قوی ہے۔ لیکن ملاحظہ کا ایک گروہ ایہ بھی ہے جو المذہبہ اس بات کا مدعی ہے کہ اللہ کا وجود جس طرح بیان کیا جاتا ہے ہو ہی نہیں سکتا۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ اللہ کے معنی اگر صرف علۃ العمل کے ہیں تو ہمیں کچھ بحث نہیں۔ لیکن اگر یہ

دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ قادر مطلق، حکیم، صاحب ارادہ عاقل اور رحیم بھی ہے تو اس کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ اس کیخلاف بہت سے دلائل موجود ہیں جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

جدید منکرین باری تعالیٰ کے دلائل

(۱) ڈارون کے مسئلہ ارتقاء سے ثابت کیا ہے کہ تمام مخلوقات نہایت ادنیٰ درجہ سے ترقی کرتے کرتے موجودہ حالت پر پہنچی ہیں۔ خور انسان کو اشرف المخلوقات کہا جاتا ہے۔ نہایت ادنیٰ درجہ کا جانور تھا، ترقی کرتے کرتے بندر کی حد تک پہنچا اور پھر ایک بونسی کے بعد آدمی بن گیا۔ اس بنا پر کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا پیدا کرنے والا قادر مطلق اور حکیم ہے۔ رابرٹ، انگریز سال اپنی کتاب میں جو (اللہ کا انکار) پر ہے لکھتا ہے

فرض کرو ایک جریرہ پر ایک آدمی دس لاکھ برس کی عمر کا ملے، جسکے پاس ایک نہایت عمدہ خوبصورت گاڑی موجود ہو اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ یہ گاڑی اس کی لاکھوں برس کی محنت کا نتیجہ ہے جسکے ایک ایک پرزہ کے ایجاد کرنے میں پچاس پچاس ہزار برس صرف ہوئے تو کیا ہم اس سے یہ نتیجہ نکالیں گے کہ وہ شخص ابتدا ہی سے فن جرقہ میں ماہر تھا۔

مخلوق کی ترقی سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ خالق میں بھی ترقی ہوئی۔ کیا ایک نیک عاقل اور قادر مطلق اللہ انسان کو پیدا کرتا پھر تا ایک غیر محدود زمانہ کے بعد آہستہ آہستہ ترقی دے کر انسان بناتا اس طرح سالہائے بے شمار ان مشکلوں اور ہیئتوں کے بنانے میں صرف ہوئے جن کو آخر کار خارج کرنا پڑا۔

(۲) دنیا میں نہایت کثرت سے جو ظلم، خون ریزی اور قتل، مصیبت اور رنج پایا جاتا ہے اس لیے کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے کہ دنیا کا خالق رحیم اور عادل ہے۔

انگریز سال دہریہ

انگریز سال دہریہ کہتا ہے کہ دنیا کی سطح کو اس خوفناک اور نفرت انگیز جانوروں سے بھرنا جو ایک دوسرے کی تکلیف اور ایذا پر اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ کیا اس میں بصیرت اور عقل مدد کی علامت پائی جاتی ہے؟ اس دنیا کے پیدا کرنے والے کے رحم کی کون قدر کر سکتا ہے جب کہ ہر جانور دوسرے جانور کو کھاتا ہے۔ یہاں تک کہ ہر منہ ایک مذبح اور ہر پیٹ ایک قبرستان ہے۔ اس عام اور دائمی خونریزی میں غیر محدود بصیرت اور محبت کا وجود غیر ممکن ہے۔

سالہا سال کی تاریکی میں جو تکالیف بنی نوع انسان کو پہنچیں وہ قیاس نہیں کی جاسکتیں زیادہ تر حصہ اس تکلیف کا کمزور نیک اور معصوم لوگوں نے برداشت کیا، عورتوں سے زہریلے دردوں کی طرح سلوک کیا گیا۔ معصوم بچے حشرات الارض کی طرح پاؤں سے کچلے گئے۔ قوم کی قوم پر صدیوں غلامی کا فتویٰ رہا اور تمام عالم میں وہ ستم برپا رہا جس کو زبان قلم لدا نہیں کر سکی۔ اگر کوئی آئندہ دنیا میں ان مصیبت زدوں کو تکلیف کا بدلہ مل جائے تب بھی اس اعتراض کا جواب نہیں ملتا اس بات کی امید کرنے کا ہم کو کیا حق حاصل ہے ایک کامل و عاقل نیک اور باقتدار حکیم ہمارے ساتھ ہر مقابلہ حال کے آئندہ بہتر سلوک کرے گا

۱۔ اگر اللہ میں زیادہ قوت آجائے؟

۲۔ تو کیا وہ زیادہ رحیم ہو جائے گا؟

۳۔ کیا اس کی مہربانی اپنی عاجز مخلوق کے ساتھ زیادہ ترقی کر جائے گی۔

(۳) یہ امر ظاہر ہے کہ سینکڑوں آدمی خلقت نہایت بے رحم، سخت دل اور بدکار ہوتے ہیں بلکہ مخلوق کا زیادہ حصہ برے ہی آدمیوں کا ہے۔ اس صورت میں کیوں کر قیاس ہو سکتا ہے کہ ایک حکیم اس قسم کے اشخاص کا پیدا کرنا جائز رکھتا۔ قیامت کی جزا و سزا اس عقدہ کو حل نہیں کر سکتی کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ ان اشخاص کے پیدا ہونے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ پیدا کرنا اور پھر ان کو قیامت میں سزا دینا اس سے کیا فائدہ؟ اگر اللہ قادر مطلق ہے تو اس کو دنیا میں صرف نیکی، راست بازی، نیکوکاری پیدا کرنی چاہیے۔ فریب، جھوٹ، فسق و فجور، حسد، بغض، دشمنی، انتقام، بے رحمی کی کیا ضرورت تھی؟ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ کی ہستی کوئی صاحب ارادہ اور اور مختار نہیں ہے بلکہ صرف Law of Nature ہے جس کے موافق کائنات کا ایک سلسلہ قائم ہے اور بغیر کسی غرض اور مقصد کے جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے اللہ کے بارے میں ایسے تشکیکات ہیں جن کی وجہ سے یہ مادہ پرست ملحدین اللہ کی حقیقت کا اور آگ نہیں کر سکتے۔

ایک مشہور ملحد کے بقول جہاں تک ہم تیز کر سکتے ہیں ہم کو معلوم ہوتا ہے نیچر بلا محبت اور بلا ارادہ ہمیشہ مختلف اشکال بناتا اور بدلتا رہتا ہے نہ اس کو غم ہے نہ خوشی، زہر و غذا، رنج و طرب، زندگی موت، ہنسی اور آنسو سب اس کے نزدیک یکساں ہیں نہ وہ رحیم ہے نہ وہ خوشامد سے خوش ہوتا ہے نہ آنسو گرانے سے متاثر۔ (۴)

جدید ملحدین کے اعتراضات کا جواب

یہ ٹھیک ہے کہ مادہ کے اجزا متحرک ہیں، حرکت مادہ کی قیات میں سے ہے۔ مختلف قوانین قدرت ہیں جن کے موافق اجزاء باہم ملتے ہیں ترکیب پاتے ہیں اور پھر ان میں خاص خاص قوتیں اور خواص پیدا ہو جاتے ہیں لیکن کائنات کا عقدہ ان باتوں سے بھی حل نہیں ہوتا اس کی تفصیل یہ ہے۔

تمام قوانین قدرت باہم موافق اور معاون ہیں

اس میں شبہ نہیں کہ عالم کا تمام نظام قوانین قدرت یا ما آف نیچر (Law of Nature) پر قائم ہے لیکن یہ قوانین، الگ الگ مستقل بالذات اور ایک دوسرے سے بے تعلق نہیں ہیں بلکہ سب ایک دوسرے کے موافق، متناسب اور معین ہیں۔ ان میں مناسب ربط ہے کہ ایک چھوٹی سی شے کے پیدا کرنے میں کل قوانین قدرت باہم مل کر کام کرتے ہیں۔ ایک کتور گھاس اس وقت پیدا ہو سکتی ہے جب خاک ہوا پانی وغیرہ سے لے کر بڑے بڑے اجرام فلکی مثلاً آفتاب و ماہتاب وغیرہ کے انہال اور خواص اس کے پیدا کرنے میں مشارکت اور توفیق کو عمل میں لائیں۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جس طرح انسان کے جسم میں سینکڑوں اعضا جوارح اور اعصاب ہیں، یہ اعضا اور جوارح الگ الگ ہیں اور ہر ایک کا کام جدا ہے لیکن کوئی عضو اس وقت تک کام نہیں دے سکتا

جب تک اور تمام اعضا بالذات یا بواسطہ اس کے عمل میں شریک نہ ہوں یا کم سے کم یہ اس کے کام میں خلل انداز نہ ہوں، اسی سے اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ ان اعضاء کے کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتے بلکہ انسان میں کوئی اور عام قوت ہے جو ان تمام اعضاء کی جداگانہ قوتوں سے بالاتر ہے اور جس کی ماتحتی میں یہ سب باتفاق کام کرتے ہیں اس عام قوت کو نفس روح یا مزاج سے تعبیر کیا ہے۔

قوانین قدرت کا بھی یہی حال ہے عالم میں سینکڑوں، ہزاروں قوانین قدرت ہیں لیکن اگر ان میں سے ایک بھی باہمی توافق کے مرکز سے ذرا ہٹ جائے تو تمام نظام عالم براہم ہو جائے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کوئی اور بالاتر قوت ہے جو ان تمام قوانین قدرت کو محکوم رکھتی ہے اور جس نے ان تمام قوانین میں باہم توافق تناسب ربط اور اتحاد پیدا کیا ہے۔

دہریہ کیا کہتا ہے؟

دہریہ یہ کہتا ہے کہ مادہ خود بخود پیدا ہوا، مادہ کے ساتھ حرکت پیدا ہوئی، حرکت نے امتزاج پیدا کیا اور پھر رفتہ رفتہ بہت سے قوانین قدرت رو بہ عمل ہوئے لیکن ان میں توافق تناسب اور اتحاد کہاں سے آیا؟ توافق اور اتحاد پیدا ہونا خود ان قوانین کی ذاتی خاصیت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا دعویٰ کرے تو محض ایک فرضی احتمال ہو گا جس کی کوئی نظیر پیش نہیں کی جا سکتی۔ یہی بالاتر قوت جو قوانین قدرت پر حاکم ہے اور جس نے ان قوانین میں ربط اور اتحاد قائم کیا ہے "اللہ" ہے۔ یہی معنی ہیں قرآن کریم کی اس آیت کے "و له اسلم من فی السموات والارض طوعاً او سكرها۔ زمین اور آسمان میں جو کچھ ہے بجز یا بخوشی سب اس کا کہا منٹے ہیں۔"

اہل یورپ کے اقرار کی وجہ

اس آیت میں موجود حکم کی وجہ سے یورپ کے بڑے بڑے حکما اور فاسفہ کو اسی بنا پر "اللہ" کا اقرار کرنا پڑا ہے۔

ملین ایڈورڈ (Milne Edward) کے بقول

انسان اس وقت سخت حیرت زدہ ہو جاتا ہے جو یہ دیکھتا ہے کہ ان مکرر اور ناطق مشاہدات کے ہوتے ہوئے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام عجائبات صرف بخت و اتفاق کے نتائج ہیں یا دوسری عبارت میں یوں کہنا چاہیے کہ مادہ کی عام خاصیت کے نتائج ہیں۔ یہ فرضی احتمالات اور عقلی گراہیاں جن کو لوگوں نے علم الحسوسات کا لقب دیا ہے۔ علم حقیقی نے ان کو بالکل باطل کر دیا ہے۔ فزیکل سائنس جاننے والا کبھی اس پر اعتقاد نہیں لا سکتا۔

ہربرٹ اسپنسر کے نزدیک

یہ اسرار جو روز بروز زیادہ دقیق ہوتے جاتے ہیں، جب ہم ان پر زیادہ بحث کرتے ہیں تو یہ ضرور ماننا پڑتا ہے کہ انسان کے اوپر یک لڑی اور ابدی قوت ہے جو تمام اشیاء کو وجود میں لاتی ہیں۔

پروفیسر لینے کے مطابق

اللہ تعالیٰ جو ازل سے ہے، جو تمام اشیاء کا جاننے والا ہے۔ جو ہر شے پر قادر ہے، اپنی عجیب و غریب کارگاہوں سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میں مبہوت اور مدہوش ہو جاتا ہوں۔ بے ان نظریات کی طرف توجہ مرکوز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق، رحیم اور عادل ہونے کی نسبت کئے جاتے ہیں۔ یہ اعتراض کہ اگر اللہ قادر مطلق ہوتا تو دنیا کو بتدریج کیوں پیدا کرتا، اس قدر سٹو ہے کہ توجہ کے بھی قابل نہیں۔ ایک قطرہ کا رحم میں پڑنا پرورش پانا، گوشت پوست چڑھنا، مختلف اعضا کا پیدا ہونا، جان کا پڑنا، خون سے غد پانا اور پھر نور کا پھلا ہوا کر ہستی کو منظر پر آنا زیادہ عجوبہ اور کمال قدرت کی دلیل ہے یا دفعہ ہٹنا ایک انسان مجسم کا پیدا ہو جانا۔

البتہ یہ اعتراض توجہ کے قابل ہے کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟

بوعلی سینا نے شفا میں اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ:

دنیا کی تین حالتیں فرض کی جاسکتی ہیں:

(۱) محض بھلائی ہوتی۔ (۲) محض برائی ہوتی۔ (۳) زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔

اب فرض کرو کہ قدرت کے سامنے یہ تینوں حالتیں پیش ہیں تو کیا کرنا چاہیے؟

۱۔ پہلی صورت کی نسبت کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔

۲۔ دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار نہیں ہے۔

۳۔ اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہیے یا نہیں جس میں بھلائیاں زیادہ

اور برائیاں کم ہوں اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم وجود میں نہ آئیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ رہتا اس کا نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لیے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔

ابن رشد کا جواب

ابن رشد نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دنیا میں جو برائی پائی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کی تابع اور لازم ہے۔ غصہ بری شے ہے لیکن یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کی بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلا دیتی ہے، شہر کے شہر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہوتی ہے برائی مطلق نہ ہوتی۔

ابن رشد کہتا ہے: ہاں یہ ممکن ہی نہ تھا کوئی ایسی آگ نہیں پیدا ہو سکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائے لیکن اگر مسجد کو جلا چاہیں تو نہ جلائے۔

باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے زندگی

بسر کرتے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ:

اسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لیے یہ کیوں کر فیصلہ کیا جاسکا ہے کہ ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہے۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بنا پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیوں کر رائے دے سکتے ہیں جزا و سزا افعال انسانی کے لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے جس طرح مرنا زہر کھانے اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے ایسے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور اس کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں ابتراں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں؟ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر اللہ کے کمال اور عزت و جلال کا کیوں کر انکار کیا جاسکتا ہے؟

وَمَا أَوْفَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ○ (نہی اسرئیل) (۸۵) (۳۱)

فلاسفہ راسخین کے بقول

اے آسمانوں! مجھ کو خبر دو، اے دریاؤ! مجھ کو بتاؤ! اے زمین! مجھ کو جواب دے! اے بے انتہا ستارو تم بولو کون سا ہاتھ ہے جس نے تم کو افق میں تمام رکھا ہے؟ اور شب چار دہم کس نے تیری تاریکی کو خوبصورت بنا دیا ہے؟ تو کس قدر پریشان ہے، کس قدر عزت مآب ہے تو خود بتا رہی ہے کہ تیرا کوئی صانع ہے جس نے تجھ کو بغیر کسی زحمت کے بنایا ہے اس نے تیری چھت کو قبہ ہائے نور سے مرصع کیا ہے جس طرح کہ اس نے زمین پر خاک کا فرش بچھیا ہے اور گرد کو ابھارا ہے اور مژدہ رسان سحر، اے روشن اور ہمیشہ روشن رہنے والا ستارہ آفتاب درختاں! سچ بتا تو کس کی لوائے طاعت کے لیے محیط کے پردہ سے باہر آتا ہے اور نہایت فیاضی کے ساتھ اپنی روشن شعاعیں عالم پر ڈالتا ہے۔ اے بُد رعب سمندرا جو غضب ناک ہو کہ زمین کو نکل جانا چاہتا ہے کس نے تجھ کو محبوس کر رکھا ہے جس طرح شیر کشمرہ میں قید کر دیا جاتا ہے تو اس قید خانہ سے بے فائدہ نکل جانے کی کوشش کرتا ہے تیری موجوں کا زور ایک حد متعین سے آگے ہرگز نہیں بڑھ سکتا۔

دہریت کی تردید

عالم انسانیت کی مشینری میں فٹ ہونے کے لیے انسانی نفس میں فعل و افعال یا بالفاظ دیگر تاثیر و تاثر دونوں قسم کی قوتیں ناگزیر ہیں اگر قوت تاثیر نہ ہو تو تعلیم و تربیت حکومت و سیاست اور اس قسم کے بہت سے امور کا دروازہ بند ہو جائے اور معاشرے پر چھا جائے۔ قوت افعال و تاثر کا فقدان بھی انفر لویت کو غالب کر کے اخلاق معاشرت سیاست اور اسی قسم کے اجتماعی اداروں کا خاتمہ کر دے گا۔ اسی حکمت سے خلاق حکیم نے ہر نفس میں دونوں قوتیں رکھی ہیں لیکن تجربہ ہے کہ ان دونوں کے تناسب کے لحاظ سے نفوس انسانی میں باہم اختلاف ہے۔ بعض اشخاص کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ دوسرے ان سے متاثر ہوتے ہیں اور وہ دوسروں سے بہت کم متاثر

ہوتے ہیں۔ تاریخ ان عظیم شخصیات کے کارناموں کی شاہد ہے جنہوں نے اپنے ماحول میں انقلاب عظیم پیدا کر دیا خشک بھٹوں میں وہ لطف نہیں حاصل ہوتا جو شعر و شاعری یا موسیقی سے حاصل ہوتا ہے۔ برعکس حالت میں حال بھی برعکس ہوتا ہے۔

یہ دور مرد کے تجربات ہیں جو اس مسئلہ میں بھی ہماری رہنمائی کرتے ہیں جس نفس پر تاثر و انفعال کی قوت غالب ہوتی ہے وہ اس کے ذریعہ سے لذت اندوز ہوتا ہے اور قوت تاثیر کا غلبہ نفس کا رجحان اس کے برعکس کر دیتا ہے۔ طریق لذت اندوزی کے اس فرق کا تجربہ روزمرہ کی زندگی میں ہو سکتا ہے بعض اشخاص کو شکار نشاندہ بازی، کشتی گیری، شمشیر زنی اور اس قسم کے دوسرے کاموں میں جو لطف آتا ہے وہ موسیقی اور رقص میں نہیں آتا۔ ایسے اشخاص میں قوت تاثیر کا غلبہ ہوتا ہے لیکن ان کے برعکس جن لوگوں پر قوت تاثیر و انفعال غالب ہوتی ہے ان کی لذت کی نسبت بھی برعکس ہوتی ہے۔

ہاں یک بھولی ہوئی بات یاد آگئی دابہ ہاتھ اور بائیں ہاتھ کی مثال سے یہ بھی معصوم ہو گیا ہو گا کہ انسان غالب قوت سے کام بھی زیادہ لیتا ہے۔ اس یاد دہانی کے بعد اس مسئلہ پر غور کیجئے جس پر گفتگو ہو رہی ہے مفرط متعدد راہوں سے دہریت کے خارزار میں پہنچا دیتا ہے۔ فی نفسہ سے کام لے کر اس پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ کوئی ایسا کرنا چاہے لیکن جب ایسا شخص ایسے ماحول میں پھنس جاتا ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا تذکرہ سوسائٹی میں جرم سمجھا جاتا ہو اور اس کا انکار فیشن میں داخل ہو جائے تو اس کی یہ قوت اس کی دشمن ہو جاتی ہے۔ اس سے زیادہ کام لینے کی وجہ سے نفس کی قوت مدافعت کمزور ہو جاتی ہے اور اعصاب مثبت جواب دینے کے علاوہ ہو جاتے ہیں۔ پائے ثابت کو لغزش ہوتی ہے اور یہ سوسائٹی اور ماحول کے سامنے ہتھیار ڈال کر اللہ کا منکر ہو جاتا ہے۔ اگر اس کے مخالف ماحول میں بھیج دیا جائے تو یہی منکر رب العالمین کا پرستار بن جائے گا اس کی خود کوئی رائے نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی تو وہ تاثر پر مبنی ہوتی ہے۔ ہماری جامعات اور کالجز کے طلباء طابعت میں جو نوجوان اللہ کے منکر نظر آئے ہیں ان میں زیادہ تعداد ایسے ہی اشخاص کی ہوتی ہے جو صرف اس لیے اللہ کے منکر ہیں کہ اس کا انکار فیشن میں داخل ہو گیا ہے۔

(۲) ایسے نفوس شخصیت کی عظمت سے بہت متاثر ہوتے ہیں اور کسی باکمال شخصیت کے سامنے اس طرح جھک جاتے ہیں کہ اس کے غلط اور صحیح ہر قسم کے افکار و خیالات کو قبول کرنے لگتے ہیں۔ اگر کسی اچھی اور معرفت الہیہ کی حامل شخصیت سے مرعوب ہو گئے تو خدا شناس ہو جانا بھی آسان ہوتا ہے لیکن اگر اللہ تعالیٰ کے وجود کے منکر سے متاثر ہوئے تو اللہ سے بغاوت کر دیتے ہیں اور اس کے وجود ہی کے منکر ہو جاتے ہیں۔

(۳) نفس کو اگر قوت تاثیر کی افراط کے ساتھ قوت تجرید کا بھی حصہ وافر ملا ہو تو عموماً ایسے لوگ اللہ کے منکر نہیں ہوتے کیونکہ نفس کو رب العالمین کے تصور مجرد سے مناسبت ہوئی ہے اور وہ اس سے متاثر ہو کر اسے اپنے اندر جگہ دینے کے لیے تیار ہوتا ہے لیکن اگر قوت تجرید کی کمی ہے تو تاثر و انفعال مشمولات شعور بالفاظ دیگر محسوسات حواس ظاہرہ سے زائد ہوتا ہے اور نفس پر مادی تاثرات کا غلبہ ہوتا ہے ایسا نفس اللہ کو بھی مادی صورت میں محسوس کرنا چاہتا ہے قوت تجرید کی کمزوری کی وجہ سے غیر مادی الہ کے تصور سے اسے لذت انفعال نہیں

حاصل ہوتی، اس لیے وہ اپنے اندر سے اس کے یقین کو خارج کر کے اس کی جگہ کسی مادی موثر کے یقین کو دینا چاہتا ہے جس سے تاثر و انفعال اس کے لیے لذیذ تر ہوتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ اس غلط اختلاف کا نتیجہ ہو جو وہ مادیات و موثرات میں قائم کر لیتا ہے۔ (۴۲)

ایک لکڑی کے سرے پر آگ لگا کر اسے تیزی کے ساتھ دائرے کی صورت میں تھمائیے آپ کو محسوس ہو گا کہ فضا میں ایک آتشیں دائرہ پیدا ہو گیا ہے اسے دیکھتے دیکھتے یکایک آنکھیں بند کر لیجئے، دیکھئے وہ دائرہ آنکھیں بند کرے پر بھی آپ کے سامنے ہے۔ کچھ دیر تک وہ آپ کے نفس پر غالب رہے گا لیکن رفتہ رفتہ یہ اثر زائل ہو جائے گا۔ آپ آنکھیں بند کریں یا کھولے رکھیں دونوں صورتوں میں آپ سمجھ رہے ہیں کہ یہ کوئی متصل خط نہیں ہے بلکہ یک شعلہ ہے جس کی حرکت سریع کی وجہ سے ہمارا حائر بصر ایک متصل لا حزنہ اور مسلسل خط مستدیر کی شکل میں محسوس کرتا ہے لیکن باوجود اس کے آپ آنکھیں بند کرنے پر اسے دائرے کی صورت میں دیکھتے ہیں اس کی کیا وجہ ہے؟ علم المتاخر میں اس کی جو توجیہ کی جاتی ہے اس سے ہمیں بحث نہیں وہ اپنی جگہ صحیح ہو یا غلط لیکن اس نفسی توجیہ پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا کہ نفس مکرر شعور کے بعد اس مستدیر متصل و مسلسل شکل سے مانوس ہو جاتا ہے اور شعور کے آئینہ میں سے دیر تک منعکس ہوتا ہوا دیکھتا رہتا ہے۔

یہ ایک مثال ہے جو اصل مسئلہ کو سمجھنے میں معاون ہو سکتی ہے اور ایک نمونہ ہے نفس انسانی کی س عادات کا کہ وہ واردات شعور سے کس طرح مانوس ہو جاتا ہے۔ اس خاصہ نفس کا ثبوت کسی ایک مثال یا توجیہ پر موقوف نہیں بلکہ زندگی کے ہزارہا واقعات اس کی شہادت دیتے ہیں کہ نفس ان معلومات سے بہت جلد مانوس ہو جاتا ہے جو مکرر راستے سے حاصل ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ اس کے لیے باعث الم و اذیت نہ ہوں بلکہ بعض اوقات تو الم انگیز معلومات سے بھی اسے انس پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم غمناک حوادث کا انحصار کر کے ایک قسم کا لطف ٹھاتے ہیں۔ اس تمہید کے بعد اس حقیقت کی طرف اشارہ مفید ہے کہ انسان بھی سلسلہ حوادث کی ایک کڑی ہے اور اسے اس کا شعور بھی ہوتا ہے ہم جس طرف بھی دیکھتے ہیں حوادث میں ایک تسلسل اور ربط پاتے ہیں جس قدر عقل و فہم ترقی کرتی جاتی ہے اسی قدر علم بڑھتا جاتا ہے اور نفس کائنات سے بھی مجرد تصور کو اخذ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ ایک فلسفی کو کائنات کا کوئی ذرہ بھی سلسلہ حوادث سے باہر نہیں دکھائی دیتا۔

فلسفی کے لفظ سے یہ عطف فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ ادراک تسلسل۔۔۔ فلسفیوں تک محدود یا فلسفہ دانی پر موقوف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ادراک کم و بیش سب کو ہوتا ہے لیکن ایک فلسفی کل کائنات پر بحیثیت مجموعی غور کرتا ہے اس لیے اس کا تصور وسیع تر اور مجرد تر ہوتا ہے۔ نفس اپنی عام عادت کے مطابق اس تسلسل سے مانوس ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے جو تصور بھی اس کے سامنے آئے وہ اسی سلسلہ کی کڑی ہو۔ کسی ایسے موجود کا تصور اس کے اوپر بہت بشاق ہوتا ہے جو اس سلسلہ سے باہر ہو یا تسلسل کائنات کے مانوس تصور کو ختم کر دیتا ہے۔ ظاہر بات یہ کہ اللہ سلسلہ کائنات کی کوئی کڑی نہیں بن سکتا۔ اس کا وجود تو بہر حال اس سلسلہ سے باہر ہی ماننا پڑے گا۔ یہی نہیں بلکہ اللہ کے بعد تسلسل حوادث کا مستحکم یقین بھی متزلزل ہو جائے گا۔ اگر کائنات ایک ایسی ہستی کا نتیجہ آفرینش ہے جو ماوراء حوادث ہے تو اس کا تسلسل نہیں ہے یا اس سلسلہ کی کسی کڑی کا ٹکڑا دینا بھی اس کے

اختیار میں ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تسلسل نہیں ہے اور اس میں فرق پڑنا ممکن ہے۔ وہ نفس جو تسلسل کا خوگر اور اس سے مانوس ہو اس شبہ سے پریشان ہو جاتا ہے اور بہت تکلیف محسوس کرتا ہے۔ اس تکلیف کو زائل کرنے کے لیے وہ کبھی اللہ کا انکار کر دیتا ہے اور کبھی اللہ کو اسی سلسلہ کی ایک سڑی بنانے کی کوشش کرتا ہے۔

بعض روزمرہ مشاہدے میں آنے والی مثالیں ہمارے اس نظریہ کی مرید وضاحت کر دیں گی۔ آپ کے ایک پرانے دوست کے متعلق ایک شخص یہ کہتا ہے کہ وہ آپ کا دشمن ہو گیا ہے۔ کیا آپ اسے تسانی سے یاد کر لیں گے۔ چلتی ہوئی ریلوے ٹرین پر آپ آرام سے سو رہے ہیں، ٹرین اسٹیشن پر رکتی ہے اور آپ کی آنکھ کھل جاتی ہے، کیوں؟ ایک خوش آواز گویا گا رہا ہے اور آپ محویت کے عالم میں سن رہے ہیں، یکایک وہ گانا بند کر دیتا ہے، آپ چونک پڑتے ہیں، کیوں؟ ان سب واقعات کی توجیہ اسی اصول سے ہو سکتی ہے یعنی آپ کا نفس ایک خاص قسم کے تسلسل حوادث سے کچھ نہ کچھ انس پیدا کر لیتا ہے جب یہ تسلسل ٹوٹتا ہے تو اسے قدرے اذیت محسوس ہوتی ہے اور وہ بیدار ہو جاتا ہے۔ خیال تو فرمائیے کہ جب ایسے قلیل وقت میں نفس تسلسل سے اتنا انس پیدا کر لیتا ہے تو حوادث کائنات کے عالمگیر تسلسل کے تصور سے وہ کس قدر مانوس ہو گا جسے وہ ساری عمر دیکھتا رہتا ہے۔

نفس تسلسل سے فریب کھانے کا عادی ہو جاتا ہے یہ فریب ایک وجدانی کیفیت کی طرح نفس کی ایک صفت میں جاتا ہے جو عقل و مشاہدے کی تکذیب کو بھی قابل اعتنا نہیں سمجھتا۔ شباب کے خوب شیریں کی حالت میں صبح پیری کا خیال بھی نہیں آتا اور ہم وجدانی طریقہ سے ایسا محسوس کرتے ہیں کہ یہ زمانہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ صحت و تندرستی کی حالت میں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیمار ہو ہی نہیں سکتے اور تو اور موت جو ہر شخص کے نزدیک یقینی چیز ہے اس سے بھی ہم غافل رہتے ہیں اور نفس یہ محسوس کرتا رہتا ہے کہ ہمارے نفس ناقابل شکست ہے۔ کیا یہ مثالیں نفس کے بھولے پن اور خوں فریب خوردگی کو نہیں ظاہر کرتیں؟ عموماً عقل مشاہدات و تجربات کی امداد سے اس فریب سے محفوظ رہتی ہے۔ ہر جوان بڑھاپے کا یقین رکھتا ہے ہر تندرست کو بیماری کا احتمال ہوتا ہے۔ ہر زندہ موت کو قطعی سمجھتا ہے۔ لیکن جب مشاہدہ مسعدت سے عاجز ہو اور معرض تجزیہ کے حدود سے باہر ہو تو فریب کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے جس سے محفوظ رہنا کمزور عقولوں کے لیے بالکل ناممکن ہو جاتا ہے۔

تسلسل حوادث کا فریب ایسا ہوتا ہے مجموعی طور پر کائنات کی ابتداء اور انتہا کا کوئی مشاہدہ ہمیں نہیں ہو سکتا ہم تو ایک طول طویل زنجیر کی ایک کڑی ہیں جو دوسری کڑیوں سے اس طرح مربوط ہے کہ ان سے الگ نہیں ہو سکتی۔ نہ ان سے باہر سر نکال کر دیکھ سکتی ہیں۔ عالم میں جدھر نظر اٹھا کر دیکھتے ہیں ایک ربط و تسلسل نظر آتا ہے۔ عل و معلولات کا ایک سلسلہ ہے جس کی ابتداء و انتہا کو دیکھنے سے ہماری نگاہیں قاصر ہوتی ہیں۔ امدادی تجربات و مشاہدات اسی دائرے کے اندر ہوتے ہیں۔ ان حالات میں عقل انسانی جو اس سے کم درجہ فریبوں میں مبتلا ہو جاتی ہے۔ اس بڑے فریب میں مبتلا ہو جائے تو کیا تعجب ہے؟ اگر فریب خوردگی کی کوئی فہرست تیار کی جائے تو پہلی سطر میں نفس انسانی کی اس فریب خوردگی کو درج کرنا پڑے گا کہ

۱۔ کائنات لڑی و بھری حوادث مسلسل کا نام ہے۔

۲۔ آخر اس کی کیا دلیل ہے؟

۳۔ اس پر کونسی برہان قائم ہے؟

۴۔ کس تجربہ سے اس کی تائید ہوتی؟

۵۔ کس مشاہدے سے اس کی تصدیق کی ہے؟

اس کے قائل ہونے کی اس کے علاوہ کوئی وجہ نہیں ہے نفس خوگر تسلسل ہونے کی وجہ سے اس سے شدید انس پیدا کر لیتا ہے اور اس انس کے زیر اثر فکر کرتا ہے۔ یہ فکر مطابق خواہش کی ایک مثال تو بن سکتی ہے لیکن فکر صحیح کا نمونہ نہیں ہو سکتی۔ اسی فریب یا انس تسلسل سے مغلوبیت کا اثر ہے کہ مشہور فلسفی ہربرٹ اسپنسر اپنی کتاب اصول اولیہ جلد اول میں اس کا اعتراف کرنے کے باوجود کہ نفس صرف علائق کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے اور کل کائنات کا تصور تغلیل کے بس سے باہر ہے نیز یہ کہ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں تو ہمارے فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جب ہمارا علم اضافی ہے۔ ایک اور نفسی حقیقت کی طرف نظر کیجئے تو مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ ہمارا نفس کسی لاپتہ کا تصور کرنے کی قوت و صلاحیت سے محروم ہے۔ ایسی شے جس کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا ہمارے نفس کی گرفت میں نہیں آ سکتی۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ عالم کی ابتدا اور انتہا کا تصور ہمارے نفس میں ضرور آتا ہے۔ اگرچہ تسلسل سے مانوس ہونے کی وجہ سے ہم اس کے فریب میں آ جاتے ہیں اور اس تصور کو نفس کے باہر پھینکنے کی کوشش کرتے ہیں۔

بقول ہربرٹ اسپنسر

آغاز مطلق تک رسائی میں نفس کو ہر قسم کے ناممکنات کا سامنا کرنا پڑتا ہے، لیکن کیوں؟ صرف اس لیے کہ ہم اپنے نفس کی کمزوری کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور اس کے فطری تقاضے کو پورا کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ جب نفس بے آغاز و انجام کا تصور ہی نہیں کر سکتا اور اسے اپنی گرفت میں روکنے سے قاصر ہے تو اس کے متعلق کسی فیصلہ کا اس کو کیا حق حاصل ہے؟ فکر میں لاپتہ اور مسلسل کائنات کے مفروضہ کو ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے وہ اسی وجہ سے نظر آتے ہیں کہ ہم اس مفروضہ سے نظریں ہٹا کر فکر نہیں کرتے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس مسلسل کائنات کے مفروضہ کے ساتھ ساتھ رکھنے کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟

جن فرضی ناممکنات کا تذکرہ اسپنسر نے کیا ہے کائنات کے مفروضہ کو ذہن سے کلیتہً خارج کر دو اور اس کے بعد انبیاء کے بیان کئے ہوئے دلائل پر غور کرو تو رب العالمین قلب میں جاگزیں پاؤ گے۔

تصادم کیا معنی رکھتا ہے؟ جہاں طائر فکر کی پرواز ہی نہ ہو سکے وہاں "دام" ناممکنات کا خطرہ کیسے ہو سکتا ہے۔ نفس کی اس فریب خوردگی اور اس کے غیر معمولی انس کے باوجود اس کا فطری حاسہ بالکل فنا نہیں ہو جاتا ہے اور اس طرح ہم نشہ شباب میں چور ہونے کے باوجود نفس کے ایک گوشہ میں بڑھاپے کا ایک دھندلا سا یقین

دیکھتے ہیں۔ اسی طرح تسلسل کائنات پر یقین رکھنے کے باوجود ہمارے نفس کے ایک گوشہ میں یہ تصور بھی موجود رہتا ہے کہ تسلسل قابل شکست ہے۔ اس کا ایک آغاز بھی ہے اور انجام بھی، ابتدا بھی ہے اور نہتہ بھی۔ تسلسل کا اس جس قدر شدید ہوتا ہے اسی قدر یہ تصور دھندلا ہوتا ہے مگر فطرت سے وابستگی کی وجہ سے اپنا وجود برقرار رکھنے میں کامیاب رہتا ہے۔

دہری اس حقیقت کا انکار کرے گا اور صاف کہے دے گا کہ ہمارے نفس کا ہر گوشہ اس تصور سے خالی ہے۔ یقین تو کیا یہ شک کے درجہ میں بھی موجود نہیں، لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نفس اس تصور سے خالی ہے تو مسئلہ آغاز و انجام کائنات پر بحث ہر فلسفی کا فرض کیوں قرار دیا گیا ہے؟ کیا کوئی فلسفی ایسا بھی ہے جس نے اس سلسلہ کی ابتدا و انتہا پر غور نہ کیا ہو؟ یہ کیسے ہو سکتا ہے جس فلسفہ نام ہی کائنات پر مجموعی حیثیت سے غور کرنے کا ہے۔ فلسفی ہی کی خصوصیت نہیں ہے، دنیا کا کوئی صحیح الدماغ انسان ایسا نہیں نکل سکتا جس نے اس مسئلہ پر غور نہ کیا ہو۔ اگر یہ تصور فطری نہ ہوتا تو شاید دنیا میں فلسفے کا وجود ہی نہ ہوتا۔

ہنگل کے یہاں تو یہ کشمکش اس قدر بڑھی ہوئی ہے کہ اس کے معلق یہ فیصلہ کرنا ہی دشوار ہے کہ وہ وجود باری تعالیٰ کا قائل تھا یا مفکر۔ بعض دہریوں نے وجود باری تعالیٰ کے عقیدے پر جو اعتراضات کئے ہیں اور اسے غلط قرار دینے کے لیے جو طرز استدلال اختیار کیا ہے ان سب میں قدر مشترک یہ ہے کہ وہ تسلسل حوادث میں خلل کا تصور کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔ مثلاً میکب نے ارسطو کے استدلال پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم علل و معلولات کا ایک لامتناہی سلسلہ تسلیم کر لیں تو کسی علت العلل کی پھر کیا احتیاج باقی رہ جاتی ہے؟

دہریت کا ذریعہ انکار

اس کا اعتراف دہریت کو بھی ہے کہ اس کا خزانہ فکر کی ایسی دلیل سے قطعاً خالی ہے جو وجود باری تعالیٰ عزوجل کے انکار پر مجبور کر دے۔ دہریت اسے تسلیم کرے یا نہ کرے لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ اس کی ایک بڑی کمزوری ہے۔ اس کمزوری کو چھپانے کے لیے بعض دہری "شک" کا پردہ ڈال لیتے ہیں۔ دلائل سے تہہ دستی کی وجہ سے انکار کا پہلو کمزور ہو جاتا ہے۔ مقابل کے دلائل اس کمزوری کو اور بھی بڑھا دیتے ہیں۔ نفس مقابلہ سے عاجز آ کر "شک" کی پنہ لیتا ہے اور استدلال کا ہر مقابل پر ڈال کر خود اس سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔ لیکن سچ یہ ہے کہ اس کا یہ فعل اس کی کمزوری کو اور بھی واضح کر دیتا ہے کیونکہ "شک" ایک عبوری حالت کا نام ہے، اس منزل پر قیام راہرو کی درمادگی کی علامت ہے، اس طریقہ کا استعمال روزمرہ کی زندگی میں بکثرت ہوتا ہے۔

بسا اوقات ایک شخص آپ کے دلائل کے سامنے عاجز آ جاتا ہے۔ مگر آپ کی بات ماننا بھی نہیں چاہتا۔ یہ کہہ کر آپ سے پیچھا چھڑا لیتا ہے کہ میں آپ کی بات پر غور کروں گا۔ ابھی مجھے بات پر اطمینان نہیں ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ شک کا استعمال صحیح طریقہ پر کیا جاتا ہے لیکن مقصد غلط ہوتا ہے یعنی نفس انکار وجود رب العالمین تک پہنچنے کے لیے "شک" کو ذریعہ اور وسیلہ بناتا ہے نفس انکار کی طرف شدت سے مائل ہوتا ہے اور دوسری طرف دلائل کی قوت یا فطرت و وجدان کا تقاضہ وجود رب العالمین کے اقرار پر اصرار کرتا ہے۔ نفس انکار کے تاریک اور گہرے گڑھے میں ایک دم سے کود جانے کی ہمت نہیں کرتا۔ دلائل روکتے ہیں اور فطرت دامن

پکڑتی ہے۔ اس کے لیے وہ ایک سیرھی تلاش کرتا ہے۔ ”شک“ وہ سیرھی ہے جس کے سہارے وہ انکار کے خوفناک غار میں اترتا ہے یعنی پہلے شک کرتا ہے اور اس کے بعد اقدام کے ذریعہ سے کام کو آسان بنا لیتا ہے۔

وجود باری تعالیٰ کے لیے متکلمین کا استدلال

متکلمین کے نزدیک چونکہ اللہ کے سوا کسی شے کا قدیم ہونا اللہ کی یکتائی میں خلل انداز تھا اس لیے انہوں نے عالم کے حادث کا دعویٰ کیا ہے اور حادث ہی سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر دلیل قائم کی۔ عالم کے حادث ہونے پر متکلمین کا جو استدلال ہے اس کے سمجھنے کے لیے پہلے مقدمات ذیل کو ذہن نشین کرنا چاہئے۔

عالم میں دو قسم کی اشیاء پائی جاتی ہیں: (۱) عرض، (۲) جوہر۔

عرض سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم نہیں بلکہ جب پائی جاتی ہیں تو کسی دوسری شے میں ہو کر پائی جاتی ہیں۔ مثلاً، رنگ، مزہ، رنج، خوشی وغیرہ۔

جوہر سے مراد

ایسی اشیاء جو بذات خود قائم ہیں مثلاً پتھر مٹی، پانی، وغیرہ۔

(۲) کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا کیونکہ جس قدر جوہر ہیں کسی نہ کسی صورت اور ہیئت میں ہوتے ہیں اور صورت و ہیئت عرض ہیں۔ تمام جوہر میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے اور حرکت عرض ہے غرض جوہر کے جس قدر افراد ہیں ان میں کسی نہ کسی عرض کا پایا جانا ضروری ہے اور اس بنا پر کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

(۳) عرض حادث ہے یعنی پیدا ہوتا ہے اور فنا ہو جاتا ہے۔

(۴) جو شے عرض سے کبھی خالی نہ ہو سکتی ہو ضرور ہے کہ حادث ہو کیونکہ اگر وہ قدیم ہو تو لازم آئے گا کہ عرض بھی قدیم ہو کیونکہ دو اشیاء ہوں ان میں سے ایک شے اگر قدیم ہو گی تو ضرور ہے کہ دوسری شے بھی قدیم ہو ورنہ لازم و ملزوم میں فصل زمانی لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ اب عالم کی حادث ہونے پر اس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے کہ عالم دو صورت سے خالی نہیں جوہر ہو گا یا عرض۔

۱۔ جوہر و عرض دونوں حادث ہیں۔

۲۔ عرض کا حادث ہونا تو ظاہر ہے۔

۳۔ جوہر اس لیے کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہو سکتا۔

۴۔ جو شے عرض سے خالی نہ ہو سکتی ہو وہ حادث ہے۔

لہذا ثابت ہوا کہ عالم حادث ہے۔

قاعدہ ہے کہ:

۱۔ اس کے لیے کسی علت کا پایا جانا ضروری ہے۔

- ۲۔ اب امر علت حادث ہے۔
- ۳۔ تو اس کے لیے بھی کوئی علت درکار ہو گی۔
- ۴۔ اس صورت میں اگر یہ سلسلہ کہیں جا کر ختم ہو گا تو وہی اللہ ہے۔
- ۵۔ اور نہ ختم ہو گا تو دور و تسلسل لازم آئے گا۔
- ۶۔ اور دور و تسلسل محال ہے۔

لیکن منکرین باری تعالیٰ علل کا سلسلہ اس طرح مانتے ہیں کہ۔

- ۱۔ ہر علت فنا ہو جاتی ہے۔
- ۲۔ اس کے بجائے دوسری علت آ جاتی ہے۔
- ۳۔ لہذا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔
- ۴۔ نتیجہ اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

محقق دوہنی نے زوراء کی شرح میں دعویٰ کیا ہے کہ:

اس صورت میں بھی دلیل جاری ہو سکتی ہے کیونکہ علتیں فنا ہوتی جاتی ہیں لیکن ان کا مجتمع و مرتب ہونا فرض کیا جاسکتا ہے کیونکہ علل کا مجتمع ہونا محال عقلی نہیں اور جو شے محال نہیں وہ فرض بھی کی جاسکتی ہے۔

علل کا سب سے بڑا نقص

اللہ تعالیٰ فاعل باختیار کی بجائے مجبور ثابت ہوتا ہے ان علل میں بڑا نقص یہ ہے کہ:

- ۱۔ ان علل سے اگر اللہ کا وجود ثابت بھی ہوتا ہے تو۔
- ۲۔ اللہ تعالیٰ فاعل باختیار ہونا ثابت نہ ہوتا۔
- ۳۔ لہذا اللہ تعالیٰ مجبور ثابت ہو گا۔

اصول ہے کہ:

- ۱۔ ان دلائل سے صرف ایک علت العمل کا وجود تو ثابت ہوتا ہے۔
- ۲۔ لیکن علت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ اس سے معلول بہ ارادہ اور بہ اختیار صادر ہو۔
- ۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔

جیسے۔

۱۔ آفتاب روشنی کی علت ہے۔

۲۔ آفتاب کو نہ علم ہے نہ ارادہ۔

۳۔ بلکہ روشنی اس سے خود بخود بلا علم و ارادہ صادر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر بہت سے حکماء کا مذہب ہے کہ اللہ نے عالم کو بہ اختیار نہیں پیدا کیا اور تعجب ہے کہ شیخ بوعلی سینا بھی انہیں کا ہم زبان ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اللہ کا اعتراف انسان کی اصل فطرت میں داخل ہے۔ علم الانسان کے ماہرین نے اس

مسئلہ پر بحث کی ہے کہ انسان جب ہانگل فطری حالت میں تھا۔ یعنی علوم و فنون اور تہذیب و شائستگی کا بالکل وجود نہیں ہوا تھا۔ اس وقت اس نے سب سے پہلے انسان کی پرستش کی تھی یا اللہ کی؟ مادین (میٹر لیٹ) کے سوا اور تمام محققین نے فیصلہ کیا ہے کہ انسان نے پہلے اللہ کی پرستش اختیار کی تھی۔

مشہور محقق مکس مولر اپنی کتاب میں لکھتا ہے

ہمارے اسلاف نے اللہ کے آگے اس وقت سر جھکایا تھا جب وہ اللہ کا نام بھی نہ رکھ سکے تھے۔ جسمانی (بت) اس حالت کے بعد اس طرح پیدا ہوئے کہ فطرت اسی مثالی صورت میں پردہ میں چھپ گئی۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانہ سے دنیا کی تاریخ معلوم ہے دنیا کے ہر حصہ میں اللہ کا اعتقاد موجود تھا۔ آشوریہ، مصر، کلدانی، یہود، اہل فلسفہ سب کے سب اللہ کے قائل تھے۔

پلوتارک کہتا ہے کہ

اگر تم دنیا پر نظر ڈالو گے تو بہت سے ایسے مقامات ملیں گے جہاں نہ تھے ہیں، نہ سیاست، نہ علم، نہ صنعت، نہ حرفہ، نہ دولت لیکن ایسا کوئی مقام نہیں مل سکتا جہاں اللہ کا تصور موجود نہ ہو۔

فوسیر جو فرانس کا مشہور فاضل اور وحی و الہام کا منکر تھا کہتا ہے کہ

زرداستر منوسولن ستراط، سرور، سب کے سب ایک سردار ایک منصف کی پرستش کرتے تھے۔ یہی فطرت ہے لیکن چونکہ خرابی اسباب سے اکثر یہ فطری احساس دب جاتا ہے اس لیے اللہ نے جابجا اسی فطرت کو متنبہ کیا ہے۔

اَفِي اللّٰهِ شَكٌّ لِّطَٰطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ * (ابراہیم: ۶)

ترجمہ: کیا اللہ کی نسبت بھی شک ہو سکتا ہے جو آسمان و زمین کا فاطر ہے۔

چونکہ خارجی اسباب کی وجہ سے بعض اوقات یہ فطری احساس اس قدر دب جاتا ہے کہ محض اشارہ اور تنبیہ کافی نہیں ہوتی۔ اس لیے اس پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا بلکہ تجربی اور حسی مقدمات کے ذریعہ سے استدلال بھی کیا۔ انسان کو آغاز تمیز میں جن بدیہی اور حسی مقدمات کا علم ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب یا قاعدہ اور منتظم دیکھتا ہے اس کو یقین ہوتا ہے ان میں ایک یہ ہے کہ وہ جب کسی شے کو مرتب یا قاعدہ اور منتظم دیکھتا تو اس کو یقین ہو جاتا ہے کہ کسی دانش مند نے ان اشیاء کو ترتیب دیا ہے۔ اگر کسی جگہ ہم چند چیزیں بے ترتیب رکھ دیکھیں تو یہ خیال ہو سکتا ہے کہ آپ سے آپ اشیاء اکٹھی ہو گئی ہوں گی۔ لیکن جب وہ اس ترتیب اور سلیقہ سے جتنی گئی ہوں کہ ایک ہو شیاء مناع بھی بہ مشکل اس طرح چن سکتا ہے تو یہ خیال کبھی نہیں ہو سکتا کہ آپ سے آپ یہ ترتیب پیدا ہو گئی ہو گی۔ اس کو ایک اور واضح مثال میں سمجھو۔ خواجہ حافظ یا نظامی کا کوئی شعر لے لو شعر کے الفاظ الٹ پلٹ کر کے کسی معمولی آدمی کو دو اور اس سے کہو کہ الفاظ کو آگے پیچھے رکھ کر ترتیب دے وہ سو سو طرح الٹ پلٹ کرے گا لیکن اتفاقہ طور سے بھی کبھی یہ نہیں ہو گا کہ حافظ یا نظامی کا شعر نکل آئے۔ حالانکہ وہی الفاظ ہی حروف ہیں، وہی جملے ہیں صرف ذرا سی ترتیب کا پھیر ہے۔ پھر کیونکر ممکن ہے کہ نظام عالم جو اس قدر باقاعدہ مرتب اور موزوں ہے وہ خود بخود قائم ہو گیا ہو۔

اصول تعلیل کی موت

وحید الدین خان نے اصول تعلیل کی تردید کرتے ہوئے علت و معلول کی حتمی موت ثابت کی ہے۔
ملاحظہ کیجئے:

سائنس کا نظریہ انصافیت کہتا ہے کہ کشتش قتل سیدوں، ستاروں، کہکشاؤں اور خود کائنات کے عمل کو کنٹرول کرتی ہے۔ یہ عمل اس طرح ہوتا ہے کہ اس کی پیش گوئی کی جا سکتی ہے۔ اس سائنسی دریافت کو ایوم (۱۷۱۱-۱۷۷۲) اور دوسرے مفکرین نے فلسفہ بنایا۔ انہوں نے کہا کہ کائنات کا سارا نظام اصول تعلیل (Principle of Causation) پر چل رہا ہے جب تک اسباب و علل کی کڑیاں معلوم نہیں تھیں انسان یہ سمجھتا رہا کہ کائنات کو کنٹرول کرنے والا ایک اللہ ہے مگر اب ہم کو اسباب و علل کے قوانین کا علم ہو گیا ہے۔ اب ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ تعلیل (Causation) کا مادی اصول کائنات کو متحرک کرنے والا ہے نہ کہ کوئی مفروضہ اللہ۔ مگر بعد کی تحقیقات نے اس مفروضہ کا خاتمہ کر دید۔ بعد کو ڈیراک، ہزن برگ اور دوسرے سائنس دانوں نے ایٹم کے ڈھانچہ کا مطالعہ کیا۔ انہوں نے پایا کہ ایٹم کا نظام اس اصول کی تردید کر رہا ہے کہ جو کشتی نظام کے مطالعہ کی بنیاد پر اختیار کیا گیا تھا اس دوسرے نظریہ کو کوانٹم نظریہ کہا جاتا ہے اور وہ مذکورہ اصول تعلیل کی کامل تردید ہے۔

The Quantum Mechanics theory maintains that at the atomic level matter behaves randomly

کوانٹم میکانکس کا نظریہ کہتا ہے کہ ایٹم کی سطح پر مادہ غیر مرتب انداز میں عمل کرتا ہے۔

سائنس اور اصول تعلیل کی موت

سائنس میں کسی "اصول" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ سارے عالم میں یکساں طور پر کام کرتا ہو۔ اگر ایک معاملہ بھی ایسا ہو جس پر وہ اصول چسپاں نہ ہوتا ہو تو علمی طور پر اس کا مسلمہ اصول ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہوا کہ ایٹم کی سطح پر مادہ اس طرح عمل نہیں کرتا جس کا مشاہدہ نظام کشتی کی سطح پر کیا گیا تھا تو تعلیل بحیثیت سائنسی اصول کے رد گیا۔

آئن سٹائن

آئن سٹائن کو یہ بات ناقابل فہم معلوم ہوئی کیونکہ اس طرح کائنات مادی کشتے کے بجائے ارادی کشتہ قرار پاری تھی۔ اس مسئلہ پر باقاعدہ تحقیق شروع کی اپنی زندگی کے آخری تیس سال اس نے اسی کوشش میں صرف کر دیئے کہ نظام فطرت میں تضاد کو ختم کرے۔ کشتی نظام اور اٹمی نظام دونوں کے عمل کو ایک قانون کے تحت منظم کر سکے مگر وہ اس میں کامیاب نہیں ہوئے یہاں تک بالآخر ناکام مر گیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کا بیان کائنات کو پکڑے ہوئے کشتی نظام کی سطح پر حرکت کا مطالعہ کر کے انسان نے اٹھارویں اور نہسویں صدی میں یہ رائے قائم کر لی کہ اس کی حرکت معلوم مادی اسباب کے تحت ہو رہی ہے۔ یہ بااختیار اللہ کے قرآنی تصور کی گویا تردید تھی مگر علم کا دریا جب آگے بڑھا تو دوبارہ قرآن دلی بات

غالب آگئی۔ بیسویں صدی میں ایٹمی نظام کے مطالعہ نے بتایا کہ ایٹم کی سطح پر اس کے ذرات کی حرکت کا کوئی معلوم قاعدہ نہیں۔ ایک سائنس دان اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتا ہے

طبیعیات کے قوانین جو زمین پر دریافت کئے گئے ہیں وہ تنگمی شمار پر مشتمل ہیں جیسے الیکٹران کی مقدار مادہ کا تناسب ایک پروٹون کے مقدار مادہ سے جو کہ تقریباً ۱۸۴۰ء کے مقابلہ میں ایک ہوتا ہے کیوں؟ کیا ایک خالق نے تنگمی طور پر انہیں بے شمار کا انتخاب کر رکھا ہے۔ (۴۴)

یہ الفاظ سائنس کی زبان سے اس بات کا اعتراف ہیں کہ کائنات، انسانی علم کے احاطہ میں نہیں آتی کائنات ایک قادر مطلق کے مشیت و ارادہ سے عدم سے وجود میں آئی ہے اور اللہ کی مرضی کے تصور کے تحت ہی اس کی واقعی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ (۴۵)

قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت

فلاسفہ کا بنیادی عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنے اوپر پابندی عائد کر دی ہے کہ ان قوانین فطریہ کو وہ تبدیل نہ کرے گا۔ عصر حاضر میں انگلستان کے مشہور منطقی ولیم اسٹال جیونس قوانین فطرت میں اللہ کی مداخلت کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں

اوپر علم سائنس کی حقیقت و نوعیت کے متعلق جو بحثیں گزری ہیں ان سے ایک نتیجہ جو نہایت صاف طور پر نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کارخانہ فطرت میں مداخلت الہیہ کے امکان کو کسی طرح باطل نہیں ٹھہرا سکتے۔ جس قوت نے کائنات مادی کو خلق کیا ہے وہ میرے لیے قابل تصور کہے جاسکتے ہیں پھر بھی یہ اس سے زیادہ ناقابل تصور نہیں جتنا کہ خود عالم کا وجود ہے۔ (۱) ولیم اسٹال جیونس، اصول سائنس۔ (۴۶)

کیا خالق فطرت فوق الفطرت امور میں داخل دے سکتا ہے

فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قوانین فطریہ کے تحت اپنے اوپر پابندی عائد کر رکھی ہے اس لیے وہ فوق الفطرت امور میں دخل نہیں دے سکتا۔ اسٹورٹ مل نے ہیوم کے انکار معجزات کی تنقیح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق الفطرت امور میں دخل دے سکتا ہے:

جو شخص مافوق الفطرت ہستی اور انسانی معاملات میں اس کی مداخلت کا پہلے ہی سے قائل نہیں ہے اس کے سامنے اگر کسی انسان کی نسبت فوق الفطرت یا خالق عادت باتوں کی روایت کی جائے تو وہ ان کو معجزہ نہ مانے گا۔ معجزات سے خود اللہ کا وجود نہیں ثابت کیا جاسکتا۔ اس لیے اگر اللہ کا اعتقاد پہلے ہی سے موجود نہ ہو تو کسی فوق الفطرت ہستی کی مداخلت کے علاوہ معجزہ نما واقعات کی اور بھی توجیہات ممکن ہیں۔ یہاں تک تو ہیوم کی دلیل بامعنی کہی جاسکتی ہے لیکن اگر ایک ایسی ذات کا وجود قطعی یا غالب طور پر بھی مان لیا جائے جو موجودہ نظام فطرت کی خالق ہے اور اس لیے اس میں تغیر و ترمیم بھی کر سکتی ہے تو ہیوم کی دلیل بے معنی ہو جاتی ہے۔ جب تم نے اللہ کو مان لیا تو پھر جس شے کو اس کے ارادہ نے پیدا کیا تھا اس پر اس ارادہ کا براہ راست عمل و اثر ختم ہو جاتا ہے اور فرض نہیں رہتا۔ بلکہ ایک سنجیدہ ”امکان“ بن جاتا ہے کیونکہ اس صورت میں سوال کی نوعیت ہی بدل جاتی ہے اور

اللہ کی مداخلت یا عدم مداخلت کا فیصلہ اس بحث پر ٹھہرتا ہے کہ کائنات فطرت میں اس کا طریق عمل کیا رہا ہے! عقلاً کیا رہنا چاہئے۔ (۳۷)

کیا خالق فطرت کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف کر سکتا ہے

بالفاظ دیگر قانون فطرت کی نوعیت دراصل قانون عادت کی ہے یعنی کسی خاص فرد کے بدلے میں وجود پیش کوئی نہیں کی جاسکتی کہ فلاں عمر میں مر جائے گا۔ البتہ عادتاً یہ معلوم ہے کہ کسی بڑی جمعیت میں اتنے فی صد چالیس سال کی عمر میں مر جائیں گے۔ مذہب کی زبان میں اسی قانون عادت کو عادتہ اللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے جس کی بنا پر بھی عمل فطرت کی یکسانی یا قوانین فطرت کے نفس وجود کا انکار نہیں لازم آتا۔ البتہ ان قوانین کا فناء یہ ہے میرے بے علم و اختیار مادہ کا اٹل وجوب و لزوم سے نہیں بلکہ ایک علم اختیار والی ذات (اللہ تعالیٰ) کی عادت جلدیہ سے ہے جو کسی حکمت و مشیت کے تحت کبھی کبھی اس عادت جاریہ کے خلاف بھی کر سکتی اور کرتی ہے یہی معجزہ ہے اور قبول مشہور سائنسدان ڈاکٹر کارنٹر کے۔

فائل مذہب سائنسدان کو اس کے ماننے میں کوئی عقلی دشواری نہیں پیش آسکتی کہ خالق فطرت اگر چاہے تو کبھی کبھی قوانین فطرت کے خلاف بھی کر سکتا ہے۔ ہم کو معجزات کے خلاف اگر سائنس کے کسی ایسے فتویٰ کا علم نہیں جو معتبر شہادت کی موجودگی میں ان کے قبول سے مانع ہو (ماڈرن بیلف) جب کارنٹر کے زمانہ ہی میں سائنس کا کوئی ایسا فتویٰ معلوم نہ تھا تو اب کو اٹم نظریہ کے بعد جب کہ کلام و فلسفہ کے نرے قیامت سے گزر کر خود سائنس کی دنیا میں اور سائنس ہی کی رو سے فطرت یا علت کے نام نہاد اٹل قوانین کا وجود بتا مشتبہ ہو گیا ہے کہ مادی دنیا سے بظاہر ان کو ہمیشہ کے لیے رخصت کرنا پڑ رہا ہے۔ (۳۸)

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف

پروفیسر ڈالبیر کا اعتراف ہے کہ اس امر کی ہمارے پاس خاصی شہادت موجود ہے جس کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ بعض طبعی حوادث اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ ان کے تمام معمولی علل و اسباب غائب ہوتے ہیں۔ اجسام حرکت کرتے ہیں حالانکہ نہ کوئی شخص ان کو جھو رہا ہے اور نہ برقی مقناطیس۔ عوامل کا پتہ ہے۔ اس کی بھی شہادت موجود ہے کہ ایک نفس کا خیال دوسرے نفس میں (بلاکس و ساطت کے) پہنچ سکتا ہے اور اس قسم کے واقعات کو معجزہ سمجھا جاتا تھا کہ ان کا وقوع اب غیر اغلب نہیں رہا ہے۔ (۳۹)

قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ سائنس کی روشنی میں

سید سلیمان ندوی نے قوانین فطریہ میں تغیر کا امکان سائنس کی روشنی میں ثابت کیا ہے۔ اس میں شک نہیں پہلے بعض گوشوں سے اس قسم کی آوازیں سنائی دیتی تھیں کہ کائنات کا ہر فرد قانون قدرت کا پابند ہے اور وہم و بے عقلی انسان کی بدترین دشمن اور عقل و ہمت بہترین دوست (ہنگل - عجائبات حیات)۔

کوانٹم نظریہ نے قوانین فطریہ کی پابندی کا خاتمہ کر دیا

لیکن ۱۹۲۷ء کے بعد کوانٹم نظریہ کی بدولت سائنس میں جو بھونچال آیا ہے اس نے سائنس کی دنیا میں اب ایسے بے باکانہ و مدعینہ نعروں کی گنجائش نہیں چھوڑی فلسفہ میں علت و معلول کے لزوم و وجوب کی بنیادوں کو ہیوم نے کھوکھلا کر دیا تھا۔ البتہ سائنس کی بنیاد ہی فطرت کی ایک یکسانی یا علیت کے اٹل قانون پر رکھی جاتی تھی۔ اس ستم ظریفی کو کیا کہیے کہ خود سائنسی تجربات و اخبرات کی رلہ سے یہ اٹل قانون نہ صرف مجروح اور متزلزل ہو گیا ہے بلکہ سر آر تھر ایڈ ٹکلن جیسے اکابر سائنس کے نزدیک اس کو ہمیشہ ک پیسے خیرباد کہہ دینا پڑا ہے۔ چند سال قبل دنیائے سائنس کے تازہ ترین معلومات و خیالات پر مازن ہلیف کے نام سے مقالوں کا ایک سلسلہ شائع ہوا تھا اس کے جتہ جتہ اقتباسات یہ ہیں۔

کوانٹم نظریہ نے بڑا زبردست انقلاب برپا کر دیا کہ مادی دنیا میں اب تک علل و معلول کے قانون کی فرمانروائی کو اٹل تصور کیا جاتا تھا۔ سارے طبعی واقعات اور حوادث بالکلہ جبری یا رجوبی قوانین کے تابع یقین کئے جاتے تھے۔ سلسلہ علل و معلولات میں کوئی خلل و رخسہ نہ تھا مگر ۱۹۲۷ء میں اس خیال و یقین کو سخت دھچکا لگا اور ماہرین طبعیات نے دیکھا کہ علیت کے وجوب و کلیت کو مادی دنیا سے رخصت کرنا پڑا اور سارے قوانین اسی کے نظر آتے ہیں کہ رجوبی و قطعی علیت کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ ہو گیا۔ (۵۰)

سائنسی قانون علیت کا خاتمہ

ابھی بالکل حال تک قانون علیت کو سائنسی تحقیقات کا بالاتفاق بنیادی اصول قرار دیا جاتا تھا۔ لیکن اب اسی اصول کو ترک کر دینے کا سوال پیدا ہو گیا ہے کہ آیا کارخانہ فطرت میں ہر واقعہ لزوماً کسی ایسے دوسرے واقعہ ہی سے پیدا ہوتا ہے جس کو علت کہا جاتا ہے یا اس کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ حوادث فطرت کی نہہ میں کوئی ایسی شے کارفرما ہے جس کو اختیاری یا آزاد ارادہ کہا جاتا ہے ماحصل یہ ہے کہ اس وقت تک طبعی مظاہر کی تحلیل کا یہ نتیجہ برآمد ہوا ہے کہ ہم کو کہیں بھی رجوبی یا جبری قانون کی موجودگی کی شہادت نہیں ملتی۔ (بحوالہ جرنل آف فلاسفی ۳۳ء)

اس کا مطلب یہ نہیں کہ قوانین فطرت کا سرے سے کوئی وجود نہیں بلکہ ان کی حیثیت اعداد و شمار کے لیے قوانین کی رہ جاتی ہے۔ زندگی کا بیمہ کرنے والی کمپنیاں کوئی ایسا قانون نہیں جانتی ہیں کہ قذوں شخص چالیس سال کی عمر میں مر جائے گا لیکن اتنا جانتی ہیں کہ کسی بڑی جماعت میں اتنے فی صد آدمی چالیس کے سن میں مر جائیں گے یعنی افراد کامل ناقابل پیش بینی ہونے کے باوجود جماعت کی نسبت پیش بینی ممکن ہے۔ پس قوانین فطرت صرف اسی سستی میں موجود ہیں۔ (۵۱)

اس اجمال کی تفصیل علت، خاصیت اور اثر کی تحقیق پر مبنی ہے اور اشیاء میں جو خواص نور آشاد ہیں ان کا علم ہم کو کیرنر ہوتا ہے۔ محض تکرار احساس سے جس کا دوسرا نام تجربہ ہے جب ہم آگ کے پاس جلتے ہیں تو گرمی اور سوزش کا احساس کرتے ہیں اور پھر جب کبھی ہم آگ کے پاس گئے تو ہم کو بھی احساس ہوتا رہا۔ اس

سے ہم میں یہ یقین پیدا ہوا کہ آگ کا خاصہ اور اثر گرمی اور سوزش ہے یہ فیصلہ ناممکن ہے۔

فرض کرو کہ اگر تکرار سے یہی احساس ہم کو برف سے حاصل ہو جائے تو یقیناً ہم کہہ دیں گے کہ برف کی خاصیت سوزش اور گرمی ہے برف اور آگ دونوں آپ کے سامنے ہیں۔ دونوں کو اچھی طرح سے دیکھئے کیا ان کی ذات میں کوئی ایسی شے نظر آتی ہے جس کی بنا پر احساس بلکہ تکرار احساس سے قبل آپ یہ فیصلہ کر دیں کہ ایک میں گرمی اور دوسرے میں ٹھنڈک کا ہونا ضروری ہے آپ کے ہاتھ میں کوئی شخص کا فور اور سنگھیا کی تھوڑی تھوڑی قدر لے کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے پہلے آپ ان اشیاء سے واقف نہ تھے، اب آپ دونوں غور سے دیکھئے اور خوب الٹ پلٹ کر دیکھئے سوچو کہ کس طرح آپ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ ان کے خواص و آثار کیا ہیں؟ یہ فیصلہ ناممکن ہے جب تک ان کا بار بار تجربہ نہ کیا جائے اور بار بار کے عمل سے ایک ہی نتیجہ ظاہر نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اشیاء کے خواص اور آثار کا علم صرف یکسانی عمل اور تجربہ پر موقوف ہے۔

عمل کی اسی یکسانی اور تجربہ کی بناء پر ہم علل و معلولات اور اسباب و مسببات کا مسئلہ قائم کرتے ہیں اور اسی کی بنا پر مدعیان عقل و دانش وہ صمم کردہ قائم کرنا چاہتے ہیں جس کے پرسانوں کے نام نیچری میٹریلسٹ، مادہ پرست، فطرت پرست اور طبعی ہیں وہ جب ایک شے سے ایک ہی عمل اور اثر کا بار بار تجربہ کرتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ اس شے سے اس خاصیت و اثر کا انفاک قطعاً محال ہے اور جب ایک شے کے بعد فوراً دوسری شے معلول و مسبب ہے اور پہلی شے علت و سبب ہے اور یہ کلیہ قائم کر لیتے ہیں کہ گرمی اور سوزش کا سبب آگ ہے۔ ٹھنڈک اور برودت کا سبب برف ہے۔ موت کا سبب سنگھیا ہے۔ یا یوں کیجئے کہ آگ کا خاصہ جلانا، برف کا خاصہ ٹھنڈا کرنا، سنگھیا کا خاصہ انسان کی زندگی کو ختم کر دینا ہے۔ (۵۲)

اسباب و علل کیا ہیں؟ محض امور عادیہ ہیں

لیکن ابھی ثابت ہو چکا کہ ہم جنہیں آثار و خواص یا اسباب و علل کہتے ہیں، محض اس تجربہ پر ان کی بنیاد ہے کہ ہم نے ہمیشہ اس شے کو پیدا ہوتے دیکھا ہے اور اس سے یہ توقع یا زیادہ سے زیادہ ظن غالب یہ پیدا ہوتا ہے کہ آئندہ بھی جب یہ شے پیدا ہوگی تو دوسری اس کے بعد شے پیدا ہو جائے گی لیکن اس سے یہ یقین کیسے پیدا ہو سکتا ہے کہ ہم نے جو کچھ مشاہدہ کیا ہے وہ پہلے بھی ایسا ہی ہوتا رہا ہے اور آئندہ بھی ایسا ہوتا رہے گا۔ (۵۳)

امت مسلمہ میں سب سے قبل جس مفکر نے ربط بین الحوادث والقدریم کو ایک جدید فلسفے کی صورت میں پیش کیا وہ ابن عربی ہے۔ اس کے فلسفے کا نام "وحدۃ الوجود" ہے۔ حسن الوہیت کی وہی تجلی اول جس سے تمام کائنات کا صدور اور حقد اتصال ثابت ہوتا ہے اس کا نام "تعلیں اول" اور "حقیقت محمدیہ" ہے۔ وحدۃ الوجود ایک عجمی نظریہ ہے جس پر اسلامی عقیدہ کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی۔ ابن عربی کہتا ہے کہ احدیت مطلقہ نے جب ارادہ کیا کہ میں اپنے آپ کو ظاہر کر کے اپنے حسن الوہیت کا مشاہدہ کروں تو سب سے پہلے جس آئینے میں اپنے جمال کا مشاہدہ کیا اس آئینے کا نام "حقیقت محمدیہ" ہے۔ اس "حقیقت محمدیہ" میں چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اجمالی ظہور تھا۔ پھر یہی حقیقت محمدیہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو تفصیلی طور پر ظاہر کرنے کے لئے ساری کائنات کی

شکل میں ظاہر ہو گئی۔

اس نظریے میں حقیقت محمدیہ کا وہی مفہوم ہے جو ہنود کے قدیم ویدوں میں برہما (Goldeneggs) فلسفہ نوافلاطونیت میں "عقل اول" فلسفہ مسیحیت میں "کلمۃ اللہ" کا مفہوم بیان کیا گیا ہے۔ شیخ تاجی مقدمہ فصوص الحکم میں حقیقت محمدیہ کے بارے میں لکھتے ہیں۔

"الان محمداً او حقیقت محمدیہ واسطة الحلق و حلقة الاتصال بين الذات الالهية و المظاهر الكونية فهو في مشابهة العقل الاول في الفلسفة الا فلاطونی قال لحذیقہ و بمشابهة المسيح فی الفلسفة المسیحیة و بمشابهة المطع فی الفلسفة العزالی (۵۴)

اب عصر حاضر میں جن جن مکاتب فکر نے نظریہ توحید کی بنیاد وحدۃ الوجود پر رکھی ہے اس کا یہ عقیدہ قرآن سے ماخوذ نہیں ہے۔ اس عقیدے میں جب تک اللہ تعالیٰ کو مجبور اور محتاج تسلیم نہ کیا جائے اس وقت تک اس نظریے کا صحیح اطلاق بھی نہیں ہو سکتا۔

علامہ ابولخیر اسدی لکھتے ہیں: حلقۃ اتصال کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت کا مظہر ہے۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی صفات کا تعلق ہے۔ اسی طرح کائنات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ربط ہے اور جس ربط کے ساتھ اللہ اور کائنات کے درمیان معیت ذاتی کا اتصال ثابت ہو رہا ہے۔ اس ربط کا نام "حقیقت محمدیہ" ہے۔ حقیقت محمدیہ کو کلمۃ اللہ کا مصداق اس لئے کہا گیا ہے کہ جس طرح مسیحیت کے فلسفے میں کلمۃ اللہ مراتب الہیہ میں داخل ہے۔ اسی طرح فلسفہ "وحدۃ الوجود" میں "حقیقت محمدیہ" بھی مراتب الہیہ میں داخل ہے۔ (۵۵)

اس نظریے کے بنیادی نقائص یہ ہیں:

- ۱۔ اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کے لئے مادے کا محتاج بنے گا۔
- ۲۔ اللہ تعالیٰ کائنات کا خالق ثابت نہ ہو گا۔
- ۳۔ کائنات کا صدور اور ظہور ثابت ہوتا ہے جس سے ہر شے اللہ کا مظہر بن جاتی ہے۔ انسان کے الہ ہونے کی یہ بنیادی دلیل ہے۔
- ۴۔ اس نظریے کی وجہ سے کائنات بھی قدیم اور ازلی و ابدی بن جائے گی۔
- ۵۔ حقیقت محمدیہ کے نظریے کی وجہ سے اجرائے نبوت کا دروازہ کھل جائے گا۔
- ۶۔ حلال و حرام کا فرق ختم ہو جائے گا۔
- ۷۔ اسلام اور کفر کا حقیقی امتیاز نہ رہے گا۔
- ۸۔ جنت و دوزخ کا اسلامی تصور نہ رہے گا۔
- ۹۔ حقیقت محمدیہ کو قدیم ماننا پڑے گا۔
- ۱۰۔ اسلامی نظام تعلیم باقی نہ رہے گا۔
- ۱۔ اللہ تعالیٰ پھر اس مادہ اول کی علت تامہ بن جائے گا جس سے اللہ اپنی مشیت تخلیق میں آزلا نہ رہے گا۔

قرآن کریم میں وجود باری تعالیٰ کے لئے استدلال

قرآن مجید میں وجود باری تعالیٰ پر استدلال کیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے

صَبَّحَ لِلَّهِ الَّذِي أَنشَأَ مَا تَرَىٰ فِي حَقِّ الرَّحْمَنِ مِن تَعْدُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ
ترجمہ: یہ اللہ کی کارگیری ہے جس نے ہر شے کو خوب پختہ طور سے بنایا۔ اللہ کی کارگیری میں تم کو کہیں فرق نظر نہ آئے گا۔

حَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدْ رَءَاهُ تَقْدِيرًا (الفرقان ۲)

ترجمہ: اللہ نے ہر شے کو پیدا کیا پھر اس کا ایک اندازہ معین کیا۔

لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ فَلَن تَجِدَ لِسَةِ اللَّهِ مَبْدِيلًا

ترجمہ: اللہ کی صفت میں رد و بدل ممکن نہیں اور نہ کوئی دوسرا اس میں دخل دے سکتا ہے۔ اللہ کے طریقہ میں تم رد و بدل نہیں پا سکتے۔

ان آیات میں عالم کی نسبت تین اوصاف بیان کئے گئے ہیں:

۱۔ کامل اور بے نقص ہے۔

۲۔ موزوں اور مرتب ہے۔

۳۔ ایسے اصول اور ضوابط کا پابند ہے جو کبھی ٹوٹ نہیں سکتے۔

یہ دلیل کا صفری ہے، کبریٰ خود ظاہر ہے یعنی:

۱۔ جو شے کامل مرتب اور مسلم النظام ہو گی

۲۔ وہ خود بخود پیدا نہیں ہو گی۔

۳۔ بلکہ کسی صاحب قدرت اور صاحب اختیار نے پیدا کیا ہو گا۔

آج جبکہ تحقیقات و تدقیقات کی انتہا ہے اور کائنات کے سینکڑوں اسرار فاش ہو چکے ہیں جبکہ حقائق اشیاء نے اپنے چہرے سے نقاب اٹ دیا ہے۔ بڑے بڑے فلاسفہ اور حکما انتہائے غور و فکر کے بعد اللہ کے ثبوت میں یہی استدلال پیش کر سکے جو قرآن کریم نے تیرہ سو برس پہلے نہایت قریب الفہم اور صاف طریقہ میں ادا کیا تھا۔

آیزک نیوٹن کہتا ہے

کائنات کے اجزاء میں باوجود ہزاروں انقلابات زمان و مکان کے جو ترتیب اور تناسب ہے، وہ ممکن نہیں کہ بغیر کسی ایک ذات کے پایا جاسکے جو سب سے اول ہے اور صاحب علم اور صاحب اختیار ہے۔

حکمائے یورپ کی شہادت

اس زمانہ کا سب سے بڑا حکیم ہربرٹ اسپنسر کہتا ہے: ان تمام اسرار سے جن کی یہ کیفیت ہے کہ جس قدر ہم زیادہ غور کرتے ہیں اسی قدر وہ غامض ہوتے جاتے ہیں۔ اس قدر قطعی ثابت ہوتا ہے کہ انسان کے لوہے

ایک ازلی اور ابدی قوت موجود ہے جس سے تمام اشیاء صادر ہوتی ہے۔

کیمیل فلاسربان کہتا ہے

تمام فلاسفر اس بات کے سمجھنے سے عاجز ہیں کہ وجود کیونکر ہوا اور یہ کیونکر برابر چلا جاتا ہے۔ اسی بنا پر ان کو مجبوراً ایسے خالق کا اقرار کرنا پڑتا ہے جو ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

پروفیسر لیننی (Linne) لکھتا ہے

اللہ تعالیٰ قادر و دانا اپنی عجیب و غریب کاریگری سے میرے سامنے اس طرح جلوہ گر ہوتا ہے کہ میری سمجھ میں کچل کی کچل رہ جاتی ہیں اور میں بالکل ریوانہ بن جاتا ہوں۔ ہر شے میں گو وہ کتنی ہی چھوٹی ہو اس کی کس قدر عجیب قدرت، کس قدر عجیب حکمت اور کس قدر عجیب ایجاد پائی جاتی ہے۔

فونٹل - انسائیکلو پیڈیا میں لکھتا ہے

علوم طبیعیات کا مقصد صرف یہ نہیں ہے کہ ہماری عقل کی پیاس بجھائے بلکہ اس کا بڑا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنی عقل کی نظر خالق کائنات کی طرف اٹھائیں اور اس کے جلال و عظمت پر فریفتہ ہو جائیں۔ (۵۶)

اللہ کی کمزوری و مجبوری کے قدیم تصورات

اس عقیدے پر تمام امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے اسی طرح اس کی صفات ذاتی بھی قدیم ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ موصوف تو موجود ہو اور اس کی صفات موجود نہ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے کائنات کو پیدا کیا تو کائنات کے ساتھ اللہ کا جو پہلا ربط اور تعلق ظاہر ہوا اسے ربط تخلیق کہتے ہیں۔ اور تخلیق کے بعد کائنات کے ساتھ جو ربط پایا جاتا ہے۔ اس کا نام ربط تدبیر ہے۔ اس آیت میں ان دو رابطوں کو بیان کیا گیا ہے۔

اللہ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (الذمر ۶۲)

ترجمہ - اللہ ہی ہر شے کا پیدا کرنے والا ہے اور ہر شے کا وہی کارساز ہے۔

یعنی جس اللہ نے اس کائنات کو پیدا کیا ہے۔ پیدا کرنے کے بعد اس کی ہر شے کا انتظام کرنے والا بھی وہی ہے۔ لیکن یہاں آ کر مختلف دہنوں میں یہ سوال پیدا کر دیا کہ کائنات کے ساتھ ان دونوں رابطوں کی کیفیت کیا ہے؟ ربط تخلیق کی نوعیت میں سب سے پہلے امام ابن حزم نے بحث کی ہے، فرماتے ہیں۔

وہ خود اور مجوس کے قدیم مذہب ہیں۔ وہ کہتے ہیں یہ تو ہم نے مان لیا کہ اللہ کائنات کی علت فاعلیہ ہے، لیکن کسی فعل کا صحیح صدور تب ہو سکتا ہے۔ جب اس فاعل کے سامنے کسی معلول کا وجود بھی ہو۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ علت فاعلیہ کے لیے علت مادیہ کا ہونا از حد ضروری ہے اور علت فاعلیہ چونکہ قدیم ہے اس لیے اس کی علت مادیہ بھی قدیم ہوگی۔ ابن عربی کا نظریہ وحدۃ الوجود بھی اس نظریے سے ماخوذ ہے۔

وجودیہ مشائخ کہتے ہیں۔

جب اللہ نے کائنات کو پیدا کیا تو فرمایا "نور" (نور) اس کلمہ کا خطاب تب صحیح ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے سننے کے لیے جب کوئی شے بھی اس کے سامنے موجود ہو۔ ورنہ اس کلمہ کا یہ خطاب کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ یہ خطاب عیان ثابتہ کو کیا گیا تھا۔ جو اللہ کے ازل میں پہلے موجود تھے۔ بحور کے بعد یہ بحث فلاسفہ یونان میں داخل ہو گئی۔ انہوں نے عقل اربعہ اور صادر اس جیسی مباحث کو چھیڑ کر ربہ تخلیق کی نوعیت کی وضاحت کا آغاز کیا۔ یہود میں ایک فلاسفہ یہ بتاتا تھا۔ اس کا نام فیو یہودی تھا۔ اس سے فلاسفہ یونان کے اس نظریے سے متاثر ہو کر جو نظریہ اختراع کیا اس کا نام لوگوس (Logos) تھا چونکہ وہ کفر قسم کا یہودی تھا اس لیے وہ اپنے اس نظریے کا ماخذ تورات کی کتاب الامثال بتاتا ہے۔ یہی فیو پھر عہد مسیح میں مسیحی مذہب اختیار کر لیتا ہے۔ حضرت عیسیٰ کے حواری اس کے ساتھ مل کر اس نظریے کو "کلمہ اللہ" کی اصطلاح میں تبدیل کر دیتے ہیں۔ اور یوحنا میں تحریف کر کے یہی نظریہ انجیل کی طرف منسوب کر دیتے ہیں۔ یہ یاد رکھئے بحور و ہنود کے نزدیک مادہ کا مفہوم یہی ہے۔ فلاسفہ یونان کے نزدیک عقل اول یہود کے نزدیک "لوگوس" عیسائیت کے نزدیک "کلمہ اللہ" کا ایک ہی مفہوم ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ہستی میں کمزوری کا بنیادی تصور یہود سے چلا آ رہا ہے۔ اس سے نزدیک اس کا اصل بانی فیو یہودی ہے۔ جس نے فلسفہ یونان سے متاثر ہو کر لوگوس کا نظریہ اختراع کیا جس سے اللہ تعالیٰ کمزور مجبور اور مسلوب الاختیار ثابت ہوتا ہے۔ اس نظریے کا اصل ماخذ کلام مقدس کی کتاب پیدائش بتاتا ہے۔ اس باب پیدائش میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھ دنوں میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔ ساتویں دن اللہ نے جو آرام کیا اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید میں فرق آ گیا۔ آرام تھکاؤ کی علامت ہے اور تھکاؤ کمزوری کی علامت ہوتی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے منافی ہے کیونکہ تھکاؤ کی علامت مخلوق کے لیے ہے نہ کہ خالق۔

لام قرآنی اس کمزوری کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں

قالت اليهود ان الله تعالى لما خلق الخلق في ستة ايام ثم استراح في اليوم السابع و اعتقدوا الغلط فهمهم ان الله تعالى يعرية التعب والنصب حتى نقل عن بعض في غير التوراة ان الله تعالى في اليوم السابع استلقى على ظهره واضعا احدى رجليه على الاخرى و في هذا جهالات منها التجسيم و منها ضعف القدرة لطوآل التعب والنصب حوادث . . . و على تبديل التوراة و انها غير مرلة من الله تعالى. (۵۷)

اس کے بعد یہ نظریہ اسلامی فرقوں میں داخل ہو گیا۔ سب سے اول اس نظریے کو جس نے اسلام میں دخل کیا ہے وہ کعب احبار نو مسلم یہودی ہے۔ یہ فن تحریف میں اتنا ماہر تھا کہ بڑے بڑے لوگ دھوکہ کھا گئے۔ لام مسلم جلیل القدر محدث ہیں۔ اس کی ایک یہ موضوع روایت کو مرفوع حدیث سمجھ کر اپنی کتاب صحیح مسلم میں داخل کر دیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

لام بن قیم لکھتے ہیں:

و يشبه هذا ما وقع الغلط من حديث ابي هريرة (خلق الله التوبة يوم السبت) الحديث البخاري و هو في

(صحیح مسلم) و لكن وقع العلط في رفعه اسماء هو من قول كعب الاحبار، كذا قال اما اهل الحديث محمد بن اسماعيل البخاري (تاریخ الكبير) و قاله غيره من علماء المسلمين ايضاً و هو كما قالوا، لان الله اخبر انه خلق السموات و الارض و ما سهما في ستة ايام و هذا الحديث يقتضي ان مدة التحليق سبعة ايام والله اعلم۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں تمکّن کے اس عقیدہ کا رد فرمایا ہے۔

اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض و لم يعي بخلقهن بقدر على ان يعي الموتى ببي انه على كل شيء قدير۔ (۵۸)

ترجمہ کیا وہ نہیں دیکھتے کہ جس اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اور ان کے پیدا کرنے سے وہ نہ تھکا۔ یقیناً وہ مردوں کو زندہ کرنے پر قادر ہے۔ بے شک وہ یہاں ہی ہے۔ وہ یقیناً ہر شے پر قادر ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے یہ نقص دور کر دیا ہے۔ یہود کے علماء نے کہا کہ اللہ تھک گیا ہے۔ اللہ نے جواباً فرمایا۔ اللہ نے ساری کائنات کو پیدا کیا ہے اور تھکا نہیں ہے۔ تھکاوٹ اس ن علامت نہیں۔ تھکاوٹ مخلوق کی علامت ہے بلکہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اسی کائنات کو دوبارہ پیدا کرے یا اس جیسی کئی اور کائناتیں بنا دے۔ قرآن نے ثابت کر دیا ہے۔ تھکاوٹ والا عقیدہ یہود و نصاریٰ کا ہے۔ اللہ نے قرآن پاک میں تردید کی، لیکن بعض گمراہ کن طبقات اس عقیدہ کا پرچار کر رہے ہیں۔

شرکین عرب کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی کمزوری کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو دوبارہ پیدا نہیں کر سکتا۔ انکار قیامت کی یہی مرکزی علت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس کا جواب دیا ہے کہ۔

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ (یسین: ۷۸، ۷۹) (۵۹)

ترجمہ کہنے لگا ان سڑی ہڈیوں کو کون زندہ کر سکتا ہے؟ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) جواب دیجئے کہ انہیں وہ زندہ کرے گا جس نے انہیں اول مرتبہ پیدا کیا۔

انسان پر آفاقی حوادث کی وجہ سے کون دوبارہ پیدا کر سکتا ہے۔ رحیم کا مطلب ہے کہ زمین کے اندر ایسے گمشدہ ذرات ہیں جنہیں راکھ بھی نہیں کہہ سکتے اور عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ راکھ کو کون دوبارہ زندہ کرے گا۔ اللہ نے جواب دیا:

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَ .

ترجمہ۔ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) فرمادیتجئے کہ جب اللہ نے زمین و آسمان کو بنایا ہے۔

کیا اس کا مادہ موجود تھا؟ انسان کا آغاز نطفہ سے ہوا ہے۔ نطفہ عورت و مرد کے بیٹنے سے نکلتا ہے۔ اس کے چھپے غذا ہے اس کو آخر تک لے جائیں تو یہ لاشی ہے۔ قرآن کریم نے ثابت کیا ہے کہ انسان کا آغاز لاشی سے ہوا ہے۔ دلیل:

هل ابي على الانسان حين منالهر لم يكن شياء مذكورا. (الدھر ۷۶) (۶۰)

ترجمہ۔ یقیناً انسان پر زمانے کا ایسا وقت بھی گزر چکا ہے جب کہ یہ کوئی قابل ذکر شے تک نہ تھی۔

انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ اس کے وجود پر کسی شے کے نام کا اطلاق بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ ڈاکٹر صاحبان کہتے ہیں انسان کے ملاپ کے وقت لاکھوں تولیدی جراثیم ہوتے ہیں۔ اس طرح ایک نظرے میں کتنے غلبے ہوں گے جن میں سے ایک فائدہ مند اور دوسرے بے کار ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ نے فرمایا کہ انسان پر ایسا زمانہ گزرا ہے کہ کسی شے کے نام کا دائرہ تک نہیں ہو سکتا تھا۔ یعنی عدم ہی عدم تھا۔ دوسرے مقام پر حضرت زکریا کی اوراد کے بارے میں فرمایا کہ

قد خلقت و لم تک شیء

ترجمہ: اے زکریا! جب تم کو پیدا کیا، تمہارا شے تک ذکر نہ تھا۔

اے زکریا! تم مرد و عورت موجود ہو اگرچہ بوڑھے ہو لیکن جب تجھے پیدا کیا تھا تو تمہاری کوئی شے تک مذکور نہ تھی۔

ان دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ نے انسان کو بغیر مادہ کے مشیت اور امر کن کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ ڈارون کی تھیوری نے انسان کو طویل سفر کے نتیجے میں بندر تک پہنچا دیا ہے۔ لیکن ڈارون یہ نہیں بتا سکا کہ بندر کا وجود کسی ارتقاء کے ذریعے وجود میں آیا ہے۔ یعنی بندر کی علت اول کیا شے ہے جو ترقی کر کے بندر تک پہنچی ہے۔ قائلین دہریت سے سوال ہے کہ اس مادہ کی علت اولیٰ کیا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ مادہ ادھر ادھر حرکت کرتا رہا ہے۔ حادثاتی طور پر (Accidently) کائنات بن گئی۔ قرآن نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ جس مسلک اور نظریہ میں حق و صداقت کا معیار معلوم کرنا ہو پہلے اس میں دیکھیں اس کے نزدیک اللہ کا تصور کیسا ہے۔ اس کے بعد خود اندازہ کر لیں۔ اس نظریہ میں کتنی صداقت پائی جاتی ہے۔

بقول کانٹ:

نم کسی قوم کے الہ کا تصور میرے سامنے پیش کر دو، میں تمدن و معاشرت اور عقائد کی مکمل ہسٹری لکھ کر دوں گا۔ معلوم ہوا کہ کسی امت کا بگاڑ تصور الہ کے درست نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ انبیاء کا بنیادی مشن اصلاح انسان تھا۔ اور صرف انبیاء کے پیش کردہ تصور اللہ کے ذریعے ہی انسانیت کی اصلاح ممکن ہے۔ قرآن کے فلسفہ الہیات کے بارے میں تفصیلی بحث کو تحقیقی طور پر پیش کیا جا رہا ہے۔

وجود باری تعالیٰ ہی واجب الوجود ہے

آئمہ متکلمین نے ذات باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لئے واجب الوجود کی اصطلاح کو استعمال کیا ہے۔ جیسے ممکن الوجود، ممتنع الوجود، واجب الوجود۔

ممکن الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا یا نہ ہونا برابر ہو۔ مخلوق کا وجود۔

ممتنع الوجود

ایسا وجود جس کا نہ ہونا ضروری ہو۔ جیسے روح اللہ یا اللہ کی صفات کا مخلوق میں داخل ہونا۔

واجب الوجود

ایسا وجود جس کا ہونا ضروری ہو۔ اللہ تعالیٰ۔

سید عزیز بقائی لکھتے ہیں

اللہ کی ہستی واجب الوجود ہے یعنی وجود اس کی ذات سے وابستہ ہے۔ اس کی ذات سے الگ نہیں ہے۔ حکماء نے شے معلوم کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) واجب بالذات (۲) غیر واجب بالذات

واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ ہو اور کبھی کسی حالت میں اس سے جدا نہ ہو۔ غیر واجب بالذات

وہ شے ہے جس کا وجود اس کی ذات سے وابستہ نہ ہو بلکہ ذات سے الگ ہو۔ اس کی دو اقسام ہیں

۱۔ غیر موجود بالفعل ۲۔ موجود بالفعل

غیر موجود بالفعل

اس کی دو اقسام ہیں: ۱۔ جائز الوجود ۲۔ محال الوجود

جائز الوجود

وہ شے ہے جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں اور بغیر کسی مرجع کی وجود و عدم میں سے کسی کو ترجیح نہ دی جائے۔

محال الوجود

وہ ہے جس کا وجود ممکن نہ ہو پس ہر موجود شے کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ تیسری کوئی صورت نہ ہو گی۔

جو فرد موجود ہے۔ اب اس کا وجود یا تو واجب ہو گا یا جائز۔ اس کا واجب الوجود ہونا ممکن نہیں۔ اس لیے نوپر یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ وہ ازل میں موجود نہ تھا اور واجب الوجود سے جد ہونا نہ تو ازل میں ممکن ہے اور نہ ابد میں۔ پس اب صرف یہ بات رہ گئی کہ:

۱۔ جو ہر فرد کا وجود جائز ہے۔

۲۔ اور جائز الوجود کو عدم پر اس وقت تک ترجیح نہیں دی جا سکتی۔

۳۔ جب تک کوئی مرجع موجود نہ ہو۔

۴۔ اب سوائے واجب کے اور کسی شے کا ہونا ممکن نہیں ہے۔

کیونکہ بجز محال کے اب کوئی دوسری شے باقی نہیں رہی ہے۔
قاعدہ ہے کہ

- ۱۔ واجب یقیناً موجود ہے۔
- ۲۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہے۔
- ۳۔ جس نے ہر فرد کے جائز الوجود کو عدم سے وجود بخشا۔
- ۴۔ اور اس سے کائنات کا نظام قائم کیا۔ (۶۱)

واجب الوجود کے احکام

واجب کا وجود، وجود واجب سے جدا نہیں ہوتا یعنی واجب الوجود شے قدیم اور باقی ہے نہ تو اس کے وجود کی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ اس واجب کے احکام یہ ہیں کہ:

- ۱۔ اللہ کی نہ تو کوئی وضع معین ہے۔
 - ۲۔ نہ اس کی کوئی سمت اور جہت ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔
 - ۳۔ اس لیے اگر اس کی کوئی جہت و سمت ہوتی تو عقل اس کو متحرک مان لیتی۔
- قاعدہ ہے کہ:

- ۱۔ متحرک تسلیم کر لینے میں اس کا حدوث لازم آتا۔
 - ۲۔ اور حادث شے واجب نہیں ہوتی۔
 - ۳۔ اس لیے واجب کی نہ کوئی وضع معین ہے اور نہ جہت۔
- ثابت ہوا کہ:

- ۱۔ واجب میں امتداد نہیں ہے۔
 - ۲۔ اگر امتداد ہوتا تو وہ کسی جگہ میں عظیم و مشغول ہوتا۔
 - ۳۔ اور اس کے لیے جگہ اور جہت ہوتی۔
- معلوم ہوا کہ:

- ۱۔ واجب شئی میں حلول نہیں ہوتا ہے۔
 - ۲۔ اگر حلول تسلیم کیا جائے تو متحرک ہونا لازم آتا ہے۔
 - ۳۔ لہذا ذات واجب کے لیے حرکت ناممکن ہے۔
- پھر واجب کے احکام میں ہے کہ:

- ۱۔ واجب کا اپنے وجود میں تنہا اور منفرد ہونا بھی لازمی ہے۔
- ۲۔ اس لیے کہ اگر دو یا دو سے زیادہ واجب الوجود ہوں گے۔
- ۳۔ تو ایک غالب ہو گا دوسرا مغلوب۔
- ۴۔ لہذا مغلوب واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔

یہی دہریت ہے جس میں حقیقی واجب الوجود کا انکار کر کے دوسروں کا اقرار کیا جاتا ہے۔ مثنویت، کثرتیت، پنچریت اور تشریک وغیرہ سب دہریت کے ثمرات و نتائج ہیں۔ جیسے:

- ۱۔ اگر ایک ان میں سے کسی شے کو اپنے ارادہ سے پیدا کرے گا جس کا وجود میں آنا جائز ہے۔
 - ۲۔ تو دوسرے واجب بھی بعینہ اس شے کو پیدا کرنے پر قادر ہو گا یا قادر نہ ہو گا۔
 - ۳۔ اگر قادر ہو گا تو تحصیل لازم آئے گی یعنی:
 - ۴۔ پیدا کی ہوئی شے کو پیدا کرنا اور یہ محال ہے۔
- اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک ہی شے کے کئی وجود ماننے پڑیں گے۔
ثابت ہوا کہ:-

۱۔ اور اگر وہ قادر نہ ہو گا۔

- ۲۔ تو اس کی قدیم قدرت بعض اشیاء سے زائل ہو جائے گی۔
 - ۳۔ اور قدیم قدرت کبھی اور کسی حال میں زائل نہیں ہوتی۔ (۶۲)
- لہذا ثابت ہوا کہ اللہ کی ذات ہی قدیم ازلی و ابدی اور قادر ہے۔

۱۔ اگر کائنات میں دو الہ ہوتے تو

- ۲۔ دونوں میں الوہیت ما بہ ال اشتراک پائے جائے گی (یعنی دونوں الوہیت کے وصف میں برابر شریک ہوں گے)۔

۳۔ اب دونوں میں وہ کونسا ما بہ ال امتیاز وصف ہے۔

۴۔ جس سے ایک الہ دوسرے الہ سے ممتاز ہو سکے۔

قاعدہ ہے کہ:-

۱۔ جب تک ان میں کوئی امتیازی صفت نہ پائی جائے تو اس وقت تک۔

۲۔ ان دونوں کا الہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۳۔ جب ان میں کوئی امتیازی صفت پائی جائے گی۔

۴۔ تو تفاوت کی وجہ سے ایک الہ ناقص ثابت ہو جائے گا۔

مثلاً ایک الہ دوسرے الہ سے اس لیے ممتاز ہے کہ۔

۱۔ ایک جوہر پیدا کر سکتا ہے تو دوسرا عرض۔

۲۔ اب ظاہر ہے کہ جو الہ جوہر پیدا کرنے میں دوسرے الہ سے ممتاز نظر آتا ہے۔

۳۔ وہ جب عرض پیدا نہیں کر سکتا تو یہ الہ لازماً اس دوسرے الہ سے ناقص ہو گا۔

۴۔ لہذا ثابت ہوا کہ کائنات میں صرف ایک ہی الہ ہو سکتا ہے۔

دین کی ضرورت کیوں ہے

دہریت و لادینیت کوئی شے نہیں ہے اور انسان فطری طور پر مانتے کے لیے مجبور ہے کہ:-

۱۔ ایک یکتا و یگانہ ہستی موجود ہے۔

۲۔ جو قدیم ہے ازل سے ابدی ہے۔

۳۔ اپنے وجود میں تنہا و یکتا ہے۔

۴۔ اور اس کے مثل اور کئی شے نہیں ہے۔

اسی عقیدہ کا نام توحید ہے۔ اس عقیدہ کی پابندی ایک طریقہ کہلاتا ہے اور یہ طریقہ ”الدین“ یعنی الاسلام ہے۔ لیکن ہر دین اور ہر طریقہ حق و صداقت پر مبنی نہیں ہوتا اور پھر ہر دین حق و صداقت اور کامل نہیں ہوا اس اعتبار سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دین کی دو اقسام ہیں

۱۔ دین حق

۲۔ دین باطل

دین حق

اسے ”الدین“ کے نام سے پکارتے ہیں یعنی دین الاسلام ہے۔

دین باطل

دین باطل میں وہ تمام ادیان شامل ہیں جن کو انسانوں نے وضع کیا ہے اور جن کی بنیاد اکثر انسانی ادہام و خیالات پر ہے۔ ان میں سے بعض ادیان اگرچہ ایسے ہیں جن میں اللہ کی ذات کو خالق اور مختار مانا جاتا ہے۔ لیکن اللہ کی ذات اور صفات میں ان ادیان نے ایسی لغویات کو شامل کر لیا ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو کمزور، مجبور، مسلوب الاختیار اور مضطر ماننا پڑتا ہے جو اس کی ذات کے شایان شان نہیں اس لیے ان کو دین حق سے دور کا بھی واسطہ نہیں رہا ہے کیونکہ انہوں نے بنیادی عقیدے میں دین حق و صداقت کی مخالفت کی ہے۔

الدین الحق

انبیاء سابق کے ادیان اگرچہ حق ہیں، انبیاء کے بعد ان ادیان کے علماء نے ان میں اس قدر تبدیلیاں اور تحریف کر دی ہے کہ ان کی اصلیت معدوم ہو گئی ہے اور اب وہ ہرگز اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اتباع کیا جائے۔ اب صرف وہ الدین الحق باقی رہ جاتا ہے جو کامل بھی ہے اور دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہر زمانہ میں قابل عمل بھی اور وہ ”الدین الاسلام“ ہے اور عصر حاضر کی تمام اقوام کے لیے اس سے زیادہ بہتر کامل اور جامع کوئی الدین نہیں ہے۔ اس لیے مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات کو بخوبی سمجھیں اور دوسرے تمام ادیان اور طریقوں سے کٹ کر صرف اس طریقہ کا اتباع کریں جو صحیح معنوں میں حقیقی دین الہی ہے اس کی موجودگی میں انسانوں کو کسی اور طریقہ کے اختیار یا قبول کرنے کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ وہ غیر الہی طریقوں کو قبول کرنے پر مجبور ہیں نہ وہ مرنے کے بعد کام آسکتے ہیں۔

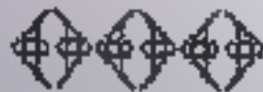
دین اسلام ہی دین حق و کامل ہے اور انسان صرف اسی دین کے اندر رہ کر بہترین زندگی بسر کر سکتا

ہے۔ اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ دین اسلام کیا ہے؟

دین اسلام

دین اسلام ایک ایسا حق و کامل دین ہے جس نے نوع انسانی کو علمی اور عملی، کمال کی حد تک پہنچا دیا ہے اور ان اسرار مخفی سے آگاہ کیا ہے جن سے عقول انسانی آگاہ نہ تھیں اور جس کے سایہ میں سچ دنیا کی ایک بڑی قوم عافیت و سکون کی زندگی بسر کر رہی ہے۔ اسی دین نے انسان کو حقیقی طور پر صحیح تہذیب اخلاق تدبیر منزل اور سیاست سے آگاہ کیا ہے اور اسی نے اخروی نجات کا وہ صحیح طریقہ بتایا ہے جو آج تک کسی دین نے نہیں بتایا یعنی اسلام نے ان لوگوں کو جو اللہ کی حقیقت اور زندگی بسر کرنے کے صحیح اور جامع اصول سے واقف نہ تھے یا بیگانہ بن گئے تھے۔ یہ بتایا ہے کہ:

- ۱۔ کائنات کو ایک واجب الوجود ہستی نے پیدا کیا ہے اور وہ ہستی قدیم، ازلی و ابدی اور تمام صفات و کمال فعلی اس کی ذات میں موجود ہیں۔ وہ تمام نقائص اور صفات ناقص سے پاکیزہ وہ مطہر ہے کائنات کی تمام اشیاء صرف اس کے ارادہ سے وجود پذیر ہوئی ہیں اور اس کا ارادہ تمام اشیاء پر غالب ہے۔
- ۲۔ اللہ ہی ہے جس نے تمام ارواح و اجسام کو پیدا کیا ہے۔ عرش و کرسی آسمان و زمین، دوزخ و جنت ملائکہ و حیوانات اور انسان سب اسی کے ارادوں سے وجود میں آئے ہیں۔
- ۳۔ اللہ تعالیٰ ہی ہے جس نے انسانی ضرورت کے موافق انسانوں کو فتنہ و فساد اور بد اخلاقی و جرائم سے بچانے کے لئے اصلاحی و اخلاقی قوانین بنائے ہیں اور خاص و برگزیدہ اشخاص کے ذریعہ ان قوانین کو انسانوں کی ہدایت کے لیے نازل فرمایا ہے۔
- ۴۔ اللہ نے جو الہامی کتب کو اپنے خاص بندوں (رسولوں) کے ذریعہ نازل کیا ہے وہی دین الہی کے عقائد کا مجموعہ ہے اور ان پر اعتقاد موجب فلاح و نجات ہے۔
- ۵۔ دنیا کی زندگی عمل کی زندگی ہے اس کے بعد ایک اور زندگی ہے جس میں اعمال کی جزا و سزا ملے گی۔
- ۶۔ آخرت میں جزا و سزا کا حکم سنانے کے بعد مجرموں کو سزا کے لیے دوزخ میں بھیج دیا جائے گا جو آخرت کی سزا کا بدترین اور ہولناک مقام ہے اور نیکوں کو جنت کے مکانات ملیں گے جو اخروی زندگی کے لیے تیار کئے گئے ہیں۔
- ۷۔ دنیاوی زندگی میں اسلام جن اعمال کا حکم دیتا ہے وہ ارکان اسلام ہیں۔ انہیں پر نجات موقوف ہے۔



مصادر مراجع

- ۱۔ (قاضی فیصلہ اسلام، فلسفے کے بیانی سائل، ص ۳۴۶، پیشینہ، نیشنل بک سٹورس، لاہور)۔
- ۲۔ ایضاً ص ۳۳۷۔
- ۳۔ ایضاً ص ۳۳۶۔
- ۴۔ علامہ عبدالرحمن ابن الجوزی، تلخیص التلخیص اردو (مترجم مولانا محمد عبدالحق، عظیم نزل، ص ۵۷ تا ۵۹)۔
- ۵۔ ایضاً ص ۵۹۔
- ۶۔ ایضاً ص ۵۹ تا ۶۰۔
- ۷۔ تقی الدین احمد بن تیمیہ الحرانی، مجموعہ الفتاویٰ، ج ۵، ص ۱۵۵، ۱۵۶۔
- ۸۔ پروفیسر عبدالحمید صدیقی، مذہب اور تجدید مذہب، ص ۷۳، ۷۴۔
- ۹۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ، علم و سائنس، ص ۱۳۔
- ۱۰۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الہیات کے علمی تصورات، ص ۱۔
- ۱۱۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۳۔
- ۱۲۔ ایضاً ص ۲۳۔
- ۱۳۔ ایضاً ص ۲۵۔
- ۱۴۔ ایضاً ص ۲۲ تا ۲۳۔
- ۱۵۔ ایضاً ص ۳۵۔
- ۱۶۔ ایضاً ص ۳۷۔
- ۱۷۔ ایضاً ص ۳۹۔
- ۱۸۔ ایضاً ص ۴۱۔
- ۱۹۔ ایضاً ص ۴۲۔
- ۲۰۔ ایضاً ص ۵۷۔
- ۲۱۔ ایضاً ص ۶۵، ۶۶۔
- ۲۲۔ عزیز احمد خان، خدا کی عظمت اور قرآن کا نظریہ، علم و سائنس، ص ۱۲۔
- ۲۳۔ ایضاً ص ۱۳۔
- ۲۴۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، ص ۲۲۔
- ۲۵۔ ابی بکر احمد بن الحسن بن علی البہلی، کتاب الاسماء والصفات، ص ۱۳۰۔
- ۲۶۔ فرید وجدی، دائرہ المعارف القرآن الشریع، بیروت، ۱۹۷۱ء۔
- ۲۷۔ علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ الہیات کے علمی تصورات، ص ۲۲۔
- ۲۸۔ سلیمان ندوی، سیرت النبی، ۱۹۶۶ء، ج ۳، ص ۵۱۔
- ۲۹۔ ایضاً ص ۵۷، ۵۸۔
- ۳۰۔ مولانا سید عزیز حسن بٹائی، مقدمہ القرآن ص ۹، البیروت، لکھنؤ، لاہور۔
- ۳۱۔ افتخار احمد، اسلام کا فلسفہ اور سائنس، ص ۳۳۵۔
- ۳۲۔ مولانا سید عزیز حسن بٹائی، مقدمہ القرآن، ص ۱۱۔
- ۳۳۔ پروفیسر اصغر علی مدنی، مانی الاسلام، ۱۳۵۰ء، ج ۱، ص ۱۴۔

۳۴	۳۴	بانی الاسلام، ج ۱، ص ۱۵۔
۳۵	۳۵	ایضاً ص ۱۸۔
۳۶	۳۶	ایضاً ص ۱۸۔
۳۷	۳۷	ایضاً ص ۱۹، ۲۰۔
۳۸	۳۸	علامہ ابوالخیر اسدی، کائنات کا صدور بول اور نور نبوی، ص ۱۳۔
۳۹	۳۹	محدث علی قاری (مرتبہ حافظ عبدالاحد) شرح فقہ اکبر ص ۳۷۔
۴۰	۴۰	علامہ ابوالخیر اسدی، فلسفہ کے عجبی تصورات، ص ۲۔
۴۱	۴۱	ایضاً ص ۳۔
۴۲	۴۲	ایضاً ص ۲۵۔
۴۳	۴۳	ایضاً ص ۳۳، ۳۴، (مزید دیکھئے، علامہ محمد اسحاق سندیلوی، دینی نقیسات)۔
۴۴	۴۴	سنڈے ٹائمز، لندن، ۲۴ دسمبر ۱۹۷۷ء۔
۴۵	۴۵	وحید الدین خان، عظمت قرآن، ص۔
۴۶	۴۶	علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۶۔
۴۷	۴۷	ل۔ مذہب پر تین مضامین۔ (ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۳۲۔
۴۸	۴۸	علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۲۵۔
۴۹	۴۹	پروفیسر ذالبر، کتاب مادہ و حرکت (مزید دیکھئے، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف ص ۱۲۱۔
۵۰	۵۰	علامہ ابوالخیر اسدی، ام الکتاب میں اللہ کا تعارف، ص ۱۱۸۔
۵۱	۵۱	ایضاً ص ۱۱۹۔
۵۲	۵۲	ایضاً ص ۱۳۱، ۱۳۲۔
۵۳	۵۳	ایضاً ص ۱۳۳۔
۵۴	۵۴	ایضاً، مقام نبوت کی عجبی تعبیر، دسمبر ۱۹۸۵ء، ص ۱۲۔
۵۵	۵۵	ایضاً ص ۱۲۔
۵۶	۵۶	ایضاً ص، فلسفہ الہیات کے عجبی تصورات، ص ۳۰۔
۵۷	۵۷	شہاب الدین احمد بن لوریس الماکی المعروف بالقرانی، کتاب الاجوبۃ النافذۃ، ص ۳۱۳۔
۵۸	۵۸	سورۃ احقاف ۲۶۔
۵۹	۵۹	سورۃ یسین (۷۸، ۷۹)۔
۶۰	۶۰	سورۃ الدہر، ۷۶۔
۶۱	۶۱	مقدمہ القرآن، ص ۲۲، ۲۳۔
۶۲	۶۲	ایضاً ص ۲۲، ۲۵۔

صوفیہ کا تصور اللہ

مفتی محمد مشتاق تجاوری

تصوف کے لغوی معنی صوف پہننے کے آتے ہیں لیکن اصطلاح میں یہ ایک وسیع مفہوم کا حامل لفظ ہے۔ صوفی مصنفین اور تصوف کے جہد نویسوں نے اس موضوع پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اور اس کے معنی و مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کے ساتھ اس کے مداولہ، مصداق کو بھی بیان کیا ہے، لیکن ابھی تک تصوف کے بارے میں فیصلہ کن رائے کوئی نہیں دے سکا۔

بعض علماء اور کچھ مستشرقین کا خیال ہے کہ تصوف روح اسلامی کے لئے، جنسی اور کلیہ ایک در آمد شدہ چیز ہے۔ وہ اس کی بنیادیں یہودیت، عیسائیت، یونان، ہندومت، بدھ مت اور قدیم ایرانی افکاروں میں تلاش کرتے ہیں۔ (۱)

کچھ جدید مصنفین اور بعض مستشرقین ایسے بھی ہیں جو تصوف کی اتنی آفاقیت کے قائل ہیں کہ نبی کی نبوت بھی اس کا ایک جزو بن کر رہ گئی۔ (۲)

بعض علماء تصوف کو ہی حقیقی اسلام اور دین اسلام کی روح کا معتبر ترین اظہار مانتے ہیں۔ ان کی نظر میں تصوف ہی حقیقی اسلام ہے اور تصوف ہی اسلام کا مغز ہے، باقی شریعت کی حیثیت صرف پوست کی ہے۔ (۳)

کچھ ایسے بھی ہیں جنہوں نے تصوف اور اسلام میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ نقطہ نظر اختیار کیا ہے کہ جو کچھ قرآن و سنت کے موافق ہو اسے تسلیم کر لیا جائے اور جو خلاف ہو اسے رد کر دیا جائے۔ (۴)

تصوف کا اہم ترین مسئلہ بلکہ وہ مسئلہ جس پر تصوف سے متعلق سارے مباحث کی بنیاد ہے وہ صوفیہ کا تصور اللہ ہے۔ اس تصور کی وجہ سے علماء کے ایک گروہ نے صوفیہ پر تنقید کی ہے۔ آئندہ سطور میں تصور اللہ پر گفتگو کرنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ تصوف کی مختصر تشریح کر دی جائے۔

تصوف کا معنی و مفہوم

لفظ تصوف کی اصل کے بارے میں صوفیہ کے مختلف اقوال ہیں۔ کچھ کہتے ہیں کہ صوفی صاع سے مشتق ہے۔ (۵) کچھ کا خیال ہے کہ یہ لفظ اصحاب صفہ سے ماخوذ ہے۔ (۶) بعض اسے صف اول سے ماخوذ بتاتے ہیں، چونکہ صوفیہ صف اول کا اہتمام کرتے ہیں اس لئے انہیں صوفیہ کہا گیا۔ (۷)

کچھ کہتے ہیں کہ چونکہ صوفیہ کا باطن صاف ہوتا ہے اس لئے وہ صوفی کہلاتے ہیں۔ (۸) کچھ کا خیال ہے کہ صوفی وہ ہے جس کا دل غیر اللہ سے پاک و صاف ہو۔ (۹) یعنی صفائی کی نسبت صوفی کہلائے۔ کچھ کا خیال ہے کہ چونکہ صوفی اللہ تعالیٰ کی صفات سے منتصف ہوتا ہے اس انتصاف کی وجہ سے صوفی کہلائے۔ (۱۰)

جد صوفیہ نے صوفی کی اسی طرح کی توجیہات کی ہیں۔ مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی (۱۱) فرماتے ہیں کہ صوفی، مصافات سے ماخوذ ہے اس کا مطلب ہے وہ بندہ جسے حق نے صاف کیا۔ (۱۲) شیخ ابوالقاسم قشیری (۱۳) فرماتے ہیں کہ تصوف صفائی سے ماخوذ ہے، چنانچہ صفائی ہر زبان میں قابل تعریف ہے اور گدلا پن جو اس کی ضد ہے قابل مذمت ہے۔ اس کی تائید میں ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ باہر نکل کر آئے تو آپ کا رنگ بد ہو تھا، فریاد و نرا کی صفائی جاتی رہی در کدورت باقی رہ گئی۔ اس لئے اب ہر مسلمان کے لئے موت ایک تحفہ ہے۔ (۱۴) یہی بات شیخ علی جوہری (۱۵) نے بھی لکھی ہے۔ (۱۶) لیکن یہ اس معنی سے زیادہ حسن تعلیل کا معامہ ہے۔ ورنہ صف اول یا صفا یا صفہ سے لغوی اعتبار سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ خود صوفیہ نے اس اشتقاق کو بعید از قیاس اور خلاف لغت کہا ہے۔ البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ معنایں الفاظ کا اطلاق صوفیہ پر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ امام قشیری نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے (۱۷) اور شیخ شہاب الدین سہروردی (۱) نے بھی لکھا ہے کہ غوی طور پر صوفی صفہ سے مشتق نہیں ہو سکتا۔ البتہ معنایں درست ہے۔ چونکہ صوفیہ کا حال بھی اہل صفہ کی طرح ہے۔ (۱۹) شیخ ابوبکر الکاظمی (۲۰) نے بھی ان توجیہات کو معنوی بتایا ہے۔ (۲۱)

جس طرح لفظ صوفی کے لئے یہ معنوی نسبتیں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح ان کے ظاہری احوال کی بنا پر ان کے اور نام بھی رکھے گئے تھے۔ مثلاً ان کو گوشہ گیری اور غاروں میں رہنے کی وجہ سے "شکستہ" کہا گیا۔ چونکہ "شکستہ" غار کو کہتے ہیں۔ یعنی غار والے۔ اور دطنوں سے دور رہنے کی وجہ سے ان کو غراء کہا جاتا ہے۔ کثرت اسفار کی وجہ سے ان کو سیاح کہا جاتا ہے۔ اہل شام ان کے بھوکا رہنے کی وجہ سے ان کو "جوعمیہ" کہتے ہیں۔ ان کے دل کی نورانیت کی وجہ سے ان کو "نوریہ" کہا جاتا ہے۔ (۲۲)

تصوف کیا ہے

یہ تقریباً متفق ہے کہ تصوف کا لغوی ترجمہ اون راوی کیرا پہننا ہے اور اس کی دیگر تاویلات دراصل حسن تعلیل ہیں۔ لیکن بطور اصطلاح تصوف کے معنی اس کی لغوی بحث سے واضح نہیں ہوتے۔ مختلف صوفیہ نے مختلف انداز میں اس کی تشریح کی ہے لیکن وہ تمام کی تمام حد اور فصل کے زمرے سے خارج ہے۔ وہ تصوف کے کسی ایک پہلو یا ایک سے زائد پہلوؤں کی نشاندہی تو ہو سکتی ہے نفس تصوف کی نہیں۔ مثلاً شیخ جنید (۲۳) فرماتے ہیں

۱۔ تصوف یہ ہے کہ حق تعالیٰ تجھے تیری ذات کے ساتھ فنا کر دے اور اپنی ذات کے ساتھ زندہ رکھے۔ (۲۴)

۲۔ تصوف دراصل دنیا اور اسباب دنیا سے دور رہنے کا نام ہے۔ (۲۵)

۳۔ تصوف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہوتے ہوئے کسی اور چیز سے تعلق نہ ہو۔ (۲۶)

۴۔ تصوف قلب کا دنیا اور اس کے لوازمات سے پاک کر دینا بتری صفات کی نفی کرنا۔ نفسانی

خواہشات سے بچنا، روحانی صفات اختیار کرنا۔ حقیقت کے علوم سے تعلق رکھنا اور ان اشیاء کا

اختیار کرنا جو ابدیت کے لئے اولیٰ ہیں اور تمام امت کے لئے خیر خواہی کرنا، اور حقیقت میں

اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونا اور شریعت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کا نام ہے۔ (۲۷)

۵۔ تصوف جبر و قہر کا نام ہے۔ اس میں کوئی صلح نہیں ہوتی۔ (۲۸)

ابوالحسن نوری (۲۹) کہتے ہیں

۱۔ تصوف تمام نفسانی خواہشات سے منقطع ہونے کا نام ہے۔ (۳۰)

۲۔ تصوف اسم یا علم کا نام نہیں ہے بلکہ یہ اخلاق ہے۔ (۳۱)

۳۔ تصوف، جو کچھ بھی پاس ہو اس کو خرچ کر دینے کا نام ہے (۳۲)

۴۔ ہر نفسانی خواہش کے ترک کر دینے کا نام تصوف ہے (۳۳)

شبلی (۳۴) کہتے ہیں:

۱۔ تصوف محبت اور تلاف کا نام ہے۔ (۳۵)

۲۔ اللہ کے ساتھ بغیر غم کے بیٹھنا تصوف ہے۔ (۳۶)

۳۔ مخلوق سے کٹ کر حق تعالیٰ کے ساتھ متصل ہونے کا نام تصوف ہے۔ (۳۷)

۴۔ تصوف جلا دینے والی بجلی ہے۔ (۳۸)

ابو حفص (۳۹) کہتے ہیں: ”تصوف لوب کا نام“ ہے۔ (۴۰)

سہل بن عبد اللہ تستری (۴۱) کہتے ہیں کہ ”صوفی وہ ہے جو گندلے پن سے صاف ہو، فکر سے پُر ہو اور

شریت سے منقطع ہو کر اللہ تعالیٰ کے ساتھ متصف ہو جائے۔ نیز اسکے سامنے سونا اور مٹی برابر ہو جائیں۔ (۴۲)

اس طرح کی اور بھی بے شمار تعریفات منقول ہیں۔ ان سے مجموعی طور پر ایک تاثر یہ ابھرتا ہے کہ

تصوف کوئی ظاہر چیز نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق انسان کے اندروں اور اس کے قلب سے زیادہ ہے۔ تصوف کے

علوم اور تعریفات میں انسان کے باطن کا پہلو اتنا غالب ہے کہ بعض لوگ تو اس کو فقہ باطن بھی کہتے ہیں۔ (۴۳)

تصوف کی بنیادیں

تصوف کی ماہیت پر ہی تصوف کی بنیادوں کا مسئلہ موقوف ہے۔ اس بحث میں نہ پڑتے ہوئے بعض اجد

صوفیہ کا یہ اثبات کافی ہے کہ تصوف کی بنیادیں قرآن و سنت پر ہی استوار ہیں۔ چنانچہ شیخ جنید کا ایک قول گزر چکا

ہے جس میں انہوں نے اتباع شریعت کو تصوف کی تعریف میں شہد کیا ہے۔ اس کے علاوہ شیخ ابوالقاسم نصر آبادی

فرماتے ہیں: تصوف کی اصل کتب و سنت کو مضبوطی سے تھامنا اور بدعت اور ہوس سے اجتناب کرنا

ہے۔ (۴۴) شیخ علی ہجویری منکرین تصوف کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں کہ ”حضرت ابوحنیفہ کا قول ہے کہ آج کل

تصوف و افتاء ایسا نام بنتا جا رہا ہے جس کے پیچھے کوئی حقیقت نہیں ہے لیکن اس سے قبل (صحابہ اور سلف صالحین

کے زمانے میں) وہ ایک حقیقت کا ترجمان تھا۔ اس دور میں گرچہ لفظ ”تصوف“ استعمال نہیں ہوتا تھا تاہم تصوف

اپنی پوری حقیقت کے ساتھ زندگی میں جلوہ گر تھا۔ تم لوگ جس تصوف کی روشنی میں تصوف پر اعتراضات کرتے ہو اس سے تو ہم خود ناالاں ہیں۔ اگر تصوف کے انکار سے تمہاری مراد موجودہ مروجہ رسوم سے انکار ہے تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اگر معنی اور اس کی حقیقت موجود ہے تو نام پر کوئی جھگڑا نہیں اور نہ اصرار ہے۔ لیکن اگر اس تنقید کا مطلب حقیقت تصوف سے انکار ہے تو سمجھو کہ یہ پوری شریعت کا انکار ہے۔ یہی نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل حمیدہ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اوصاف جمیدہ کا انکار ہے، کیونکہ (تصوف کے) اس انکار کے بعد پورا دین ریاکاری بن جاتا ہے۔ دین کی اصل روح اور اس کی جان تو احکام الہی کی اخلاص و محبت کے ساتھ پیروی ہے۔ اگر اس کا انکار کر دیا تو پھر دین کیا رہا۔ لیکن اگر اس کو مانتے ہو اور وہ موجود ہے تو اسی کو ہم تصوف کہتے ہیں۔

وجود

وجود، وجد سے مشتق ہے۔ اس کے معنی پانا، ملنا وغیرہ کے آتے ہیں۔ اصطلاح صوفیہ میں وجود کی تشریح مختلف طریقہ سے کی گئی ہے۔ شیخ عضد الدین (۳۶) نے اس کے معنی حقیقت کے لکھے ہیں۔ ایک ایسی حقیقت جس کے ذریعہ معلوم بہ حیثیت وجود معلوم ہوتا ہے۔ (۳۷) علامہ بحر العلوم (۳۸) نے لکھا ہے کہ وجود سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ وجود اس حقیقت کا عین ہے۔ مگر یہاں وجود کے مصدری معنی جو ایک استزائی کیفیت ہے مراد نہیں بلکہ وہ حقیقت وجود مراد ہے جو اس مصدری معنی کا بغی ہونا کا مصداق ہے اور وہ اپنے مرتبہ ذات میں کثرت سے پاک ہے۔ (۳۹) شیخ عبدالقادر مہربان (۵۰) نے لکھا ہے "وجود متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ تاہم اس کی دو شکلیں اہم ہیں۔ ایک وجود کے مصدری معنی دوسرے حقیقی معنی، مصدری معنی ہونا ہے۔ اس معنی میں وجود حکم کے اعتبار سے نہ واجب کا عین ذات ہے اور نہ ممکن کا۔ البتہ وجود کے حقیقی معنی یعنی مابہ الوجودیت (جس کے ذریعہ کوئی چیز قائم ہو)۔ حکم کے اعتبار سے وجود واجب الوجود کے بارے میں عین ذات ہے اور ممکن الوجود کے بارے میں زائد بذات۔ (۵۱)

ملاصدرا (۵۲) نے لکھا ہے۔ لفظ وجود کبھی تو اپنے مصدری معنی میں استعمال ہوتا ہے جو فاری میں بودن باشند ہے۔ اور یہ امر اعتباری ہے اور کبھی وجود خارجی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جس کا مطلب ہے مابہ الوجودیت یعنی ایسا وجود جس سے تمام موجودات قائم ہوں۔ یہ وجود واجب تعالیٰ کے بارے میں عین ذات ہے۔ یعنی ذات خود ہی وجود ہے۔ وجود کوئی امر زائد نہیں ہے۔ حسیا کہ ممکن میں یہ وجود امر زائد بذات ہے۔ یعنی ممکن کی ایک ذات ہے اور وجود کی ایک علیحدہ حیثیت ہے جو اس (ممکن) کو عارض ہوا ہے۔ اور معنی اول یعنی مصدری معنی میں نہ عین ہے نہ غیر، کیونکہ اس صورت میں یہ اعتباری ہے۔ علامہ جلی (۵۳) فرماتے ہیں کہ لفظ وجود کے لفظی معنی تحقیق و حصول کے ہیں لیکن اس سے مراد وہ ہستی ہے جو بذات خود موجود ہے اور تمام چیزیں اس کی وجہ سے موجود ہیں۔ (۵۵)

بعض صوفیہ نے وجود سے مراد ایسا علم لدنی لیا ہے جس میں حق تعالیٰ کے مکلفہ کی وجہ سے تمام ظاہری علوم ختم ہو جائیں اور ایک معنی یہ بتاتے ہیں کہ وجود حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ (۵۶)

تاہم بحیثیت مجموعی صوفیہ کرام نے وجود کی لغوی بحث سے تعرض نہیں کیا ہے بلکہ بعض صوفیہ تو وجود کو اس کے لغوی معنی میں سمجھتے ہی نہیں اور اس کا تعلق وجد و لوجد سے ہوتے ہیں۔ یہاں پر لکھا ہے کہ وجود اللہ تعالیٰ کے حضور انسانی صفات کے ختم کر دینے کا نام ہے۔ چونکہ سطوح التحقیر کی موجودوں میں شریعت کے بانی رہنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔ کسی شاعر نے لکھا ہے

وجودی ان اغیب عن الوجود بالہد و علی من الشہا (۵۷)

(ترجمہ میرا وجود یہ ہے کہ جو مشہدات میرے اہلِ ظہر ہوتے ہیں ان کی وجہ سے میں وجود سے غائب ہو جاؤں)۔

تواجد ابتدا ہے اور وجد واسطہ اور وجود انتہا ہے۔ ابو علی دقاق (۵۸) فرماتے ہیں کہ تواجد مرید کا استیجاب ہے۔ وجد استعراق سے اور وجود استہلاک ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی نے پہلے سمندر دیکھا پھر اس میں سفر کیا اور پھر غرق ہو گیا۔ (۵۹) بلکہ بعض صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کو محض وجود لکھا ہے۔ مولانا جامی لکھتے ہیں "اللہ تعالیٰ کی حقیقت صرف وجود ہے۔ ایسا وجود جس میں نہ انحطاط ہے نہ پستی، سمت و جہت، تغیر و تبدل سے مبرا ہے اور مقدس ہے۔ (۶۰)

وجود کا باری تعالیٰ پر اطلاق

بیشتر صوفیہ کرام نے وجود باری تعالیٰ پر بحث ہی نہیں کی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ تصوف کا موضوع خدا کی ذات نہیں بلکہ نفس انسانی ہے اور نفس انسانی کا تزکیہ و طہارت اور کلائش دنیا سے اس کی تطہیر کر کے خدا تک پہنچنا اس کی غایت اور مقصد ہے۔ اس لئے اس کے علاوہ دیگر امور میں وہ بغیر کسی تفصیل میں جاتے ہوئے شریعت مطہرہ کی تعلیمات کو قبول کرتے ہیں۔

وجود کے جو مباحث صوفیہ کے یہاں ملتے ہیں وہ وجود باری تعالیٰ پر بحث کے نہیں ہیں بلکہ اس بحث سے متعلق ہیں کہ خدا اور بندے کے درمیان کیا ربط ہے۔ اس لئے انہوں نے وجود کی مختلف تقسیمات کی ہیں اور اس کے درجات بھی متعین کئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ پر وجود کے اطلاق کے سلسلہ میں صوفیہ کرام کے تین اقوال ہیں

۱۔ اول یہ کہ وجود میں تعدد ہو گا۔ جیسے اللہ کا وجود، انسان کا وجود، حیوانات کا وجود وغیرہ۔ یہاں لفظ وجود، اللہ اور مخلوقات میں مشترک ہے تاہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا وجود، مخلوقات کے وجود سے مغائر ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ وجود میں تعدد تو ہوتا ہے اور واجب الوجود اور ممکن الوجود کے درمیان اشتراک لفظی بھی ہے۔ البتہ ممکنات کی قسموں کے درمیان وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی واجب کے مقابلے میں لفظ وجود کے معنی کچھ اور ہیں اور ممکنات کی تمام قسموں کے بارے میں کچھ اور۔

۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ واجب اور ممکن سبھی اطلاق میں وجود مشترک معنوی ہے۔ یعنی وجود کا ایک ہی مفہوم ہے۔ خواہ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو یا ممکنات کی طرف۔ وجود اپنی اصل کے اعتبار سے ایک

ترجمہ: دو خدا نہ بنو۔ خدا تو بس ایک ہی ہے۔

چنانچہ لا الہ الا اللہ پر ایمان ہی اسلام کی جڑ ہے۔ (۶۲)

توحید کے معنی و مفہوم

توحید کی لغوی تحقیق و تشریح کرتے ہوئے امام قشیری نے لکھا ہے کہ لغت میں احد کی اصل وحد ہے، کہا جاتا ہے اجل وحد۔ وحد بفتح الحاء و سکون ہاء و وحید ایضاً۔۔۔ اس میں واو کو الف سے بدل دیا گیا ہے۔ اس طرح وحد تعیل ہو کر احد ہو گیا اور احد سے واحد بنا۔ واحد وہ ہے جس کی تقسیم نہ کی جاسکے اور نہ ہی اس سے استثناء کیا جاسکے۔ (۶۳)

رسالہ قشیریہ میں لکھا ہے کہ یہ حکم لگا کہ اللہ ایک ہے توحید ہے۔ نیز یہ جانتا کہ کوئی چیز ایک ہے یہ یعنی توحید ہے۔ چنانچہ عربی کا محاورہ ”وحدتہ“ اس وقت بولا جاتا ہے جب کسی کو صفت وحدانیت کے ساتھ موصوف کرنا ہو۔ جیسے کجج اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی کو صفت شجاعت سے موصوف کرنا ہو۔ (۶۴)

صوفیہ کی اصطلاح میں توحید ”اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہر حیثیت سے اور زندگی کے ہر گوشے میں ہر قسم کے شریک کی نفی کرنا ہے۔ (۶۵) بعض اہل علم کا قول ہے کہ واحد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس ذات میں ”وضع و رضع“ (۶۶) نہ پایا جائے۔ (۶۷) یعنی اس کی ذات میں کسی بیشی کا تصور ممکن نہ ہو۔ بعض کا قول ہے کہ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی ہستی ہے جو نہ تو تقسیم ہو سکتی ہے اور نہ اس کی ذلت کی کوئی تمثیل ہو سکتی ہے اور نہ صفات کی۔ اور نہ ہی اس کے افعال و ممنوعات میں کوئی اس کا شریک ہے۔ (۶۸)

توحید کے تصور کے بارے میں صوفیہ کا خیال ہے کہ ان کا تصور توحید ہی صحیح اور خالص ہے۔ اس میں نہ تو فرقہ تمثیلیہ کی طرح حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی چیز سے تشبیہ دی گئی ہے اور نہ ہی فرقہ معطلہ کی طرح اس کی ہستی کے بارے میں قفل کا تصور پایا جاتا ہے۔ صوفیہ کا خیال ہے کہ توحید ————— بیان کی چیز ہے۔ انہوں نے معدوم و موجود کی صفات کو تحقیق کے ذریعہ معلوم کیا ہے اور تحقیقی دلائل ہی سے توحید کو مانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ توحید کے سلسلہ میں صوفیہ کے یہاں تقلید درست نہیں ہے۔ بلکہ توحید حقیقی وہی ہے جو دلائل و براہین سے مستحکم ہو۔ ابو محمد الحمریری (۶۹) لکھتے ہیں کہ جس شخص کو توحید میں سے کسی مشاہدہ کے بغیر علم توحید حاصل ہوا ہو وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا گرے۔ (۷۰) صوفیہ توحید باری تعالیٰ کے سلسلہ میں اس آیت کو پیش کرتے ہیں:

شَهِدَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُو الْعِلْمِ قَاۤئِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * (زل عمران ۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس کی تشریح کرتے ہوئے شیخ ابوالنصر سراج (۷۱) نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید پر خلق نے پہلے گواہی دی گویا من حیث الحق توحید کی حقیقت وہی ہے جس پر اللہ نے خود خلق سے پہلے گواہی دی اور من

جیٹ الحق اس کی حقیقت وہی ہے جو انہوں نے حقیقت و وجہ کے اعتبار سے اس قدر پائی جس قدر اللہ نے اس کے لئے مقرر کی تھی۔ اور وہ لوگ صرف مانگہ اور اہل علم ہی ہیں۔ البتہ بطریق افراد توحید میں سب مسلمان برابر ہیں۔ (۷۲)

توحید الہی

جب لفظ توحید اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوتا ہے تو اس کے معنی عام توحید سے زیادہ وسیع ہوتے ہیں۔ صوفیہ نے اس کے ایک ایک جزء کی تشریح کی ہے۔ ان کی تشریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ یکتا اور تنہا ہے نہ اس کا کوئی مثل ہے، نہ شریک ہے، نہ اس کی ابتدا ہے، نہ انتہا ہے، نہ وہ کسی کا محتاج ہے نہ اسے کسی کے مشورہ کی ضرورت ہے۔ وہ بولتا ہے لیکن زبان و الفاظ کا محتاج نہیں۔ اس کا علم ہر شئی کو محیط ہے۔ اس کا علم قرطاس و قلم کا محتاج نہیں۔ اس کی صفات اس کی اپنی ہیں۔ وہ خارجی یا زائد برذات نہیں ہیں۔ بلکہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی صفات کو انسانوں کی صفات پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ وغیرہ۔ نام قشیری نے لکھا ہے۔

مشائخ صوفیہ کے متفرق کلام اور تصنیفات سے توحید کے بارے میں ان کے یہ خیالات معلوم ہوتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ موجود ہے۔ قدیم اور ایک ہے، حکیم و قدیر ہے، علیم و غالب ہے، رحیم ہے، مرید ہے، مسیح ہے، عظیم و اعلیٰ ہے، مشکم و بصیر ہے، متکبر و قادر ہے، حی القیوم ہے، احد الصمد ہے۔ اللہ تعالیٰ علم کے ساتھ علم رکھتا ہے۔ قدرت کے ساتھ قدرت رکھتا ہے، ارادہ کے ساتھ ارادہ رکھتا ہے، کان سے سنتا ہے، آنکھ سے دیکھتا ہے، کلام سے بولتا ہے، زندگی سے زندہ ہے، اس کے دو ہاتھ ہیں۔ یہ دو ہاتھ اس کی دو صفاتیں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ وہ جمیل ہے۔ اس کی یہ صفاتیں اس کی ذاتی ہیں۔ نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ صفات بعینہ خدا ہیں اور نہ ہی یہ اس کی غیر ہیں۔ یہ اس کی ازلی ابدی صفات ہیں۔ اس کی ذات یکتا ہے۔ وہ کسی کے مشابہ نہیں۔ وہ نہ جسم ہے، نہ جوہر، نہ عرض۔ اس کی صفات بھی اعراض نہیں ہیں۔ کوئی خیال و تصور اس کا احاطہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی عقل اس کا اندازہ کر سکتی ہے، نہ اس کی کوئی جہت ہے نہ جگہ اس پر وقت اور زمان کا گذر نہیں ہوتا۔ اس کی صفات میں کمی اور زیادتی نہیں ہوتی، اس کی نہ کوئی ہیئت ہے نہ فناء ہے، نہ کوئی چیز اس پر طاری ہوتی ہے، وہ کون و فساد سے پاک ہے۔ اسے کسی کی مدد یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ کوئی چیر اس کی قدرت سے باہر نہیں۔ اس کا علم ہر چیز کو محیط ہے۔ کائنات کی کوئی چیز اس کے احاطہ علم کے باہر نہیں۔ وہ جو چاہے اور جس طرح چاہے کرتا ہے، اس کے کسی فعل پر کوئی ملامت گر نہیں۔ اس کے بارے میں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کہاں ہے؟ کس جگہ اور کیسا ہے؟ اس کے وجود کی ابتداء کے متعلق بھی ہم سول نہیں کر سکتے اور نہ یہ کہ وہ کب ہوا اور کب تک رہے گا، نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے جو کام کیا وہ کیوں کیا؟ اس کے افعال کی کوئی علت نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی ماہیت متعین کی جاسکتی ہے نہ جنس۔ اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا، وہ سب کو دیکھتا ہے۔ وہ بغیر ہاتھ لگائے اور بلا مشق و مہارت کے کام کرتا ہے۔ اچھے نام اور صفات اسی کو سزاوار ہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ بندے اس کے حکم کے سامنے عاجز ہیں۔ اس کی حکومت کے اندر وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے اور اس کے اندر وہی امور حاصل ہو سکتے ہیں جو اس نے تقدیر میں لکھے ہیں۔ وہ سب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو صرف

”کن“ کہہ دیتا ہے اور وہ کام ہو جاتا ہے۔ انسان کے تمام اعمال و افعال خواہ اچھے ہوں یا برے سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ (۷۳)

تاج الاسلام ابو بکر کلاباذی نے اپنی کتاب ”العرف لمدہب اہل التصوف“ جو مشائخ صوفیہ کے افکار و خیالات کا بہترین مجموعہ ہے اس میں توحید کے ذیل میں لکھا ہے

”تمام صوفیہ کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے، احد ہے، فرد ہے، صمد ہے، قدیم، عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، عزیز، عظیم، جلیل، کبیر، جواد، رؤف، متکبر، جبار، ہستی و دائم، ال، الاسید، مالک، رب، رحمن، رحیم، مرید، حکیم، متکلم، خالق، رازق وغیرہ ان تمام صفات سے متصف ہے۔ جن سے اس نے اپنے آپ کو متصف کیا ہے۔ وہ ان تمام ناموں سے موسوم ہے جن سے اس نے اپنے آپ کو موسوم کیا ہے۔ وہ اپنے اسماء و صفات کے ساتھ قدیم ہے اور مخلوقات کی ان تمام صفات سے بے نیاز ہے جو مخلوق کے حادث ہونے پر دالالت کرتی ہیں وہ ہر قسم کے محدثات کے پہلے سے موجود ہے۔ اس کے سوانہ کوئی قدیم ہے نہ معبود۔

وہ نہ جسم ہے، نہ صورت ہے، نہ اس کی کوئی مخصوص شکل ہے، نہ جوہر ہے نہ عرض ہے، نہ اس کے لئے اجتماع ہے نہ افتراق، نہ وہ متحرک ہے اور نہ ساکن، نہ وہ کم ہوتا ہے نہ زیادہ۔ نہ اس کے ٹکڑے ہیں نہ جھے۔ نہ اعضاء و جوارح، نہ وہ جہت ہے اور نہ مکان، نہ اس پر محدثات کا گذر ہوتا ہے نہ اس پر خند طاری ہوتی ہے۔ نہ اس پر اوقات گذرتے ہیں، نہ اس کو اشیاء سے مشخص کیا جاسکتا ہے۔ نہ وہ زمان میں ہے نہ مکان میں۔ نہ اس کے لئے خلوت ہے نہ جلوت۔ نہ انکار اس کا احاطہ کر سکتے ہیں نہ کوئی پردہ اس کو چھپا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ اگر کوئی کہے مٹی (کب) تو اس کی ذات وقت پر مقدم ہے اور اگر کوئی کہے قبل (پہلے) تو قبل اس کے بعد ہے۔ اور اگر کوئی کہے ہو (وہ) تو وہ اور وہ اس کی تخلیق ہیں اور اگر کوئی کہے وہ کہاں ہے تو اس کا وجود مکان پر مقدم ہے۔

صوفیہ کا اتفاق ہے کہ کوئی آنکھ اس کو دیکھ نہیں سکتی۔ نہ خیال اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔ نہ اس کے اوصاف تبدیل ہوتے ہیں۔ نہ اس کے اسماء تبدیل ہوتے ہیں۔ وہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے اور ہمیشہ ایسا ہی رہے گا۔ وہ اول ہے، آخر ہے، ظاہر ہے، باطن ہے۔ وہ ہر چیز کا جاننے والا ہے، کوئی چیز اس کے مثل نہیں۔ وہ سمیع و بصیر ہے۔ (۷۴)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری (۷۵) فرماتے ہیں:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (آل عمران: ۱۸)

ترجمہ: اللہ تعالیٰ گواہ ہے کہ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں ہے۔

توحید اللہ تعالیٰ کو حادث سے منزہ کرنے کا نام ہے (۷۶)

امام قشیری اور شیخ ابو بکر کلاباذی کے اوپر مذکور دو اقتباسات سے توحید کے سلسلے میں صوفیہ کے مجموعی خیالات کا علم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ افکار ہیں جن پر تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ صوفیہ کرام میں سے ہر ایک نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی مختلف انداز میں تعبیر کی ہے۔ اس سے صوفیہ کے تصور توحید کی مزید توثیق

ہوتی ہے۔ کچھ صوفیہ کے خیالات درج ذیل ہیں:

شبلی فرماتے ہیں "خدا نے وحدہ ل شریک ہر قسم کی حدود یعنی جہت اور حروف یعنی اصوات سے پہلے واحد ہے۔ (۷۷)"

ابوالنصر البسری فرماتے ہیں کہ وہ عزت، قدرت، سلطان، عظمت میں منفرد ہے۔ وہ حتیٰ اور دائم ہے۔

لیس کمئلہ شیء، و هو السميع البصير (الشوری: ۱۱)

بغیر کیفیت اور بغیر تشبیہ کے، نہ اس کے ضد ہیں اور نہ انداز (۷۸) (کتاب المبع ص ۱-۴۰)

شیخ جنید فرماتے ہیں توحید حادث سے قدیم کو جدا کرنے کا نام ہے۔ (۷۹) ایک اور موقع پر فرمایا: کمال احدیت کے ساتھ اس کی وحدت کو حق جاں کر اللہ کو ایک فرد یکتا جانتا۔ وہ ایسا منفرد ہے جس نے کسی کو جہاں اور نہ سے کسی نے جہاں اس کا نہ کوئی مد مقابل ہے، نہ کوئی مثل اور نہ کوئی ہم شبیہ۔ بغیر اس کے کہ اس کی کوئی تشبیہ یا کیفیت یا صورت یا مثال ہیں کی جائے۔ کوئی چیز اس کے مثل نہیں ہے اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ (۸۰)

شیخ ذوالنون مصری (۸۱) فرماتے ہیں کہ "توحید یہ ہے کہ تو جان لے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام اشیاء میں جاری ہے۔ مگر یہ قدرت ان اشیاء کے ساتھ نہیں ملتی اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو بغیر تک و دو کے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اشیاء کو پیدا کرنا ہر شئی کی علت ہے۔ مگر اللہ کی صفت کی کوئی علت نہیں۔ خواہ بلند آسمان ہوں، خواہ زیر زمین۔ اللہ کے سوا کوئی بھی اس کا مدبر نہیں۔ اور یہ کہ ہر چیز جس کی صورت و ہم میں آ رہی ہے اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔ (۸۲)

ابوعلیٰ رودباری (۸۳) فرماتے ہیں کہ توحید یہ ہے کہ دل مضبوطی کے ساتھ اس عقیدے پر ہمارے کہ اللہ تعالیٰ افعال سے معطل نہیں ہے اور نہ ہی وہ کسی چیز سے مشابہت رکھتا ہے۔ نیز توحید صرف ایک جملے میں جاتی ہے۔ یعنی ہر وہ چیز جو ہمارے دہموں اور فکروں میں متصور ہے۔ اللہ تعالیٰ اس سے مختلف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: نہیں ہے کوئی چیز اس کی مثل اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ (۸۴)

منصور حلاج (۸۵) کہتے ہیں توحید کی راہ کا پہلا قدم تفرید ہے۔ (۸۶) ایک موقع پر حلاج نے فرمایا کہ حق وہ ہے جو سب کی علت ہے مگر اس کی کوئی علت نہیں۔ (۸۷)

اسل بن عبداللہ تستری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات علم سے موصوف ہے اس کی ذات کو کوئی اس طرح نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس کا احاطہ کر لے اور نہ کوئی اسے اس دنیا میں دیکھ سکتا ہے۔ اس کی ذات بغیر حد، بغیر احاطہ اور بغیر طول کے حقائق ایمان کے اندر موجود ہے۔ قیامت کے دن مخلوق کی نگاہیں اللہ تعالیٰ کو اپنے ملک اور قدرت میں ظاہری طور پر دیکھیں گی۔ مخلوق اس کی ذات کی حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اپنی نشانوں کے ساتھ اپنی ذات کا پتہ بتا دیا ہے۔ چنانچہ دل اسے پہچانتے ہیں اور عقلیں اس کا ہوراک نہیں کر سکتیں۔ مومنین اسے اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے۔ مگر نہ تو اس کی ذات کا احاطہ کر سکیں گے اور نہ اس کی انتہا کو پا سکیں گے۔ (۸۸)

ابن عطا (۸۹) فرماتے ہیں کہ حقیقی توحید کی سلامت یہ ہے کہ بندہ توحید کو بھول جائے۔ اس طرح کہ دل میں صرف خدا کا تصور ہو۔ (۹۰) (یعنی توحید کا بھی خیال نہ ہو)۔ شیخ مجدد (۹۱) فرماتے ہیں کہ توحید مادون اوسبحانہ و تعالیٰ (جو کچھ اللہ تعالیٰ کے سوا ہے) سے دل کے مکمل حالی کرنے کا نام ہے۔ اگر مادون اللہ کا ذرا بھی حصہ انسان میں ہو گا تو اسے توحید حاصل نہیں ہے۔ (۹۲)

ایک بار شیخ جنید سے توحید کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا یہاں آ کر تمام ظاہری علامات مٹ جاتی ہیں اور تمام علوم یہاں آ کر جمع ہو جاتے ہیں، مگر پھر بھی اللہ تعالیٰ وہی کا وہی ہوتا ہے جو لذل میں تھا۔ (۹۳)

مذکورہ بالا اقوال و اقتباسات سے صوفیہ کا تصور توحید بڑی حد تک واضح ہو جاتا ہے۔ ان میں صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کے سلسلے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان سب میں بنیادی تصور وہی ہے جو تاج الاسلام ابو بکر کلاباذی نے اپنی کتاب التصوف لمدھب اہل تصوف میں اور امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن قشیری نے اپنے الرسائل میں صوفیہ کے افکار کے خلاصہ کے بطور درج کیا ہے۔

توحید کی اقسام

صوفیہ کرام نے توحید کی وضاحت پر بہت زور دیا ہے اور توحید کے مفہوم کو مزید واضح کرنے کے لئے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق توحید کی تقسیمات بھی کی ہیں۔ توحید کی تقسیم دراصل توحید میں یکسوئی اور استغراق کی وجہ سے صوفیہ نے کی ہے۔ ان کے مطابق بسالاقات ایک عام آدمی کے ایمان اور ایک صوفی کے ایمان میں فرق ہوتا ہے۔ اور اس فرق کی وجہ سے دونوں کے ایمان کا معیار الگ ہو گیا اور اسی وجہ سے توحید کے تصور میں بھی فرق پیدا ہو جاتا ہے۔

صوفیہ کے ایک گروہ کا خیال ہے کہ عقل مخلوق ہے اور مخلوق، مخلوق کا تو ادراک کر سکتی ہے جو حادث ہے، لیکن خالق جو قدیم ہے اس کا ادراک مخلوق کیسے کر سکتی ہے۔ (۹۴) اس بنیاد پر صوفیہ کے اس گروہ نے توحید کی معرفت کی بنیاد قلب کے مشاہدہ پر رکھی ہے۔ اس مشاہدہ میں جتنی ترقی ہوتی ہے توحید کے بارے میں مشاہدہ کا تصور اسی اعتبار سے تبدیل ہوتا جائے گا اور یہی وجہ ہے کہ صوفیہ نے توحید کی اقسام بھی بیان کی ہیں۔

اجلہ صوفیہ نے توحید کی جو اقسام بیان کی ہیں وہ صرف ذوقی ہیں۔ بطور مثال چند تقسیمات درج

ذیل ہیں:

شیخ ابونصر سراج فرماتے ہیں کہ یوسف بن حسین (۹۵) نے توحید کے سلسلے میں تین جوابات دیے۔ ایک توحید عام ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ضد، مثل، شبیہ اور ہم شکل کو دیکھنے کی نشی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کو وحدانیت کے ساتھ منفرد جانتا۔ مگر ساتھ ہی یہ بھی ہو کہ پسندیدہ چیز کی رغبت اور ناپسندیدہ چیز کے خوف کے ٹکروں کے باوجود سکون حاصل ہو۔ اس طرح کہ حقیقی اقرار کے باقی رہتے ہوئے حقیقت تصدیق جاتی رہے۔

حقیقت تصدیق کے جاتے رہنے کا مقصد یہ ہے کہ اگر حقیقت تصدیق قائم رہ جائے تو پھر رغبت و

پرہیز کے ٹکروں سے سکون حاصل ہو گا۔

اور دوسرا جواب اہل حقائق کی توحید کے متعلق ہے۔ جہاں تک اس کا ظاہر کے ساتھ ہے تو وہ یہ ہے کہ اسباب و اشیاء کو دیکھنے کی نفی کرتے ہوئے وحدانیت کا اقرار ہو۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کو ظاہر و باطن میں قائم رکھا جائے۔ رغبت و رعبت کے ٹکڑوں کو زائل کر دیا جائے۔ مگر ساتھ ساتھ شواہد حق کو برقرار رکھا جائے اور شواہد و دعوت و استجابت بھی قائم رہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ رغبت و رعبت کے ٹکڑوں کے ازالہ سے کیا مراد ہے۔ حالانکہ رغبت و رعبت دونوں درست اور حق ہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ دونوں درست اور دونوں اپنی اپنی جگہ جیسا کہ ہیں۔ مگر ان پر وحدانیت کا اس طرح غلبہ ہے جس طرح سورج کی روشنی کا ستاروں کی روشنی پر۔ حالانکہ ستارے اپنی جگہ موجود ہوتے ہیں۔

تیسرا جواب خاص لوگوں کی توحید کے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ بندہ اپنے سر، وجد اور قلب کی کیفیت کے ساتھ یوں ہو جیسے وہ اللہ کے حضور میں کھڑا ہو۔ اور اس پر اس کی تقدیر کی گردشیں چل رہی ہوں اور اس کی قدرت کے احکام اس کی توحید کے سمندر میں یوں جاری ہوں کہ وہ اپنے نفس سے لٹا ہو جائے۔ اس کے حواس جاتے رہیں۔ اور جس مقصد کے لئے اسے پیدا کیا گیا ہے حق تعالیٰ اس کی نگرانی کر رہے ہوں اور وہ ایسا ہو جائے کہ جیسا وہ وجود میں آنے سے پہلے تھا۔ (۹۶)

امام ابوالقاسم قشیری فرماتے ہیں کہ توحید کی تین اقسام ہیں۔ (۱) توحید الحق ملحق، یعنی اللہ تعالیٰ کو واحد جانا اور لوگوں کو بتلانا کہ وہ واحد ہے۔ (۲) حق سبحانہ کا مخلوق کو توحید کی طرف نسبت دینا، یعنی اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ اس کا خداوند واحد ہے۔ اور اللہ تعالیٰ بندے کی توحید کا خالق ہے۔ (۳) توحید المخلوق للمحق سبحانہ، اس کا مطلب یہ ہے کہ بندے کو اس بات کا علم ہے کہ اللہ ایک ہے اور بندے کا حکم لگانا اور بتلانا کہ اللہ ایک ہے۔ (۹۷)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے بھی توحید کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔ پہلی قسم توحید عوامی عامہ ہے۔ یعنی وہ توحید جو مشاہدہ سے ثابت ہو۔ دوسری توحید خواص توحید حواس ہے، یعنی وہ توحید جو حقائق سے ثابت ہو۔ تیسری قسم توحید قائم بالقدم ہے اور وہ خواص الخواص کی توحید ہے۔ (۹۸)

توحید کی ان تینوں اقسام کی مزید تشریح اس طرح کی ہے کہ توحید اول یہ گواہی دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ وہ تھا ہے کوئی اس کا شریک نہیں۔ وہ احد ہے، صمد ہے، نہ اس کو کسی نے جنا ہے اور نہ اس نے کسی کو جنا ہے اور نہ ہی کوئی اس کا ہمسر ہے۔ یہ ظاہری اور جلی توحید ہے۔ اس کے ذریعہ شرک اعظم کی نفی ہوتی ہے۔ اس پر قبہ کی اساس قائم ہے اور اسی کی وجہ سے ذمہ (معرفت) واجب ہوتا ہے اور اسی کی وجہ سے خوں اور مال کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اسی کی وجہ سے دہ الاسلام اور دہ الکفر میں تفریق ہوتی ہے۔ یہ توحید عوام ہے۔ اس کی بنا کائناتی شواہد اور نبی کی تعلیم پر ہے۔

دوسری توحید وہ ہے جو حقائق سے ثابت ہو۔ یہ توحید خاصہ ہے۔ یہ ظاہری اسباب کا اسقاط اور عقلی تداعیات اور شواہد سے بلند ہونے کا نام ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ توحید میں دلیل کی حاجت باقی نہ رہے تو کل میں

سبب کی حاجت نہ رہے۔ اور نجات کے لئے وسیدہ کی ضرورت نہ رہے۔ یہ خواص کی توحید ہے۔

توحید کی تیسری قسم وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے ساتھ خاص کر رکھا ہے۔ اس نے اپنے کچھ منتخب بندوں کو اس کا اشارہ دیا ہے لیکن ان کو بھی اس کے بیان کرنے کی سکت نہیں دی۔ (اس کی تعریف سے گونا گونا کر دیا) اور اس کے اظہار و افشاء سے روک دیا ہے۔ وہ اس کے سلسلے میں جو کچھ کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ توحید حدوث کے استقلا کرنے اور قدیم ہونے کے ثابت کرنے کا نام ہے۔ لیکن یہ اشارہ اس توحید میں کھنڈ ایک علت ہے۔ (اصل توحید نہیں)۔ چونکہ اس کے استقلا کے بغیر وہ توحید ثابت ہی نہیں ہوتی۔ صوفیہ نے اس کی وضاحت کرنے کی کوشش میں فضول ابواب قائم کئے ہیں۔ لیکن ان سے بجائے واضح ہونے کے اور الجھ گئی ہے۔ مجھ سے ایک مرتبہ کسی سائل نے اس توحید کے بارے میں پوچھا تو میں نے اس اشعار میں جواب دیا:

ما وحد الوحد من واحد اذ کل من وحده جاحد

توحیدہ ایاء توحیدہ و مفت من یحدہ لاحد (۹۹)

ترجمہ: (۱) واحد کو واحد میں سے واحد نہیں کیا جاسکتا۔ (ایک تو ایک ہے اس میں سے ایک کو علیحدہ کرنا کیسے ممکن ہے)۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو وہ منکر ہے۔

(۲) جو اپنے بارے میں بتا رہا ہو اس کی توحید ایسی عبادت ہے جس کو "ایک" نے باطل کر دیا ہے۔

(۳) اس کا دین توحید بتاتا ہی توحید ہے اور جو اس توحید کی تعریف کرنا چاہے اس کی کوئی حد نہیں ہے۔

شیخ علی ہجویری توحید کی تقسیم کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"توحید کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایک توحید خدا کی خدا کے لئے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اپنی خدائی

میں کسی دوسرے کی کسی نوع کی کوئی شرکت تسلیم نہیں کرتا اور نہ کسی کو اس میں کسی طرح کی دخل اندازی کا

مجاز گردانتا ہے۔ (۲) دوسرے توحید خدا کی مخلوق کے لئے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ اس بات کو

بھی برداشت نہیں فرماتا کہ مخلوق میں سے بھی کوئی اس کے سوا کسی اور کو خدا یا اس کی خدائی میں کسی نوع کا

شریک مانے یا اپنے طرز عمل سے کسی کو ایسا تسلیم کرے۔ (۳) تیسرے توحید مخلوق کی خدا کے لئے۔ اس کا

مطلب یہ ہے کہ خدا کی سب مخلوق اس کے لئے یکساں ہے۔ اس کا اپنی مخلوق میں سے کسی کے ساتھ کوئی ایسا

رشتہ نہیں ہے جو دوسروں سے نہ ہو۔ ہر شخص، ہر وقت یکساں اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے یہاں کوئی

حاجب و دربان نہیں ہے۔ (۱۰۰)

لام تشریحی لکھتے ہیں کہ توحید کی تین قسمیں ہیں (۱) توحید الحق سبحانہ و تعالیٰ لنفسہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا

اپنے بارے میں واحد ہونے کا علم اور اس علم کی خبر۔ (۲) توحید العبد للحق۔ اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ (۳) اور

توحید الحق للعبد۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا بندے کو توحید عطا کرنا اور اس کو اس کی توفیق کرنا۔ (۱۰۱)

اسکے علاوہ بھی صوفیہ نے مختلف انداز سے توحید کی تقسیمات کی ہیں

توحید کی اشاراتی تشریح

توحید کی تشریح میں صوفیہ کرام نے بسا اوقات ایک مخصوص قسم کی اشاراتی زبان استعمال کی ہے اس

زبان کی حقیقت کے بارے میں کچھ کہنا تو مشکل ہے چونکہ صوفیہ کرام اس قسم کے جملے مخصوص کیفیات سے دوچار ہونے کے بعد فرماتے تھے اور ان کی نظروں میں وہی کیفیت موجود رہتی ہے۔ اس لئے جب تک وہی کیفیت سامنے نہ ہو ان کی تفہیم مشکل ہی ہو گی۔ بالفاظ دیگر صوفیہ کرام کا یہ کلام ان کے تجربات کا ترجمان ہوتا ہے اور یہ تجربات اس عالم سے متعلق نہیں ہوتے اس لئے اس دنیا کی زبان یا موجودات کے ذریعہ ان کی وضاحت یا تشریح ممکن نہیں۔

یہ تجربات تنے مشکل اور مانوق الفطری ہوتے ہیں کہ اس دنیا کی زبان میں ان کا اظہار کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا۔ ان کی جو بھی تشریح کی جائے گی وہ لامحالہ غلط ہو گی۔ چنانچہ امام غزالی (۱۰۵) نے لکھا ہے:

”پھر سالک مزید ترقی کرتا ہے تو اس کو ایسے منظر اور مثالیں نظر آنے لگتی ہیں کہ ان کے بیان سے نطق (کلام) عاجز ہو جاتا ہے۔ ان کو الفاظ میں بیان نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے تو ہر حال میں اس کے اظہار میں غلطی ہو گی۔“ (۱۰۳)

شیخ ابوالنصر السراج نے اس اشارتی زبان کے بعض جملے نقل کر کے ان کی حتی اوسع تشریح کرنے کی سعی کی ہے۔ ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا ہے کہ یہ لسان الواحدین ہے اور اس کے اشارات کا سمجھنا عام انسانی فہم سے بعید ہے۔ (۱۰۴) ذیل میں ان میں سے کچھ اقتباسات دئے جاتے ہیں۔

رویم بن احمد بن یزید بغدادی (۱۰۵) سے جب توحید کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا:

”توحید بشری آثار کا محو ہو جانا اور خالص الوہیت کا باقی رہ جانا ہے۔ آثار بشریت سے ان کی مراد نفس کے اخلاق کو بدلنا ہے۔ کیونکہ نفس اپنے افعال کو دیکھ کر ربوبیت کا دعویٰ کرنے لگ جاتا ہے۔ مثلاً بندے کا ”میں“ کہنا جبکہ ”میں“ کہنا تو صرف اللہ کا حق ہے۔ اس لئے کہ ”انیت“ تو اللہ عزوجل کے لئے مخصوص ہے۔ کو آثار بشریت کے ہی معنی ہیں اور تجرد الوہیت کے معنی ہیں خدا کے قدیم کو محدثات سے الگ جاننا۔

ایک اور صوفی کا قول ہے توحید کے ذریعہ سے توحید کے سوا سب کچھ بھول جانا توحید ہے۔ اس کی مراد یہ ہے کہ جہاں تک حقیقت کا حکم واجب قرار دیتا ہے۔ کہا، حق کے سوا ہر چیز کے فنا ہونے کی وجہ سے حق کا باقی رہنا وحدانیت ہے۔ فنا سے مراد ایسی فنا ہے جو حقیقت کے حکم کو واجب قرار دے۔

یوں بھی کہا گیا ہے۔ وحدانیت یہ ہے کہ حق تعالیٰ قائم رہے اور اس کے سوا سب کچھ فنا ہو جائے۔ فنا سے یہاں مراد یہ ہے کہ بندہ اللہ کا دائمی ذکر اور تعظیم کرتے ہوئے اپنے نفس اور دل سے فنا ہو چکا ہو۔

ایک اور قول ہے۔ اللہ کی توحید میں مخلوق کا کوئی دخل نہیں۔ اللہ کے سوا کوئی اور اللہ کو واحد بیان ہی نہیں کر سکتا۔ لہذا توحید خاص اللہ کے لئے ہے اور مخلوق تو محض طفیلی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اس کی وضاحت (بیز یہ کہ جس بات کی طرف اس لوگوں نے اشارہ کیا ہے۔ اللہ بہتر جانتا ہے)۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے۔

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا ۖ بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ (آل عمران ۸)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، زبردست ہے حکمت والا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی گواہی سے پہلے ہی اپنی وحدانیت کی گواہی دیدی ہے۔ لہذا جہاں تک حق تعالیٰ کا تعلق ہے، توحید کی حقیقت وہی ہے جس کی گواہی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق مخلوق سے پہلے دی اور جہاں تک مخلوق کا تعلق ہے، انہوں نے بھی درحقیقت اپنے وجدان کے مطابق جس قدر وجدان اللہ نے انہیں دے دیا گواہی دی ہے۔ اب رہا اقرار کے طور پر تو اس میں تمام اہل قبلہ برابر ہیں۔ مگر اعتماد تو اس پر ہے جو دل میں ہو نہ کہ جو زبان پر ہو۔ چنانچہ شبلیؒ فرماتے ہیں جس شخص نے اپنے ذہن میں توحید کا تصور کیا

معانی کا مشاہدہ کیا اور اس نے ناموں کو ثابت کیا اور صفات کو اللہ کی طرف منسوب کیا اور اللہ کے لئے نعت (صفت) کا ہونا لازم قرار دیا۔ اس نے توحید کی بو بھی نہیں سونگھی۔ اور جس نے ان تمام چیزوں کو ثابت بھی کیا اور ان سب کی نفی بھی کی۔ تو وہ شخص حکم اور اسم کے طور پر موجد کہلائے گا نہ کہ حقیقت اور وجد کے اعتبار سے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ صفات اور نعوت کو اس طریقہ سے ثابت کرتا ہے جس طرح یہ اسے دکھائی دیں اور وہ انہیں اور اک احاطہ اور توہم کے طور پر ثابت نہیں کرتا۔

ابوسعید احمد بن عیسیٰ خزاز (۱۰۶) فرماتے ہیں، توحید کی پہلی علامت یہ ہے کہ بندہ ہر چیز سے بے تعلق ہو جائے اور تمام اشیاء کو اپنے مالک کی طرف لوٹا دے تاکہ متولی متولی (حسب یكون المتولی بالمتولی ناظرًا) ہی کے ذریعہ سے اشیاء کو دیکھے جو ان کا انتظام کرتا ہو اور ان پر قدرت رکھتا ہو۔ اس کے بعد اللہ انہیں ان کے نفسوں میں ان کے نفسوں سے بھی پوشیدہ کر دیتا ہے اور ان کے نفسوں کو ان کے نفسوں کے اندر ہی ملا ڈالتا ہے۔ اور اپنی ذات کے لئے انہیں مخصوص کر لیتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ توحید دائمی طور پر ظاہر ہو۔ توحید کے اندر داخل ہونے کی یہ پہلی منزل ہے۔

اس کی تشریح یہ ہے اشیاء کی یاد اس کے دل سے فنا ہو جائے اور اللہ کی یاد اس کے دل پر غالب آ جائے اور اس طرح اللہ کی یاد کی وجہ سے اشیاء کی یاد اس کے دل سے جاتی رہے اور ہر چیز سے اس کے نکل آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو اپنی ذات کی طرف منسوب نہ کرے اور نہ یہ کہے فلاں بات پر مجھے قدرت حاصل ہے اور خیال کرے کہ تمام اشیاء کی بقاء درحقیقت اللہ ہی کی وجہ سے ہے ان کی وجہ سے نہیں۔

اور اس کے قول "حسب یكون المتولی بالمتولی ناظرًا الى الاشياء قائمًا بها" کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ان تمام کا ولی ہے اور اس قول کا اشارہ ان حقائق توحید کی طرف ہے جو اس پر غالب آ جاتے ہیں تاکہ وہ ان اشیاء کو قائم بذات اللہ سمجھے۔ قائم بالذات نہ سمجھے۔

اور "متعكنا لبيها" کہنے سے مراد یہ ہے کہ اشیاء کی طرف نظر کرنے کی وجہ سے "تکوین" اس پر جاری نہیں ہو سکتی کیونکہ ان کا قیام ہی اللہ کی ذات کے ساتھ ہے۔ پھر "نحفهم في انفسهم من انفسهم وبعيت انفسهم في انفسهم" کا مطلب یہ ہے کہ وہ نہ تو کسی چیز کو محسوس کرتے ہیں اور نہ اپنی کسی حرکت کو خواہ ظاہری ہو خواہ باطنی جس کی طرف درحقیقت اشارہ کیا جائے وہ دیکھتے ہیں کہ وہ قدرت الہیہ کے غلبہ اور مشیت

ایزدی کے جاری ہونے کے تحت بالکل مٹ جاتی ہے اگرچہ یہ حرکات، حرکات کرنے والوں کی طرف منسوب ہوتی ہیں۔

شبلیؒ نے کسی شخص سے کہا: ”کیا تجھے معلوم ہے کہ تیری توحید کیوں درست نہیں ہوتی۔ اس نے کہا: مجھے تو معلوم نہیں۔ اس پر شبلیؒ نے کہا: تمہاری توحید اس لئے درست نہیں ہوتی کہ تو یہ چاہتا ہے کہ ذات خود سے حاصل کرے۔

شبلیؒ ہی نے یہ بھی فرمایا: توحید صرف اس شخص کی درست ہو سکتی ہے جس کا انکار بھی اثبات ہو۔ اس پر پوچھا گیا کہ اثبات کیا ہے؟ تو جواب دیا ”باءات“ کا ساقط ہو جانا، اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی موجد اپنی ذات کے اثبات سے انکار کرتا ہے۔ اثبات سے مراد یہ ہے کہ وہ ہر چیز میں درحقیقت اپنی ذات کو داخل کرے۔ مثلاً یہ کہ ”وہ کہے لی، لی، منی، الی، علی، فی اور عنی۔ لہذا وہ ان باءات کو ساقط کر دے گا اور اپنے دل سے ان کا انکار کرے گا۔ خود عادت کے مطابق یہ الفاظ اس کی زبان پر جاری ہی کیوں نہ ہوں۔

شبلیؒ نے ایک اور شخص سے کہا: کیا تیری توحید بشری توحید ہے یا الہی توحید ہے۔ اس نے پوچھا کیا ان دونوں میں کوئی فرق ہے۔ شبلیؒ نے جواب دیا: ہاں بشریت کی توحید سزا کے خوف کی وجہ سے ہوتی ہے اور الہی توحید تعظیم کی خاطر ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ بشری صفات میں عرض و معاوضہ کا مطالبہ پایا جاتا ہے اور بشر اپنے فعل کو دیکھ رہا ہوتا ہے اور غیر اللہ کو حاصل کرنے کا لالچ ہوتا ہے اور جو شخص اللہ کو اللہ کی تعظیم کی خاطر واحد جانتا ہے اور وہ شخص جو سزا کے خوف سے اللہ کو واحد جانتا ہے یکساں نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ عذاب الہی کا خوف بھی ایک درست حالت ہے۔

شبلیؒ فرماتے ہیں: جس شخص کو ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا تو پھر وہ علم توحید کے بھاری بوجھ اٹھانے کی وجہ سے ایک مجھڑ کو بھی اٹھانہ سکے گا۔ ایک اور مرتبہ فرمایا: جسے ذرہ بھر بھی علم توحید حاصل ہو گیا وہ آسمانوں اور زمینوں کو اپنی آنکھوں کی ایک پلک پر اٹھا سکے گا۔ اس کا یہ مطلب ہے، جب وہ اپنے دل سے انوار توحید کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا مشاہدہ کرے گا تو آسمان اور زمین اور تمام وہ اشیاء جنہیں اللہ نے پیدا کیا ہے۔ اس کی نگاہ میں حقیر ہوں گی۔ (۱۰۷)

صوفیہ کے مشکل جملوں میں ایک قسم شطیحات کی ہے۔ شطیحات میں بھی ایسے الفاظ ہوتے ہیں جو ان کے تجربات کے بیان سے عبارت ہوتے ہیں۔ بعض صوفی مصنفین نے ان شطیحات کی بھی وضاحت کرنے کی کوشش کی ہے تاہم ان کے نقل کرنے کی خاص ضرورت نہیں ہے۔

توحید کی درجہ بندی

صوفیہ کرام نے انسانوں کے اعتبار سے توحید کی درجہ بندی کی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ تمام انسان مرتبہ میں برابر نہیں ہو سکتے نہ ہی ان کے ذوق و وجدان اور عقل و شعور کی صلاحیتیں ہی برابر ہو سکتی ہیں۔ اس لئے ان کے قبول حق کی استعداد بھی باہم متفاوت ہو گی۔ اور حق سے استفادہ کرنے کی صلاحیتیں بھی باہم متعارف

ہوں گی۔ مثلاً شب و بکور کا نصف ہر انسان کے لئے یکساں مانتا ہے لیکن ایک آدمی تو ان لمحات کو سرمایہ حیات سمجھ کر بارگاہ ایزدی میں سجدہ ریز ہوتا ہے اور اس کے دربار میں اپنے درجات بندہ کرواتا ہے۔ ایک آدمی اس تدارک کا فائدہ اٹھا کر چوری کرتا ہے۔ ایک شہوات و بذات کے پیچھے دوڑ رہا ہوتا ہے۔ اس طرح سورج کی روشنی سب کے لئے یکساں ہے لیکن کوئی اس میں حصول علم کرتا ہے۔ کوئی طلب رزق کرتا ہے اور کوئی صرف برائیوں میں مصروف رہتا ہے۔

صلاحیتوں کے اس اختلاف کے پیش نظر صوفیہ نے توحید کے تین درجے قائم کئے ہیں۔

۱۔ توحید عام

۲۔ توحید اہل حقائق۔

۳۔ توحید خاص۔

۱۔ توحید عام

توحید عام یہ ہے کہ صرف وحدانیت باری تعالیٰ پیش نظر رہے، اضداد امثال اشکال اور انداز غائب ہو جائیں اس حالت میں کہ حقیقت تصدیق کے غائب ہونے اور حقیقت اقرار کے باقی رہنے کے ساتھ رغبت و خوف سے سکون ملے۔ (۱۰۸)

۲۔ توحید اہل حقائق

اس کا مطلب یہ ہے کہ رویت اشباہ و اسباب کے غائب ہو جانے کے ساتھ اقرار وحدانیت ہو اور یہ اقرار اس طرح ہو کہ ہر دنیوی پر ظاہر و باطن میں عمل ہو اور قیام شواہد و استجابات کے ساتھ رغبت و خوف ماسوا کا ازالہ کیا جائے۔ (۱۰۹)

۳۔ توحید خاص

توحید خاص یہ ہے کہ بندہ اپنی حقیقت وجد اور قلب کے ساتھ اللہ عز و جل کے حضور میں اس طرح حاضر ہو کہ اس کے تصرفات و تدبیر اس پر جاری ہوں۔ یعنی بندہ اپنے نفس اور ہوس کو گم کر کے صرف ذات باری تعالیٰ کی توحید میں گم ہو جائے۔

توحید خاص کے بارے میں حضرت جنید بغدادی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ توحید خاص یہ ہے کہ بندہ ایک مردہ جسم کی طرح ہو اور اللہ تعالیٰ کے احکام اور اس کی تدبیروں کا تصرف اس میں جاری ہو۔ وحدۃ الوجودی صوفیہ نے توحید کے چار درجات بیان کئے ہیں:

۱۔ توحید ایمانی۔

۲۔ توحید علمی۔

۳۔ توحید حالی۔

۴۔ توحید الہی۔

توحید ایمانی

توحید ایمانی یہ ہے کہ بندہ الوہیت کے وصف کے تفرد کا اہد اور حق تعالیٰ کی معبودیت کے استحقاق کا اور توحید یعنی یکتائی و یگانگت کا آیت قرآنی اور اخبار نبوی کے مطابق دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرے اور یہ توحید اس تصدیق کا نتیجہ ہے جو مخبر کی تصدیق اور خیر کے صدق کے اعتقاد سے حاصل ہوتی ہے اور ظاہر علم سے متضاد ہوتی ہے۔ ظاہر علم سے علم کا وہ مرتبہ مراد ہے جو بغیر سلوک و تصوف اور ریاضت میں مشغولیت کے محض قرآن و سنت کے ظاہر سے حاصل ہو۔

توحید علمی

توحید علمی وہ ہے جو باطنی علم سے متضاد ہو اور باطنی علم کہتے ہیں، علم یقین کو۔ یہ علم کا دوسرا مرتبہ ہے جو صوفیہ کرام کے طریقے میں مشغولیت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ بندہ سلوک و تصوف کے طریق کی ابتدا میں یقین سے جانتا ہے کہ موجود حقیقی اور موثر مطلق سوائے اللہ تعالیٰ کے اور کوئی نہیں، اور تمام ذوات و صفات و افعال، اس کی ذات و صفات اور افعال کے سامنے ہیں، حقیقت اور ناچیز جانتا ہے۔ ہر ذات کو ذات مطلق کے نور سے منور اور روشن جانتا ہے اور ہر صفت کو نور مطلق کا عکس و پرتو خیال کرتا ہے۔ جہاں کہیں بھی علم کا کوئی ذرہ نظر آتا ہے یا قدرت، ارادہ، سمع و بصر کو پاتا ہے تو اس ذات الہی کے علم و قدرت، ارادہ، سمع و بصر کے آثار جانتا ہے۔

توحید کا یہ مرتبہ توحید کے خاص، اور اہل تصوف کے مراتب توحید کے اوائل میں سے ہے۔

توحید حالی

توحید کا وہ درجہ ہے کہ موجد کی ذات کے ساتھ حال توحید و صف لازم ہو جائے۔ وجود کی بیشتر اندھیریاں نور حید کے اشراق سے روشن، فانی اور محض ہو جائیں۔ یعنی جب حقیقت وحدت کی صبح نمودار ہوتی ہے تو اپنی روشنی سے تمام انوار کو پوشیدہ کر دیتی ہے اور اس مقام میں موجد کا وجود مشاہدہ جمال وجود واحد میں اس طرح مستغرق اور مانی ہو جاتا ہے کہ اس کے سامنے سوائے ذات و صفات واحد کے شہود کی نگاہ میں اور کچھ نظر نہیں آتا، یہاں تک کہ اس توحید کو بھی وہ واحد کی صفت دیکھتا ہے۔ اپنی صفت نہیں جانتا، اور اس کے دیکھنے کو اس کی صفت ہی دیکھتا ہے اور اس کی ہستی قطرے کی طرح بحر توحید میں غرق ہو جاتی ہے۔

توحید الہی

اس کے آگے توحید الہی کا درجہ ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ازل الازل میں بغیر کسی دوسرے کی اثبات توحید کئے ہوئے وحدانیت کے وصف کے ساتھ موصوف تھلا اور اب بھی اسی صفت ازل پر واحد ہے اور ابد الابد تک اس وصف کے ساتھ موصوف رہے گا۔ (۱۱۰)

صوفیہ کرام نے ان درجات و مراتب کو اور اسالیب میں بھی بیان کیا ہے تاہم سب کا خلاصہ یہ ہے کہ

توحید کا کوئی مرتبہ وہ توحید ہے جو قرآن و سنت کی تعلیمات کو درست تسلیم کرنے سے مانی جائے۔ اور توحید کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ صوفی کو برہ راست اللہ تعالیٰ کا دیدار حاصل ہو جائے اور وہ پچشم بین یہ دیکھ لے کہ خدا تعالیٰ واحد اور فرد ہے۔ کوئی اس کا شریک و سکیم نہیں اور کوئی اس کی امانت میں حصہ دار نہیں۔ اس کی ذات واحد ہے وہ نہ تقسیم ہو سکتی ہے۔ نہ مرتب ہے۔ نہ اس پر احوال دار ہوتے ہیں۔

توحید کا حصول

صوفیہ کرام کے نزدیک توحید کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **وَالْهَيْكَمُ اللّٰهُ وَاحِدٌ (۱۱۱)**۔ اس لئے اہل صوفیہ قرآن و حدیث کو معرفت توحید کا مصدر سمجھتے تھے۔ لیکن بسا اوقات ان پر دیگر ایسے احوال بھی طاری ہوتے تھے کہ وہ ہر چیز کو مصدر توحید سمجھنے لگتے تھے۔ ایک مرتبہ کسی نے شیخ جنید سے توحید کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے یہ اشعار پڑھے:

و غنی لی منی قلبی و غنیت بما غنی
و کنا حیثما کنا و کنا حیثما کنا

ترجمہ: میرے دل نے گا کر میری آرزوؤں کا ذکر کیا۔ میں نے بھی اسی طرح اپنا شروع کر دیا۔ جہاں وہ تھے میں بھی وہاں ہو لیا۔ اور جہاں ہم تھے وہ بھی وہاں ہو گئے۔ یہ سن کر سائل نے کہا کہ کیا قرآن و حدیث من چکی ہیں۔ (کہ ان اشعار سے استدلال کر رہے ہو)۔ شبلی نے اس کا جواب دیا نہیں۔ مگر موصد کی یہ حالت ہوتی ہے کہ معمولی سے خطاب سے اعلیٰ درجہ کی توحید حاصل کر لیتا ہے۔ (۱۱۲)

کچھ صوفیہ شواہد کائنات میں غور و فکر کو توحید کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ مثلاً ابونصر سراج نے یہ شعر لکھا ہے:

وَنی کل شیء لہ شاہد یدل علیٰ لہ واحد (۱۱۳)

ترجمہ: ہر چیز میں اس کا ایک گواہ موجود ہے جو بتاتا ہے کہ وہ ایک ہے۔ بعض صوفیہ شواہد اور دلائل دونوں کو حصول توحید کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ تاہم دلائل کی بہت زیادہ وضاحت نہیں ملتی۔ ہو سکتا ہے کہ وہ دلائل عقلی نوعیت کے ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بھی شواہد و آثار علی کے قبیل سے ہوں۔ تاہم صوفیہ توحید کے حصول میں دلائل و شواہد کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ تقلیدی توحید ان کی نظر میں تباہی اور مگرابی ہے۔ امام قشیری فرماتے ہیں: ”صوفیہ نے اپنے عقائد کے اصولوں کو واضح دلائل اور روشن شواہد کے ساتھ مستحکم کیا ہے۔ چنانچہ ابو محمد الحریری فرماتے ہیں: جس شخص کو شواہد توحید میں سے کسی شاہد کے بغیر علم توحید حاصل ہوا وہ پھسل کر ہلاکت کے گڑھے میں جا پڑے گا۔ امام قشیری کہتے ہیں کہ الحریری کا مقصد یہ ہے کہ جو شخص تقلید کی طرف مائل ہوا اگر وہ توحید کے دلائل پر غور نہیں کرتا تو رہ نجات سے پھسل کر ہلاکت کی قید میں جا پڑے گا۔ (۱۱۴)

امام قشیری نے آگے لکھا ہے، چنانچہ جس نے ان کے الفاظ پر غور کیا اور ان کے کلام کا تتبع کیا وہ ان کے کلام میں ایسی باتیں پائے گا جن پر غور کرنے سے اسے یقین ہو جائے گا کہ صوفیہ تحقیق و تفحص میں ایک قدم بھی پیچھے نہیں ہٹے اور نہ ہی تلاش حق میں اسوں نے کوتاہی کی۔ (۱۱۵)

شیخ حبیب نے فرمایا ہے معرفت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک معرفت ہے "اپنی پہچان کرانے" (معرفت تعریف) دوسری معرفت ہے پہچاننا (معرفت تعریف) پہلی معرفت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خود اپنی معرفت کر دے۔ اور دوسری معرفت یہ ہے کہ انفس و آفاق میں اس کی قدرت کے آثار دیکھ کر اس کی معرفت حاصل ہو۔ (۱۱۶)

اس طرح کی بات اور بھی بعض صوفیہ سے منقول ہے۔ محمد بن واسع (۱۷۰) فرماتے ہیں میں نے جس چیز کو بھی دیکھا اس میں اللہ تعالیٰ کا جلوہ پایا۔ ایک ور صوفی سے منقول ہے کہ میں نے کسی بھی چیز کو دیکھنے سے قبل اللہ تعالیٰ کو دیکھا۔ (یعنی یہ یقین ہوا کہ ان کا بنانے والا کوئی ہے)۔ ابن عطا کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا تعارف عام مخلوق کے سامنے اس طرح کر دیا ہے۔

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (انعام: ۱۷)

ترجمہ: یہ لوگ اونٹوں کی طرف نہیں دیکھتے کہ کیسے (عجیب) پیدا کئے گئے ہیں۔

اور اپنے خاص بندوں کو اپنا تعارف اس طرح کر دیا۔

أَفَلَا يَنْدَبُرُونَ الْقُرْآنَ (النساء: ۸۲)

ترجمہ: بھلا یہ قرآن میں غور کیوں نہیں کرتے۔

وَسُورَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ (اسراء: ۸۲)

ترجمہ: اور ہم قرآن (کے ذریعے) سے وہ چیز نازل کرتے ہیں جو مومنوں کے لئے شفا اور رحمت ہے۔

وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ (اعراف: ۱۸۰)

ترجمہ: خدا کے سب نام اچھے ہی اچھے ہیں۔

اور انبیاء سے اپنا تعارف اس طرح کر دیا۔

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحَنَا مِن تَحْتِ الْغُفَا (شوری: ۵۲)

ترجمہ: اور اسی طرح ہم نے اپنے حکم سے تمہاری طرف روح القدس کے ذریعے سے (قرآن) بھیجا ہے۔

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الْبَطْلَ (الفرقان: ۴۵)

ترجمہ: بھلا تم نے اپنے پروردگار (کی قدرت) کو نہیں دیکھا کہ وہ سائے کو کس طرح دراز کر کے

پھیلا دیتا ہے۔

معرفت الہی کے سلسلے میں صوفیہ کرام عقل کی نارسائی پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ اس کی بحث آگے

معرفت کے ذیل میں آ رہی ہے، لیکن اس پر اتفاق ہے۔

اوپر کی گفتگو سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ معرفت کا حصول یا تو شواہد کائنات سے ہو گا یا

روشن دماغ سے ہو گا یا قرآن و حدیث میں مذکور آیات و احادیث کی روشنی میں ہو گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی

طرف سے القا ہو گا۔

صوفیہ کرام کی غالب اکثریت اسی آخری کو سب سے زیادہ معتبر ذریعہ معرفت سمجھتی ہے۔ اکابر صوفیہ کہتے ہیں کہ اللہ کو وہی جان سکتا ہے جس کو وہ خود اپنی معرفت کروا دے۔ (۱۱۹) بعض اکابر صوفیہ سے یہ اشتعال منقول ہیں جن سے مرید وضاحت ہوتی ہے کہ دلیل و برہان اور استدلال کے پائے چوبیس کو کتنا بے تمکین مانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی عطا کو ہی واحد ذریعہ تصور کرتے ہیں

لم یبق جہی و بین الحق جہانی ولا دلیل ولا آیات برہانی
لا یعرف الحق الا من یعرفہ لا یعرف القدی المحدث الغائی
لا یستدل علی الہادی بصندہ رأیتہ حدیثی عن الزمان (۱۲۰)

اگرچہ صوفیہ کرام نے اس معرفت کو عطائی اور وہی کہا ہے لیکن ان کی نظر میں بھی یہ معرفت علی الاطلاق وہی نہیں ہے بلکہ کسی ہے اور اس کا کسب یہ ہے کہ بندہ دنیا اور علاقوں سے کلیۃً منزہ اور دور ہو کر اللہ تعالیٰ سے لو لگائے اور اس میں مستغرق ہو جائے۔ اس کا یہ استغراق یوریک جیتی اس کا کسب ہے۔ اس کے نتیجہ میں اللہ تعالیٰ اس کو اپنا جلوہ دکھا دیتا ہے اور اسے معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ مولانا جانی لکھتے ہیں ”بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ معرفت کے حصول کا کشف ہی ایک ذریعہ ہے۔ دلیل و برہان کی اس میں کوئی اہمیت نہیں ہے۔ چنانچہ جب صوفی اللہ تعالیٰ سے لو لگاتا ہے اور اس کو تمام دنیاوی تعلقات و علاقوں اور علمی استدلال سے یکسو کر کے عزم مصمم اور یکجہتی کے ساتھ مسلسل اس طریقہ پر عمل پیرا ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو ایسا نور عطا فرما دیتے ہیں جس میں تمام چیزیں اس کو ایسی ہی نظر آتی ہیں جیسی کہ وہ حقیقت میں ہیں۔ (۱۲۱)

لام غزالی نے بھی لکھا ہے ”اس کے بعد وہ کیفیت (بے یقینی کی) جاتی رہی، لیکن کسی دلیل و برہان کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے نور کی وجہ سے جو اللہ تعالیٰ نے قلوب میں القا کیا اور یہی نور بیشتر معارف کی کنجی ہے۔ (۱۲۲)

شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں کہ ان تمام کوششوں (قرب کو جلا بخشنے والی) کے نتیجہ میں قلب کے اندر یقین کا نور پیدا ہو جاتا ہے اور غیب کے اسرار اس پر منکشف ہونے لگتے ہیں۔ (۱۲۳)

اس طرح صوفیہ کا یہ گروہ جسے ان کی غالب اکثریت کہنا بے جا نہ گا اس کا قائل ہے کہ ریاضت و مجاہدہ کے ذریعہ، نفس کو علاقوں دنیا سے پاک کر کے بلکہ بسا اوقات نفس کو تعذیب دے کر دل کو یو الہی میں اتنا مستغرق کر دیا جاتا ہے کہ اسے سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے اور کچھ نظر نہیں آتا۔ اس مرحلے میں اس پر اور بھی کیفیات طاری ہوتی ہیں۔ مثلاً وہ یہ دیکھتا ہے کہ فعل کا فاعل درحقیقت اللہ ہے۔ اس احساس کے بعد وہ اپنی ذات کے وجود اور اپنے ارادہ کی نئی کرنے لگتا ہے۔ اور اسے سوائے ذات حق کے وجود کے ہر چیز کا وجود عدم نظر آتا ہے۔ لام غزالی نے اس کیفیت کے بارے میں لکھا ہے کہ۔

”وہ صرف ایک ہی وجود کا مشاہدہ کرتے، اسے صوفیہ فتاویٰ التوحید کہتے ہیں۔ چونکہ وہ صرف ایک کو دیکھتا ہے اس لئے وہ خود کو بھی نہیں دیکھ پاتا اور جب توحید میں غرق ہونے کی وجہ سے خود کو بھی نہیں دیکھتا تو اس

کی توحید میں فنا ہو جاتا ہے۔ (۱۲۳)

یہ وہ مقام ہے جہاں صوفیہ کرام مخصوص تجربات و مشاہدات سے گزرتے ہیں۔ ان تجربات و مشاہدات کو بیشتر صوفیہ نے بیان نہیں کیا ہے۔ اور پوری عمر طویل خاموشی میں گزر دی۔ کچھ نے ان کو سکرانہ جملوں کی شکلوں میں بیٹھایا جس سے کوئی مفہوم حاصل کرنا کارے وارد، لیکن بعض نے ان واردات و مشاہدات پر ہی اپنے افکار کی عمارت کھڑی کر دی۔ اس طرح یہی وہ نکتہ ہے جہاں سے صوفیہ میں گروہ اور مسلک پیدا ہوتے ہیں۔ اس عالم میں صوفی کی حالت ایسی شدید ہوتی ہے کہ اس سے کچھ بھی صادر ہو جانا بعید از فہم نہیں ہوتا۔ اہم غزالی نے ان کیفیات کے بارے میں لکھا ہے

عارفین کا اتفاق ہے کہ حقیقت کی اس بلندی پر پہنچ کر انہوں نے تہ حق تعالیٰ کا وجود دیکھا۔ لیکن ان میں سے کچھ کے لئے یہ حالت عسی عرفان کی ہے اور بعض کے ذوق و حال کی ان کے سامنے سے کثرت کلیتہً غائب ہو جاتی ہے اور وہ فردانیت محضہ میں ڈوب جاتے ہیں اور اس میں ان کی عقلیں گم ہو جاتی ہیں اور وہ مہبوت رہ جاتے ہیں۔ نہیں نہ اپنا خیال باقی رہتا ہے اور نہ خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کا خیال رہتا ہے۔ ان کے پاس صرف حق تعالیٰ باقی رہ جاتے ہیں۔ ان کی عقلیں خبط ہو جاتی ہیں۔ ان میں سے کوئی کہہ اٹھتا ہے انا الحق، کوئی کہہ دیتا ہے سبحانی ما اعظم شأنی، کوئی کہتا ہے ما فی الجبۃ الا اللہ۔ (۱۲۵)

صوفیہ کرام نے جمع و اتحاد کی اس کیفیت کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔ مثلاً

ایک صوفی فرماتے ہیں کہ میں خدا کی تلاش میں کعبہ کا طواف کر رہا تھا۔ وصال حق کے بعد معلوم ہوا کہ کعبہ میرا طواف کر رہا ہے۔ (۱۲۶)

شبلی کہتے ہیں کہ میں ہی کہتا ہوں اور میں ہی سنتا ہوں کیا دونوں جہانوں میں میرے علاوہ بھی کوئی اور ہے۔ (۱۲۷)

ایک موقع پر شبلی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے لیکن ٹھہر گئے۔ کچھ وقفہ کے بعد نماز پڑھ لی۔ اس کے بعد فرمایا کہ ”فسوس! اگر نماز پڑھتا ہوں تو تفریق کرتا ہوں اور اگر نماز ترک کرتا ہوں تو اہل اسلام کی نظر میں کافر قرار پاتا ہوں۔“ (۱۲۸) اس میں شبلی نے اپنی کیفیت جمع کا اظہار کیا ہے۔ چونکہ اس حالت میں بندہ اپنے کو خدا کے ساتھ متحد دیکھتا ہے۔

اسل بن عبداللہ تستری فرماتے ہیں کہ میرا مولا سوتا نہیں اور میں بھی سوتا نہیں۔ (۱۲۹)

حلاج کہتے ہیں ”میں ہی قوم نوح کو غرق کرنے والا ہوں اور عاد و ثمود کو ہلاک کرنے والا ہوں۔“ (۱۳۰) بایزید بسطامی (۱۳۱) اور بعض دیگر صوفیہ کے اس طرح کے کلمات جو پورے مذکور ہو چکے ہیں۔ ان سے دراصل اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مشاہدہ حق میں اس قدر مستغرق اور محو ہو گئے تھے کہ انہیں اپنی زبان پر قابو نہیں رہا اور جو کچھ زبان پر آیا اسے کہہ دیا۔ خود ان کو ہوش نہیں تھا کہ وہ کیا کہہ رہے ہیں۔ چنانچہ جب انہیں ہوش آیا اور وہ حالت صحو میں آئے تو ان کو اپنے ان جملوں پر ندامت ہوئی۔ انہوں نے بارگاہ رب العزت میں سچے دل سے توبہ کی اور ان کلمات سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ مثلاً شیخ بایزید بسطامی جنہوں نے ”سبحانی ما اعظم

ثانی "کہا تھا۔ انہوں نے ہوش میں آنے کے بعد اس سے رجوع کیا اور توبہ کی۔ (۱۳۲)۔

لیکن بعض صوفیہ ایسے ہیں جنہوں نے اس تجربہ و کیفیت کو حقیقی، دائمی اور مستقل سمجھا اور اس کی اساس پر ایک فلسفہ و نظریہ تشکیل دیا۔ ایسے صوفیہ میں ابن عربی کی شخصیت و ایسی ہے جس نے مشرق و مغرب پر بہت گہرے اور دور رس اثرات ڈالے۔ ان کے علاوہ امام غزالی، ابن سبعین و غیرہ شخصیات میں جن کا دائرہ اثر نسبتاً کم رہا تاہم ان کے فلسفوں کی اہمیت کو تسلیم کیا گیا۔ ذیل میں اس طرح ان کے تصورات کی مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

وحدة الوجود

وحدة الوجود کا مطلب ہے وجود کا ایک ہونا۔ اور اس کا صفاً ہی مفہوم ہے کہ سبک یہ عقائد رکھنے کے خارج میں صرف ایک ہی ذات وجود ہے۔ اس ذات کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں ہے، تمام اشیاء باوجود غیر موجود ہونے کے اس ایک وجود کے مظاہر اور اشکال یا تعینات ہیں۔ یہ دراصل ایک ذاتی کیفیت ہے جو مسلسل ریاضت و مراقبہ سے سالک پر وارد ہوتی ہے۔ اور یہ کیفیت بسا اوقات وقتی اور لمحاتی ہوتی ہے۔ ایک لمحہ کو صوفی اس کا احساس کرتا ہے اور پھر اس کی اصلی حالت عود کر آتی ہے اور اسے اپنے عہد ہونے اور اللہ تعالیٰ کے ارادے کا شعور ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات یہ حالت رعباً ہوتی ہے اور صوفی مہینوں اس میں مستغرق رہتا ہے۔ اس حالت میں صوفی پر سکر کا غلبہ رہتا ہے اور یہ کیفیت اتنی لذت انگیز اور فرحت بخش ہوتی ہے کہ صوفی اس سے ٹکنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا ذہن ہوتا ہے کہ ہمہ وقت اسی محویت اور استغراق کی سکرانہ حالت میں ڈوبا رہے۔ لیکن ہر وقت ایک ہی حالت کا جاری رہنا ممکن نہیں اس لئے وہ اس حالت کو اپنے اوپر مصنوعی طریق سے طاری کرنے کی کوشش کرتا ہے، اپنے ذہن کو سلاتا ہے اور مدہوشی طاری کرتا ہے، اس کیفیت کو پانے کے لئے خوش الحان آوازیں سنتا ہے، رقص و سرود کی محفل میں شریک ہوتا ہے اور بسا اوقات مخدرات تک کے استعمال سے باز نہیں رہتا۔

جن صوفیہ پر یہ احوال طاری ہوئے ان میں سے بیشتر پر یہ کیفیت صرف حالت سکر میں رہی، جیسے ہی وہ صاف ہوئے انہوں نے اس سے توبہ کی اور رجوع کیا۔ ممکن ہے کچھ صوفیہ عمر بھر صافی نہ ہوئے ہوں، لیکن اس احساس کو فلسفیانہ بنیاد غالباً سب سے پہلے ابن عربی نے فراہم کی۔

ابن عربی (۱۳۱۳) کی شخصیت ان نادر روزگار ہستیوں میں سے ہے جن کے اثرات مشرق و مغرب پر صدیوں قائم رہے۔ ان کی کتابوں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ نے صدیوں فکری رہنمائی کی اور صوفیہ کے گرد بے دور رس اثرات مرتب کئے ہیں۔ نظریہ وحدة الوجود کو بھی فلسفیانہ اصطلاحات و عقلی اسلوب میں انہوں نے ہی ثابت کیا ہے۔ بعد میں بہ فلسفہ عالم اسلام میں انہیں کی بدولت مقبول ہوا۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ کائنات کی تمام اشیاء اصلاً معدوم ہیں۔ اس کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ (۱۳۱۳) ایک جگہ کہا ہے سبحان من خلق الاشياء وهو عینہا۔ (۱۳۵) (پاک ہے وہ ذات جس نے اشیاء کو پیدا کیا اور وہ ان اشیاء کا عین ہے)۔ ابن عربی کی نظر میں ممکنات کا وجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ وجود میں کوئی تعدد نہیں ہے، جو تعدد نظر آتا ہے وہ دراصل ظاہر میں حواس اور عقل انسانی جو نارسا ہے اس کے نتیجہ میں پیدا

ہو ہے۔ اسی عقل نادر اور ظاہری حواس کی وجہ سے انسان اشیاء کی وحدت ذاتیہ کا ادراک نہیں کر پاتا۔ چنانچہ حقیقت واقعہ اپنے جوہر اور ذات میں ایک ہے اور صفات میں کثیر۔ اس کے نام دراصل اعتبارات و اضافات کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ اگر اس کو بحیثیت ذات کے دیکھا جائے تو وہ حق تعالیٰ ہے اور بحیثیت صفات کے مخلوق ہے۔

ابن عربی نے لکھا ہے کہ حدیث قدسی ہے ”میں چمپا ہوا خزندہ تھا مجھے کوئی نہیں جانتا تھا اس نے میں نے مخلوق کو پیدا کیا۔“ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ وہ اپنی شناخت کروانے کے لئے عام طور پر ہماری مخلوقات اور خاص طور پر انسان کو ظاہر کرتے یعنی اپنے آپ کو اپنی صفات کے آئینہ میں دیکھے۔ اس طرح اس ذات نے جو مطلق اور بے قید ہے اپنے آپ کو تنقید اور تعین کی صورت میں ظاہر کیا۔ (۱۳۶)

ابن عربی لکھتے ہیں کہ ایک توحید عوام کی ہے اور ایک توحید عارف کی ہے۔ عوام کی توحید میں یہ شعر اس طرح پڑھا جائے گا

وہی کل شئی لہ آیت بدل علی اللہ واحد

جبکہ عارف کی توحید میں اس طرح پڑھا جائے گا۔

وہی کل شئی لہ آیت بدل علی اللہ عینہ

ایک اور جگہ اس نظریہ کی وضاحت اس طرح کی ہے:

الرب حق والعبد حق یالیت شعری من المکلف
ان قلت عبد فذلک میت او قلت رب انی مکلف

ایک اور شعر ہے:

یا لیت شعری من یکون مکلفا وہائم الا اللہ لیس سواہ

ترجمہ۔ کاش مجھے معلوم ہوتا کہ مکلف کون ہے، حالانکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کا وجود نہیں ہے۔ چونکہ ان کی نظر میں ہر چیز خدا ہے اس لئے اگر عبادت کی جائے تو ہر چیز کی کی جائے، کسی ایک مخصوص علامت کو معبود بنانا کفر ہے۔ ابن عربی عیسائیوں کے کفر کے اس لئے قائل ہیں کہ وہ صرف حضرت عیسیٰ کو بن اللہ اور الہ کہتے ہیں۔ اور کائنات کی دوسری اشیاء کو اللہ نہیں کہتے۔ چنانچہ ابن عربی کے اس نظریہ کے مطابق عبادت کا درست طریقہ یہ ہے کہ انسان ہر چیز میں خدا کا جلوہ دیکھے۔ ابن عربی نے ان اشعار میں اپنے اس تصور کو زیادہ وضاحت سے لکھا ہے۔

لقد كنت قبل اليوم انكر صا جی لولم یکن دینی الی دینہ دینی
لقد صار قلبي قابله كل صورة فمری فمرلان و دیر لرہبان
دیت لاوٹان و کعبہ خاکف والوح توراۃ و مصحف قرآن

ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے اپنی کتاب Sufism and Sharah (۱۳۷) میں اس موضوع پر نسبتاً تفصیل سے کلام کیا ہے۔ وہ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن عربی کے فلسفہ کا پہلا بنیادی تصور یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں۔ یہ بات

کہ خارج میں صرف ایک ہی وجود ہے اس کا مطلب ابن عربی کے یہاں یہ ہے کہ (الف) خارج میں جو کچھ بھی ہے وہ ایک ہی وجود ہے۔ (ب) یہ وجود نہ مختلف اجزاء کا حامل ہے اور نہ ہی ایسا ہے کہ اس وجود کا ظہور ایک شے میں زیادہ ہو اور دوسری شے میں کم ہو جبکہ خارج میں صرف ایک وجود ہے جو ناقابل تجزی اور کلیہ متجانس اور ہر طرح کے درجات و مراتب کے امتیاز سے بلند ہے۔

تاہم جب یہ ذات اپنے آپ کو متعین کرتی ہے تو اس کے نتیجہ میں اس کے اندر امتیازات اور فروق پیدا ہوتے ہیں اور وحدت سے کثرت کا صدور ہوتا ہے، لیکن اس عمل کے دوران وہ نہ تو تقسیم ہوتی ہے اور نہ ہی کم اور زیادہ، وہی ذات بحیثیت کل مختلف مظاہر میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں ایک شکل میں وہاں دوسری شکل میں۔ مگر ظہور کے اس عمل میں نہ اس میں کوئی تقسیم ہوتی ہے اور نہ کی بیشی، جیسے پانی جو کبھی برف کی شکل میں ہوتا ہے، کبھی پانی اور کبھی بھاپ کی۔

ذات واحد کے تعینات کے عام طور پر پانچ مراحل بیان کئے جاتے ہیں۔ جو وجود ہر تعین سے بالاتر ہے اسے احد کہتے ہیں، یہ احدیت یا وحدت مطلقہ کا مرحلہ ہے، دوسرے مرحلے کو وحدت کہتے ہیں جبکہ ذات واحد کے اندرونی تعینات وجود میں آتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب ذات اپنے علم میں ان تعینات کو پیش کرتی ہے جو مستقبل میں کائنات کے اندر ظہور پذیر ہونے والے ہوتے ہیں۔ ان علمی تعینات کو اعیان ثابتہ کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت علم میں ابد سے موجود ہیں۔ تیسرا مرحلہ اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ ذات اعیان ثابتہ کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ اس مرحلہ کو واحدیت کہتے ہیں۔ چونکہ اس عمل میں اعیان ثابتہ حضرت علم سے باہر نہیں آتے اور ہمیشہ ثبوت کے عالم ہی میں رہتے ہیں جو ظاہر وجود کے مقابلے میں ایک طرح کے اضافی عدم کی حالت ہے۔ اس لئے ابن عربی انہیں معدوم کہتے ہیں۔ اگلے تین مراحل وجود کے مخصوص خارجی تعینات ہیں۔ پہلا روحانی تعین ہے۔ دوسرا مثالی اور تیسرا جسدی تعین ہے۔ یہ خارجی تعینات غنائی ہوتے ہیں، جبکہ حضرت علم میں اعیان ثابتہ غیر غنائی ہیں۔

مولانا اشرف علی تھانوی نے اعیان ثابتہ کو اس نقشہ کے ذریعہ سمجھایا ہے۔ (۱۳۸)

مرتبہ اول	مرتبہ ثانیہ	مرتبہ ثالثہ	مرتبہ رابعہ	مرتبہ خامہ	مرتبہ سادسہ	مرتبہ سابعہ
ذات	تنزل اول	تنزل ثانی	تنزل ثالث	تنزل رابع	تنزل خامس	تنزل سادس
احدیۃ	وحدۃ	واحدیۃ	روح	مثال	جسم	انسان
باطن	حقیقت محمدیہ	اعیان ثابتہ				
مراتب الہیہ			مراتب کونیہ		مراتب جامدہ	
حضرات خمسہ						
ظہور علی			ظہور عینی			
تنزلات ستہ						

یہ وہ اعیان ثابتہ ہیں جن کے ذریعہ ابن عربی نے اللہ تعالیٰ کا وجود اور کائنات کے وجود میں اتحاد ثابت

کیا ہے۔ ان اعیان ثانیہ میں پہلا مرتبہ اس وجود واحد کی ذات کا ہے اس کے بعد کے پانچ مراحل جو حضرات خمس بھی کہلاتے ان میں سے پہلے دو علم الہی میں اعیان ثانیہ کے ظہور سے متعلق ہیں اور اگلے تین اس ذات کے یعنی علم سے باہر خارجی ظہور میں اور چھٹا ظہور ثانی اور مفید ظہور ہے۔ اس ظہور میں وہ ذات واحد انسان کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔

وجود جو کہ مختلف شکلوں میں اپنا تعین کرتا ہے وہ خدا ہی کا وجود ہے۔ خدا کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں ہے۔ چونکہ وجود دو نہیں ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا اور کائنات دونوں کا وجود ایک ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

چونکہ خدا اور کائنات دونوں ایک ہی وجود ہیں اس لئے خدا اور کائنات کے درمیان علت و معلول اور خالق و مخلوق کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ متکلمین کا خیال ہے نہ ہی ان کے درمیان مصدر اور صادر کا تعلق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ خلق، عینیت اور مصدر کے یہ سارے تعلقات خدا اور کائنات کے درمیان مختلف نوعیتوں کی مشابہت کو مستلزم ہیں اور اس بنیادی تصور کے متقاضی ہیں کہ خارج میں صرف ایک ہی موجود ہے۔ اس لئے اس عربی نے خدا اور کائنات کے درمیان تعلق کو صحیح طور پر بیان کرنے کے لئے تجلی کے لفظ کا استعمال کیا ہے۔

خدا کی ذات ان ساری صفات سے متصف ہے جو وجود کے داخلی تعینات سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب وجود اپنے اندرون سے اشیاء کے اعیان کو اپنے علم میں لاتا ہے تو یہ علم الہی ہے اور وہ اعیان جو حضرت علم میں اشیاء کے علمی تعینات ہیں وہی علم الہی کا موضوع ہیں۔ اسی طرح سے ذات واحد جب خارجی تعینات کے ساتھ متعین ہوتی ہے تو اسے تخلیق یا خلق کہا جاتا ہے۔ اور اس عمل سے متصف ذات کو خالق کہا جاتا ہے۔ خارجی میں جو چیزیں موجود ہیں وہ اس ذات کی متناہی شکلیں ہیں۔ اور ایک وقت میں یہ شکلیں جتنی ہوتی ہیں کائنات انہی سے عبارت ہے۔ وہی وجود خالق بھی ہے اور مخلوق بھی، عالم بھی ہے اور معلوم بھی اور اسی طرح وہی ذات عالم اور خالق کی حیثیت سے خدا ہے اور معلوم اور مخلوق کی حیثیت سے کائنات، بالفاظ دیگر وہی وجود جو غیر منقسم اور یکساں ہے۔ اسے جب ہم ایک زاویہ سے دیکھتے ہیں تو وہ خدا نظر آتا ہے اور جب دوسرے زاویہ سے دیکھتے ہیں تو کائنات۔

اسماء باری تعالیٰ تین طرح کے ہیں۔ ایک قسم ان ناموں کی ہے جو منفی ہیں جیسے لامحدود، یا منفی معنی کے حامل ہیں۔ جیسے ازلی اور ابدی۔ کیونکہ ازلی اسے کہتے ہیں جس کی ابتداء ہو اور ابدی اسے کہتے ہیں جس کی انتہاء نہ ہو۔ دوسری قسم کے نام نسبتی ہیں جیسے اول، آخر، خالق، رب وغیرہ۔ تیسری قسم ان ناموں کی ہے جو خدا تعالیٰ کے اندر بعرض مفروضہ صفات سے ماخوذ ہیں جیسے عالم، قادر، بصیر وغیرہ۔

جہاں تک پہلی اور دوسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا تعالیٰ کی ذات کے لئے مخصوص ہیں اور اشیاء کائنات اس سے متضاد صفات کی حامل ہوتی ہیں۔ جیسے کہ خدا کی ذات لامتناہی ہے اور عالم متناہی، خدا تعالیٰ خالق اور رب ہے جبکہ کائنات مخلوق اور مربوب۔ جہاں تک تیسری قسم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ خدا کی صفات سے ماخوذ ضرور ہیں مگر اس کی ذات پر زائد نہیں ہیں۔ جیسا کہ علماء کرام کا عقیدہ ہے یہ اس کے احوال ہیں جو

اس پر اشیاء کے حوالے طاری ہوتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا عالم ہے تو اس کا مطلب ہوتا ہے کہ ذات الہی کا شیعہ سے ایک خاص طرح کا تعلق ہے جس سے اشیاء اس کے علم میں آتی ہیں۔ مگر چونکہ خدا کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں ہے اور اشیاء بھی اپنی متناہی شکلوں میں اس وجود کے ملاوہ آچھے اور نہیں ہیں۔ اس لئے خدا عالم ہے کا مطلب ہے کہ خدا اسی حالت میں ہے کہ اسے اپنے متناہی مظاہر کا شعور ہے، یعنی عالم اور معلوم دونوں ایک ہیں۔ یہی بات خدا قادر اور خدا مرید ہے کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ مرید عالم ہے یا مرید ہے تو اس کے کیا معنی ہوں گے۔ چونکہ ابد کا وجود خدا کا ایک مخصوص اور متناہی مظہر ہے، اس لئے اس کے معنی یہ ہوں گے کہ خدا عالم ہے یا مرید ہے لیکن اپنے لامتناہی وجود کی حیثیت سے نہیں بلکہ اپنے محدود اور متناہی مظہر کی حیثیت سے۔

ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود سے لازم آتا ہے کہ ہر محمول کا موضوع خدا سے خواہ ظاہر میں انسان ہو یا غیر انسان۔ خدا ہی عالم ہے اور وہی معلوم۔ وہی قادر ہے اور وہی مقدر، وہی مرید ہے اور وہی مراد۔ وہی محرک ہے اور وہی متحرک۔ اچھے اور برے تمام اعمال کا صدور اسی سے ہوتا ہے، ہر طرح کے عقیدے کو ماننے والا بھی وہی ہے اور وہی ہے جو اچھے اور برے تمام اعمال کو انجام دیتا ہے۔

ابن عربی کا یہ نظریہ ذر تفصیل سے اس لئے بیان کر دیا ہے کہ اس میں بڑے بڑے اساطین یہ محسوس ہوئے اور وہ اپنے ذاتی تجربات و مشاہدات سے اتنے مغلوب ہوئے کہ ظاہر شریعت کے برخلاف انہوں نے اس نظریہ کو حق اور دوست گردانا۔ مولانا جلی (۱۳۹)، شیخ احمد سرہندی (اپنے ابتدائی عہد سلوک میں) شاہ ولی اللہ (۱۳۰)، مولانا اشرف علی تھانوی تک اس نظریہ کے حق ہونے کے قائل ہیں۔ ہم ان حضرات کے نہ علم و ایمان پر انگشت نمائی کرتے ہیں نہ ان کی نیت پر اور نہ ہی ان کے ایمان و اسلام پر بے شبہ یہ اساطین علم و فضل اور ایمان و یقین کے اعلیٰ مراتب پر فائز تھے۔ انہوں نے اس نظریہ کو کیوں قبول کیا یہ ان کا معاملہ ہے۔ جہاں تک ان کی شخصیات کا مسئلہ ہے تو اس نظریہ کے بانی اور واضح اول ابن عربی کی ذات پر بھی انگشت نمائی درست نہیں ہے۔ خود ابن تیمیہ جیسی ہستی سے ابن عربی کے اس نظریہ پر زبردست تنقید کرنے کے باوجود ان کی شخصیت کی عظمتوں کا احترام ملحوظ رکھا ہے۔

الوحدة المطلقة

ابن عربی نے وحدۃ الوجود کا جو نظریہ تشکیل دیا تھا۔ متعدد صوفیہ نے اس کو قبول کر لیا اور اس کو حق مان کر اپنا سفر سلوک طے کیا۔ چونکہ وہ پہلے سے ہی وحدۃ الوجود کو تسلیم کر چکے تھے اس لئے ان کے مشاہدہ میں بھی وہی سب کچھ آیا جو ان کا اعتقاد بن گیا تھا۔ (۱۳۱) تاہم بعض صوفیہ پھر بھی اس کے مغائر اور بسا اوقات جردی طور پر مغائر احساس سے دوچار ہوئے۔ مغائر احساس کے حاملین بے شمار صوفیہ کرام ہیں۔ انہوں نے شریعت کی تعلیمات کو اصل سمجھا۔ جیسے خواجہ بہاء الدین نقشبند (۱۳۲)۔ انہوں نے ان تجلیات و کیفیات کو جن کا سالک کو مشاہدہ ہوتا ہے اور وہ انہیں اللہ تعالیٰ کا جلوہ سمجھ بیٹھتا ہے اس کے بارے میں کہا کہ یہ اللہ تعالیٰ کا جلوہ نہیں ہے بلکہ یہ تجلیات بھی مخلوق ہیں۔ (۱۳۳) اسی طرح خواجہ علاء الدین سمنانی (۱۳۴) نے عبدالرزاق کاشی (۱۳۵) کے

نام یک خط میں جمع وحدت کے تجربات کو غلط فہمی اور حقیقت کے بالکل خلاف قرار دیا ہے۔ (۳۶) اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں متعدد صوفیہ کرام کی پیش کی جاسکتی ہیں جنہوں نے ابن عربی کے بعد اس نظریہ کو کلی طور پر حقیقت کے خلاف سمجھا۔ شیخ احمد سرہندی نے نو اس کے مقابلے میں ایک مستقل نظریہ تشکیل دیا جس پر بعد کے ادوار میں متعدد اجلہ صوفیہ گامزن رہے۔ مرزا مظہر جانجاناں اس نظریہ کے قائل تھے۔

تاہم ایسے صوفیہ بھی متعدد ہیں جنہوں نے ابن عربی کے نظریہ سے جزوی طور پر اختلاف کیا ہے اور اس کی اصل روح کو درست سمجھا ہے، ان میں ایک نام ابن سبعین (۱۳۷) کا ہے۔

ابن سبعین کا نام عبدالحق بن ابراہیم بن محمود بن نصر بن محمد ہے اور قطب الدین قطب۔ ابن سبعین کی کنیت سے مشہور ہوئے۔ اس کنیت کی متعدد توجیہات تذکرہ نویسوں نے کی ہیں۔ اپنے وقت کے اجلہ افاضل اور اقران روزگار میں سے تھے۔ فلسفہ اور تصوف میں یگانہ روزگار تھے۔ انہوں نے دو درجن سے زیادہ کتابیں اور رسائل تصنیف کئے۔ ان کے نام سے تصوف کا ایک سلسلہ سبعینہ کے نام سے چلا جس کا دائرہ اثر اندلس میں تھا۔ ۶۶۳ میں وفات پائی۔

انہوں نے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا ایک نظریہ پیش کیا تھا جسے وحدت مطلقہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ابن سبعین نے اس مسئلہ کو نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے مطابق وجود کی تین قسمیں ہیں۔ ایک وجود مطلق ہے، تو وہ اللہ ہے، دوسرا وجود مقید وہ ہم آپ (موجودات) ہیں، تیسرا وجود مقدر، وہ وہ ہے جو مستقبل میں پیش آئے گا۔ (۱۳۸) لیکن ابن سبعین کے مطابق بھی یہ وہ تقسیم اضافی ہے اور معنوی ہے حقیقی نہیں۔ چنانچہ آگے لکھتے ہیں کہ وجود مقدر لاشی محض ہے، اسی طرح وجود مقید بھی لاشی ہے۔ ایک اور مقام پر لکھتے ہیں کہ میں نے کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اس کے بعد اللہ تعالیٰ کو دیکھا، لیکن پھر میں نے اپنی اس غفلت پر توبہ کی اور میں نے کہا کہ میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس کے ساتھ دیکھا۔ لیکن پھر مجھے احساس ہوا اور میں نے اپنی اس غلطی پر توبہ کی اور کہا میں نے کسی چیز کو نہیں دیکھا مگر اللہ تعالیٰ کو اس سے پہلے دیکھا۔ تاہم اب میں صرف ہو ہو کہتا ہوں اور خاموش ہو جاتا ہوں۔ سوائے حق محض کے کچھ نہیں۔ (۱۳۹)

ابن سبعین بھی ابن عربی کی طرح اس کے قائل تھے کہ موجود صرف ایک ذات ہے۔ لکھتے ہیں کہ ہر چیز اس قضیہ میں موجود ہے اور حق ہر چیز کے ساتھ ہے اور ازل سے لے کر ابد تک کی ہر چیز اس کے علم میں ہے اور اس کا علم اس کا عین ہے۔ (۱۵۰) یعنی ہر چیز دراصل اللہ تعالیٰ ہی ہے بلکہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کا علم اور وہ علم اس کا عین ہے۔

ابن عربی کے برخلاف ابن سبعین تنزیلات ستہ کے قائل نہیں ہیں بلکہ وجود اشیاء کو وہم قرار دیتے ہیں۔ جبکہ ابن عربی اشیاء کو وجود واحد کا مقید مظہر مانتے ہیں۔ ابن سبعین نے لکھا ہے۔ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا ہی وجود ہے اور وہم زائل ہونے والے مراتب ہیں۔ ”کل شی ہالک“ یہ مراتب وہم ہے الاوجہ یہ مراتب وجود ہے۔ (۱۵۱) ایک جگہ وہم اور ہمیہ (کل اور جز) کے درمیان فرق کو اعتباری بتاتے ہوئے لکھا ہے۔ ”الہمیہ کل ہے اور ہمیہ جز۔“

یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ الہیہ واجب الوجود ہے اور مایہ ممکن الوجود۔ الہیہ ربوبیت ہے اور مایہ عبودیت اور حقیقت میں نہ تو بغیر مایہ کے ہوتے ہے اور نہ بغیر الہیہ کے مایہ ہے۔ دونوں میں جزء اور کل اصل و فرع کا اتصال ہے اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ آگے زور دے کر کہتے ہیں کہ وجود یا تو واجب الوجود ہو گا تو وہ کل ہے یا ممکن الوجود ہو گا تو وہ جزء ہے۔ کل کا وجود بغیر جزء ایک نہیں ہو سکتا اور نہ جزء کا بغیر کل کے ہو سکتا ہے۔ گویا جزء اور کل متحد ہو گئے اور اصل یعنی وجود سے مربوط ہو گئے۔ اور فرع کی شکل میں جدا ہو گئے۔ عہم الناس اور جالوں نے اس عارضی چیز یعنی کثرت و تعدد کو درست سمجھا جبکہ خواص اور علماء نے اصل یعنی وحدۃ الوجود کا اور آگ کر لیا۔ (۱۵۲)

جس طرح ابن عربی نے تنزلات سے کے ذریعہ خداجی وجود کی تعبیر کر کے اس کو عین ذات قرار دیا۔ ابن سبعین نے فیضان کا نظریہ تشکیل دیا ہے۔ یعنی ہر چیز کا مصدر فیضان اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ لیکن اس طرح نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ بھی کسی اور چیز کا وجود ثابت ہو جائے بلکہ جو کچھ ممکنات ہیں وہ دراصل اللہ تعالیٰ کا مقصد اول ہیں۔ ابن سبعین نے اپنے اس نظریہ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ ایک مخفی خزانہ تھا جسے کوئی نہیں جانتا تھا۔ (حکمت کبراٰ مخفیا لم اعرف) تو اس نے روحانی ذوات پیدا کیں اور سب سے پہلے جو چیز پیدا کی اسے مبدع اول کہا گیا۔ (۱۵۳) اس مبدع اول کی دو جہت ہیں، ایک اللہ تعالیٰ کی جہت اور ایک ممکنات کی جہت۔ اس جہت کو ابن سبعین نے وجود کاذب سے تعبیر کیا ہے۔ آگے لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے حکم اور اپنی قدرت سے کلیات کو پیدا کیا اور اپنی قوت و حکمت سے جزئیات کی تدبیر کی، مبدع اول نے اس کی بارگاہ میں حاضری کی اور اس کے حکم سے آگے بڑھا۔ پھر اس (اللہ تعالیٰ) نے اس کو واپسی کا حکم دیا تو وہ لوٹ گیا۔ اس کا آگے بڑھنا وجود واجب تھا اور اس کا واپس رجعت تہتری کرنا وجود کاذب۔ وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے اور قدیم ہے اور مجاز کے اعتبار سے ممکنات کے ساتھ ہے اور معدوم ہے۔ (۱۵۴)

لیکن ابن سبعین نے آگے وضاحت کر دی ہے کہ حقیقت میں نہ ابدی ہے، نہ فیض، نہ ہوتے نہ حقیقت، نہ ذات فعالہ اور نہ قوۃ علامہ۔ بس قصد اول ہے جو اس ذات ازل پر محمول ہے جس کا نہ اول ہے، نہ آخر۔ جس نے تمام موجودات کو اپنے نور سے روشن کیا ہے وہی ان کا عالم ہے، وہی ان کا علم ہے اور وہی ان کا معلوم ہے، اس کی صفات اس کی ذات پر زائد علی الذات نہیں ہیں۔ (۱۵۵)

اس طرح ابن سبعین نے مخلوقات کو عین ذات حق قرار دیا ہے بلکہ وہ مخلوقات کا سرے سے قائل ہی نہیں اور نہ ہی عدم کا قائل ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازل ابدی اور عدم سے پاک ہے اس لئے اس کا علم یا اس کا فیضان جو دراصل وہ خود ہی ہے وہ بھی ازل اور عدم سے منزہ ہوا۔

وجود واحد

ابن عربی کے وحدۃ الوجود سے ملتا جلتا نظریہ لام غزالی نے تشکیل دیا تھا۔ ان کا نظریہ کلیۃً ذاتی اور عرفانی نوعیت کا تھا۔ ان پر جو کیفیات و داروات طاری ہوئیں۔ انہوں نے ان کا اظہار کر دیا۔ ابن عربی اور لام غزالی کے درمیان ایک فرق بہت نمایاں یہ ہے کہ ابن عربی نے اپنے نظریہ کو فلسفہ اور منطق سے مبرا بنایا جبکہ

امام غزالی نے اس طرح کی کوئی کوشش نہیں کی۔ بلکہ جب ان کو حقیقت کا ادراک ہو گیا تو انہوں نے اپنے اس نظریہ سے رجوع بلکہ تصوف سے ہی رجوع کر لیا اور تصوف کی مہیوم ذکر کو چھوڑ کر عہم حدیث کی خدمت کو حزنہاں بنا لیا۔ (۱۵۶) لیکن عمر نے وفا نہیں کی، نیز مشیت نے ان کی قسمت میں احیاء العلوم اور تہانہ کے حوالے سے شہرت لکھی تھی، ورنہ اگر ان کو مہبت عمر کچھ اور ملی ہوتی تو شاید وہ احیاء العلوم پر نظر ثانی کرتے یا کم از کم حدیث میں ان کا کام منصف شہود پر آ جاتا۔

امام غزالی نے توحید کے چار مراتب بیان کئے ہیں۔

۱۔ لا الہ الا اللہ کا اعتقاد رکھنا۔

۲۔ قلب کا ان الفاظ کے معانی کی تصدیق کرنا۔ یہ عوام کا ایمان ہے۔

۳۔ کشف کے ذریعہ نور توحید کا مشاہدہ کرنا۔ یہ مقربین کا ایمان ہے۔

۴۔ صرف وجود واحد کا مشاہدہ کرنا، حتیٰ کہ اپنے وجود کی بھی نفی کر دینا۔ یہ صدیقین کا مرتبہ ہے۔

اس چوتھے مرتبہ کو جسے امام غزالی رملہ سلوک کی آخری منزل قرار دیتے ہیں اس کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سالک کے مشاہدہ میں وجود واحد کے سوا کچھ بھی نہ رہے۔ وہ کثرت کو بھی یوں نہ دیکھے کہ یہ کثرت ہے، بلکہ یوں دیکھے کہ واحد ہے۔ (۱۵۷) متعدد مقامات پر توحید وجودی کے ساتھ صفاتی اور فعلی توحید کا بھی اثبات کیا ہے۔ لکھا ہے کہ وجود میں سوائے اللہ تعالیٰ کے اور اس کی صفات کے اور اس کے افعال کے کوئی چیز موجود نہیں۔ (۱۵۸)

یک مقام پر توحید خالص کو سعادت نفس اور اس کا کمال قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ ”تم جاں کو مگر سعادت نفس اور اس کا کمال اس کے ساتھ اس طرح متھ ہو جانے میں ہے گویا یہ وہی ہے۔“ (۱۵۹) امام غزالی نے شاہد و مشہود عاشق و معشوق اور شاکر و مشکور کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ (۱۶۰)

ایک جگہ عوام اور خواص کی توحید کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”لا الہ الا هو“ عوام کی توحید ہے اور ولا هو الا هو خواص کی توحید ہے۔ چنانچہ اولیاء اللہ کی توحید یہ ہے کہ وہ کوئین میں سوائے ذات حق کے کسی اور چیز کا مشاہدہ نہ کریں۔ (۱۶۱) چنانچہ ارباب بصائر نے ہر چیز کے ساتھ خدا کا مشاہدہ کیا۔ بلکہ بعض نے اس سے بھی بڑھ کر ایک بات کہی کہ انہوں نے ہر چیز سے پہلے اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا اور کچھ نے اشیاء کو دیکھا اور ان میں اللہ تعالیٰ کا مشاہدہ کیا۔ چنانچہ وہ ہر چیز کے ساتھ ہے اس سے جدا نہیں ہے اور اسی کی وجہ سے ہر چیز ظاہر ہوتی ہے۔ (۱۶۲)

ایک جگہ لکھا ہے کہ لا الہ الا اللہ هو عوام کی توحید ہے اور لا هو الا هو خواص کی توحید ہے۔ (۱۶۳) امام غزالی نے توحید کی چار تقسیم کی ہیں جن کا تذکرہ اوپر ہو چکا ہے، ان میں سے چوتھی قسم کو توحید کا اعلیٰ ترین درجہ قرار دیتے ہیں اور اس کا حصول ہی انسان کا منجھائے مقصود ہے۔ اس کی تشریح میں لکھتے ہیں کہ وجود میں صرف ایک کا مشاہدہ باقی رہے۔ اس مرتبہ کو صدیقین، صوفیہ فناء توحیدی لکھتے ہیں۔ اس میں یہ ہے کہ ہر چیز کو اپنے کثیر نہ دیکھے بلکہ واحد دیکھے اور توحید کی یہی غایت قصویٰ ہے۔ (۱۶۴)

امام غزالی تنزیلات سے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی فیض موجودات سے قائل ہیں جس کا اثبات ابن سبعین نے کیا ہے۔ بلکہ وہ تفسیر الوجود (وجود کی تفسیر) سے قائل ہیں ان سے مطابق کائنات میں اللہ تعالیٰ کے سوا جو کچھ بھی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تقسیم اور اس کی صفت ہے۔ اور وہ اس سے محبت کرتا ہے تو عین اپنے آپ سے محبت کرتا ہے اور اگر محبت نہیں کرتا تو اپنے آپ سے نہیں کرتا۔ (۱۶۵)

ایک جگہ امام غزالی نے ممکنات کے وجود کو سہیہ کہا ہے۔ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کچھ بھی موجود نہیں ہے، بلکہ تمام موجودات اس کے نور قدرت کے سایہ میں ال کی حقیقت تان کی ہے ساتھ کی نہیں۔ (۱۶۶)

تاہم یہ محض ایک پیرایہ اظہار ہے ورنہ صاف یہ صرف ایک ہی وجود کے قائل ہیں۔ اسی طرح وجود فعل کے بھی قائل ہیں یعنی فاعل ایک ہی ہے۔ تو جب فاعل ایک ہی ہو گا تو محالہ اچھے برے تمام افعال کا فاعل وہی ہو گا اور چونکہ امام غزالی توحید صفاتی کے بھی قائل ہیں اس لئے ہر فعل چاہے اچھا ہو یا برا وہ خود اللہ ہو گا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر اچھے برے عمل کا فاعل بھی وہی ہے اور اچھا اور برا عمل بھی وہی ہے، جب سب کچھ وہی تو جنت و جہنم کا مدار اعمال نہیں رہے۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں کہ جنت کے سکین یعنی متقی ہیں اور جہنم کے مستوجب بھی متقین ہیں۔ ان کے اعمال سے نہ ان کو جنت مل سکتی ہے اور جہنم سے چھٹکارا نصیب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ نیک اور متقی بندے زبردستی جنت میں پہنچائے جائیں گے اور مجرم زبردستی جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔ (۱۶۷) اگر کوئی مجرم ہے تو اس میں اس کے عمل و ارادہ کو دخل نہیں ہے بلکہ وہ پیدا ہی اس لئے کیا گیا ہے اور اگر کوئی متقی ہے تو اس میں بھی اس کا اپنا کچھ نہیں ہے، اسے خواستہ نخواستہ متقی ہی رہنا ہے۔ (۱۶۸)

امام غزالی نے اس طرح کے افکار و خیالات کا متعدد جگہ اظہار کیا ہے لیکن یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ وہ زبردستی فلسفی اور متکلم بھی تھے۔ حد سے بڑھی عقلیت پرستی سے ہٹ کر جب ان کا ذہن تصوف کی طرف مائل ہوا تو ان پر شدید رد عمل ہوا غالباً یہ اس رد عمل کا اظہار ہے، اس کے علاوہ انہوں نے خود بھی اعتراف کیا ہے کہ رملہ سلوک میں جو کیفیات و واردات سالک پر طاری ہوتی ہیں ان کا بیان ممکن نہیں اور اگر ان کو بیان کرنے کی کوشش کی جائے گی تو لامحالہ غلط ہو گی۔ (۱۶۹) چنانچہ ان کو اس علم کی اس پیچیدگی کا شدید احساس تھا اور انہوں نے بعض جگہ اس رمزیت کے مشکل ہونے کا حساس بھی کیا ہے۔ ایک جگہ توحید کا بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ یہ وہ مقام ہے جہاں عقل اس رمز کو سمجھے سے قاصر ہو جاتی ہے۔ (۱۷۰)

اس لئے اگرچہ غزالی نے توحید وجود کو اپنے نقطہ نظر سے ثابت بھی کیا ہے اور توحید فعلی کا بھی اثبات کیا ہے اور متعدد ایسے صوفیہ جو واضح طور پر جلاہ مستقیم سے منحرف تھے ان کی تعریف و توصیف کی ہے مثلاً حدیج کو توحید کے مرتبہ رابع پر فائز بتایا ہے اور اس کے حلولی اشعار کو بھی تحسیناً نقل کیا۔ (۱۷۱) نیز توحید کے سلسلہ میں انہوں نے شریعت کے متعدد اصولوں سے انحراف بھی کیا تھا مثلاً لا الہ الا اللہ کو توحید کا ابتدائی مرتبہ بتایا تھا۔ اسی طرح زندگی میں ہی حق کا مشاہدہ کرنے کو انہوں نے سعادت عظمیٰ قرار دیا ہے۔ وغیرہ۔ لیکن یہ سب خیالات انہوں نے مخصوص کیفیات کے زیر ظاہر کئے تھے اور وہ کیفیت ان کے اوپر سے ختم ہو گئی تھی۔ آخر عمر میں وہ مکمل صافی ہو گئی تھے اور انہوں نے اپنی زندگی درس حدیث اور حفظ حدیث کے لئے وقف کر دی تھی۔

حلاج کا نظریہ حلول

ابوالغیث حسین بن منصور حلاج دنیائے تصوف کی وہ متنازعہ شخصیت ہیں جن کے بارے میں ہر دور کے علماء نے مختلف رائےیں دیں۔ عین اس دن جس دن اس کو پھانسی دی گئی ایک طرف اس کے حامی بازاروں میں آگ لگاتے پھر رہے تھے تو دوسری طرف اس کے قتل کے حامی سڑکوں پر یہ نعرہ لگاتے ہوئے نکل آئے کہ جو کچھ ہوا ہے اسلام کی خاطر ہوا ہے۔ حلاج کا خون ہماری گردن پر ہے۔ حلاج کے دس شاگرد ایسے تھے جنہوں نے حلاج کا مذہب ترک کرنے سے انکار کر دیا تھا وہ بھی اسی دن قتل کئے گئے۔

بالکل دو ٹوک انداز میں یہ کہہ دینا کہ حلاج کا نظریہ کیا تھا، آسان نہیں ہے چونکہ حلاج کی شخصیت پیہودار ہے۔ وہ اپنی تصنیفات میں کچھ ہے، تذکروں میں کچھ اور ہے اور اپنی ذاتی زندگی میں کچھ اور۔ جہاں تک حلاج کی تصنیفات کا تعلق ہے تو اگرچہ ان کی تعداد ۳۶ بتائی جاتی ہے تاہم صرف دو دستیاب ہیں۔ ایک کتاب لطوا سین، دوسری کتاب دیوان الحلاج ہے ان دونوں کو مسنین نے ایڈٹ کیا ہے۔ ایک کتاب اخبار الحلاج بھی اس کے خیالات کے لئے معتبر ترین ذریعہ ہے۔

کتاب الطوا سین میں عربی کی مقفح مجمع عبارتیں اور اسی طرح کا کلام ہے جس طرح کا عرب جاہلیت کے کاہن کیا کرتے تھے۔ اس پوری کتاب میں صرف چند مقامات ہی قابل اعتراض ہیں۔ کتاب الازل والالتباس میں شیطان کے قنبرہ انکار سجدہ کو جس انداز میں پیش کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حلاج نظریہ وحدۃ الوجود میں یقین رکھتا تھا۔ بعض مقامات پر وحدۃ الوجود پر تنقید بھی کی ہے۔ مثلاً طاسین الفہم میں اس پر تنقید ہے اور اللہ تعالیٰ کی مطلق ورایت کا اثبات ہے۔ اس کے علاوہ طاسین الدائرہ اور طاسین انقطہ میں اللہ تعالیٰ ایک ایسا نقطہ بتایا ہے جو ازلی ابدی اور لایزید ولا ینقص ہے۔ ان مقامات کے علاوہ اس میں قابل گرفت بات بظاہر نہیں ہے۔ لیکن کتاب مرموز ہے جس کی وجہ سے اس کے حقیقی منہوم تک رسائی کا حتمی دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔

لیکن حلاج کا معاملہ اس کی تصنیفات سے واضح نہیں ہو سکتا۔ معاصر اور مستند شہادتیں یہ ثابت کرتی ہیں کہ حلاج وہ نہیں تھا جو کتاب الطوا سین میں نظر آتا ہے۔ خطیب بغدادی (۱۷۲) اور ابن ندیم (۱۷۳) نے متعدد شہادتیں پیش کی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے عقائد درست نہیں تھے۔ وہ شعبدہ بازی، جادوگری اور علم جفر کی طرف مائل تھا۔ اس نے ہندوستان کے شعبدہ باز جوگیوں کے بارے میں سنا تو اس نے ہندوستان کا سفر کیا اور یہاں سے شعبدہ بازی و جادوگری سیکھی۔ یہاں ایک عورت سے اسی پر چڑھ کر غائب ہو جانے کا فن سیکھا۔

وہ لوگوں کو طرح طرح کے کمالات دکھاتا تھا۔ مثلاً کسی کو جادو سے پھل بنا کر دے دیتا، ایک شخص کو برف سے خربوزہ بنا کر دیا۔ کسی کو دینار بنا کر دے دیا، کہیں دیناروں کی بارش کر دی، کہیں خوشبوئیں چھڑکا دیں، وغیرہ۔۔۔

حلاج حافظ قرآن تھا۔ لیکن اس کا علمی پایہ کچھ نہیں تھا۔ مورخ البصری (۱۷۳) نے جو حلاج سے کئی دفعہ ملا تھا اس نے اس کو علم و فہم سے کورا، جاہل، شریر، فتنہ پرور وغیرہ لکھا ہے۔ ابن ندیم نے بھی حلاج کو جاہل اور بے علم شخص لکھا ہے جس کو گیمیا سے تو کچھ واقفیت تھی، باقی علوم میں سے بالکل بے گانہ تھا۔

اور جب میں نے تجھ کو دکھایا تو ہم نے اس نے دیکھا۔ تیری روح میری روح میں ایسے گھس مل گئی ہے جیسے کہ شراب صاف ستھرے پانی میں۔ جب کوئی چیز تجھ کو لاحق ہوتی ہے تو مجھے ہوتی ہے۔ تو ہر حال میں میں ہوں۔

ایک مرتبہ لکھا

انا سر الحق ، الحق انا بل انت حق ففرق بیننا
انا عین اللہ فی الاشیاء قبل ظاہر فی الکلون الا عیننا

ترجمہ۔ میں حق کا راز ہوں، میرے سوا کوئی حق نہیں ہے، بلکہ تو حق ہے تو ہم دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

میں تمام اشیاء میں اللہ کا عین ہوں۔ اور اس کا کائنات میں سوائے ہمارے عین کے کچھ بھی ظاہر نہیں ہے۔

ایک اور موقع پر اپنے جلوی نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے:

رائت ربی بعین القلب فقال من انت قلت انت

ترجمہ۔ میں نے اپنے رب کو دل کی آنکھوں سے دیکھا، اس نے پوچھا تو کون ہے، میں نے کہا تُو۔ ایک مرتبہ یہ اشعار کہے:

دخت بنا سوتی لدیک علی الخلق "ولورک" لاہوت خرجت من الصدق
ایک جگہ جلوی تصورات کو اس طرح بیان کیا ہے

انت بین الشغاب والقبب تحیری مثل جرم الدموع من ابھان
وتحل الضمیر جوف فووی کھول الروح فی الابدان

ترجمہ۔ تو میرے دل اور شفاف کے درمیان چلتا ہے جیسے پلکوں سے آنسو رواں ہوتے ہیں۔ اور ضمیر میرے منہ کے درمیان حلول کر گئی ہے جیسے روح بدن میں حلول کر جاتی ہے۔

حلاج نے اپنے شاگردوں کو بھی اپنے خدا ہونے کی بات کہی تھی۔ وہ اپنے شاگردوں میں کسی کو مجھ کہتا تھا، کسی کو موسیٰ اور کسی کو کوئی اور نبی، وہ کہتا تھا کہ میں نے ان نبیوں کی رو میں تمہارے اندر داخل کر دی ہیں۔ ابن مسکویہ نے لکھا ہے کہ حلاج نے اپنے پیغمبر بلاد و امصار میں روانہ کئے تھے۔ وہ یہ بھی کہتا تھا کہ میں وہ ہوں جس نے عاد و ثمود کو ہلاک کیا۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو خط لکھا۔ "من الرحمن الرحیم الی فلاں، وغیرہ۔۔۔ بے شمار شواہد ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے وہ حلول کا قائل تھا اور اپنے آپ کو خدا کہتا تھا۔

حلاج نے یہ نظریہ کہاں سے اخذ کیا یہ تو ایک تحقیق کا موضوع ہے۔ لیکن کتاب الطواسین سے اندازہ ہوتا ہے کہ ممکن ہے اس نے یہ نظریہ ہندوستان سے اخذ کیا ہو، کتاب الطواسین میں طوسین دائرہ میں دائرہ کا بیان کیا ہے، اس کے بعد طاسین نقطہ میں لکھا ہے۔

واق من ذلک ذکر المنطق و ہوا اصل

لا یزید ولا ینقص ول یبید (۱۷۹)

یہ خالص ہندو فلسفہ کا اثر ہے۔ ہندو فلسفہ میں شونیہ (صفر) کو حقیقت عظمیٰ سمجھا ہے۔ شونیہ ہی ازل کی ابدی ہے۔ وہ نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ یہ سول کا نظریہ ہندوستانی فلسفہ کے زیر اثر ہی اس لئے تخلیق کیا ہو۔ (۱۸۰)

انسان کامل

انسان کامل کا نظریہ صوفیہ کے تصور اللہ کا ایک حصہ ہے۔ یہ نظریہ کلیہً ماخوذ ہے۔ مسلم صوفیہ نے اس نظریہ کو غالباً ایران کے مزدکی مذہب کے انسان اول یعنی کیومرث کے تصور سے مستفاد کیا ہے۔ (۱۸۱) یا ممکن ہے ہندوستان فلسفہ کے مہر پرش وراث پرش یا مہادیو کے تصور سے ماخوذ ہے اور یہ بھی امکان ہے کہ یہودی روایت کے آدم قدموں یا انسان قدیم سے ماخوذ ہے۔ (۱۸۲) تاہم یہ اصل اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اس لئے لامحالہ اس کی اصل اسلام کے خارج میں ہی تلاش کرنی ہو گی۔

البتہ انسان کامل کا تصور بہت محدود طبقہ صوفیہ میں مقبول ہو سکا۔ اس طبقہ میں بھی اس کی مختلف تعبیریں ہیں۔ مثلاً ایک تعبیر ابن عربی نے کی ہے۔ ایک تعبیر صدر الدین قنوی (۱۸۳) نے کی۔ ایک تعبیر مہد الکرم جیلی نے کی ہے۔ یہ تعبیرات باہم متفاوت بھی ہیں۔

انسان کامل کا ایک تصور یہ ہے کہ انسان کا وجود فی نفسہ اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات یعنی ذات واجب الوجود برہ راست انسان کی شکل میں ظاہر نہیں ہو سکتی اس لئے واجب الوجود کے مراتب ہیں۔ اس کا علی ترین مرتبہ واجب الوجود ہے اور چالیسواں مرتبہ انسان کامل ہے۔ یعنی وجود کے چالیسویں مرتبہ میں اس کی شکل انسان کی صورت میں ظاہر ہوئی اور اس ظہور کے ساتھ ہی عالم کی تکمیل ہو گئی۔ حق ظاہر ہو گیا، پاک ہے وہ ذات جس نے اسماء و صفات کے ساتھ اپنا ظہور مکمل کیا۔ چنانچہ انسان موجودات ظاہریہ میں اعلیٰ ترین درجہ ہے اور وہی ہر اعتبار سے حقیقت اور مخلوق کی تمام حقائق کا جامع ہے۔ انسان ہی حق ہے وہی ذات ہے۔ وہی صفات ہے، وہی عرش ہے، وہی کرسی ہے، وہی لوح ہے، وہی قلم ہے، وہی فرشتہ ہے، وہی جن ہے، وہی آسمان اور وہی ستارے، وہی تمام زمینیں ہیں اور ان میں جو کچھ ہے وہی ہے، وہی دنیاوی عالم ہے وہی اخروی عالم ہے، وہی حق ہے، وہی خالق ہے وہی قدیم ہے، وہی حادث ہے۔ (۱۸۴)

اس نظریہ کے مطابق اپنے وجود کی معرفت ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے چونکہ اس کا وجود ہی واجب الوجود ہے اور وہی حقیقت عظمیٰ ہے۔ (۱۸۵)

انسان کامل کی ایک تشریح ابن عربی نے کی ہے۔ اس کے مطابق ذات واجب الوجود جب مرتبہ ذات سے تنزل اول کی طرف نکل ہوتی ہے تو انسان کامل کا ظہور ہے۔ یعنی وجود کا دوسرا مرتبہ جسے تنزل اول کہتے ہیں وہی انسان کامل کا ظہور ہے اور انسان کامل حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس لئے تنزل اول کو حقیقت محمدیہ بھی کہتے ہیں۔ (۱۸۶) اس نظریہ کے مطابق انسان کامل ذات واحد کا ایک محدود مظہر ہے لیکن یہ

مظہر تمام مظاہر میں اعلیٰ و ارفع اور تمام کمالات ظاہری و باطنی سے علیٰ وجہ الکل متصف ہے۔ اس کی تفصیل اسی مضمون میں وحدۃ الوجود کے ذیل میں گذر چکی ہے۔

مرد تمام (انسان کامل) کی ایک تشریح نجم الدین محمود شبستری (۱۸۷) نے کی ہے۔ انہوں نے اپنی کتاب نکشیں راز میں ایک طویل نظم لکھی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے۔

”جب بتدوہ وہ موجود ہوا تا کہ وہ انسان کامل بنے تو جمادی قالب میں ظاہر ہوا پھر اسے روح اضافی عطا ہوئی۔ پھر اس نے جنبش کی، اس کے بعد اس کو اللہ تعالیٰ نے صاحب ارادہ بنا دیا۔ اس کو ابتدا میں ہی عالم کا اور اک ہوا اور اس میں پھر دنیا کے وساوس بالفعل پیدا ہوئے۔ اس کے اندر بری صفات پیدا ہوئیں حتیٰ کہ وہ دیو اور جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ اس کے اندر غصہ، شہوت، بخل، حرص اور نخوت جیسے رذائل پیدا ہوئے۔ یہ اس کی پستی کا انتہائی مقام تھا جو مقام وحدت یعنی وحدۃ الہیہ کے بالکل برعکس تھا۔ اب اگر وہ اس مقام پر رہ گیا تو گمراہی میں جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔ لیکن اگر نور حق سے راہ یاب ہوا تو پھر وہ لوماد آدم کے منتخب افراد میں سے ہو گا۔ ایچھے اعمال کے ذریعہ وہ اور نیس ہی جیسا ہو سکتا ہے۔ برے اعمال سے بچ کر وہ نوح جیسا ہی ہو سکتا ہے۔ وہ اس مقام پر بھی پہنچ سکتا ہے کہ جہاں نہ کسی فرشتے کا گذر ممکن ہے اور نہ نبی مرسل کا۔ (۱۸۸)

شیخ محمود شبستری نے اس نظم میں یہ بتایا ہے کہ انسان وجود اول کا ہی اظہار تھا لیکن اس کو عارض ہونے والے رذائل نے اسے مقام عظمت سے گرا دیا۔ لیکن وہ توبہ اور اخلاص کے ذریعہ اسی مقام پر پہنچ سکتا ہے۔ حتیٰ کہ نبی مرسل بھی بن سکتا ہے اور ان کے مقام سے بھی آگے جاسکتا ہے۔

شیخ کے مطابق اصل کی طرف لوٹنا ہی دراصل انسان کامل ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک شعر میں اس سے قبل انہوں نے لکھا ہے۔

بعکس سیر اول در منازل

رود تا گردواو انسان کامل (۱۸۹)

یعنی سالک کا سلوک یہ ہے کہ سیر اول (وجود سے انسان کے نزل تک) کے برعکس انسان کامل بننے کے لئے دوبارہ سفر کرنا ہوتا ہے۔

ابن قسب البان (۱۹۰) نے لکھا ہے کہ انسان کامل قطب شان الہی ہے۔ اور غوث آن زمینی ہے۔ وہ وہ ہے جو سب سے پہلے اس کے سامنے جھکا، پھر اس کے (انسان کامل کے) سامنے زمین جھکی پھر فرشتوں نے سجدہ کیا اور یہ انسان کامل نامہ رحمان ہے۔ (۱۹۱)

ایک اور مقام پر لکھا ہے انسان کامل ہر جہت کا وجہ کل ہے۔ وہی اس کا مالک ہے، وہی وجوب اور امکان کے احکام کا جامع ہے، وہ مجمع الخیرین ہے، وہی ظاہر و باطن ہے، بلکہ ظہور و بطون ہے۔ مجھ سے کہا گیا وہ معنوی اعتبار سے اسم اول کا راز ہے اور صورت کے اعتبار سے اسم آخر کا راز ہے۔ اور وہی وحدت اور کثرت کے مظہر کی حیثیت سے خلافت کا وارث ہے۔ (۱۹۲)

انسان کامل کی ایک تشریح عبدالکریم جیس نے کی ہے چونکہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کامل قرار دیا ہے اس لئے بعد کے تذکرہ نگاروں نے اس کو بالعموم بنی عربی کے نظریہ نزل اول یا حقیقت محمدیہ کی تشریح و تعبیر جدید سمجھا۔ حالانکہ اصلاً وہ ابن عربی سے جداگانہ ایک الگ نظریہ ہے۔ ان کی نظر میں انسان صرف ایک مخلوق ہے اور اس مخلوق میں اعلیٰ ترین درجہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ ان کی بحث کا خلاصہ یہی ہے۔ انہوں نے بعض اور باتیں بھی اس باب میں لکھی ہیں جو قابل اعتراض ہیں لیکن اس کا تعلق انسان کامل کے تصور سے نہیں بلکہ صوفیہ کے تصور شیخ سے ہے۔ (۱۹۳) اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ عبدالکریم جیلی کا نظریہ انسان کامل صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل البشر ہونے کا اثبات ہے۔ اس کا اعتراف بعض مستشرقین نے بھی دے الفاظ میں کیا ہے۔ چنانچہ H H Schader نے لکھا ہے کہ جیلی کا نظریہ انسان کامل اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ انہوں نے انسان کے مقابلے میں اللہ تعالیٰ کی مطلق باورائیت کا اثبات کیا ہے۔ (۱۹۳)

وحدة الشہود

وحدة الوجود کا مطلب ہے کہ خارج میں صرف ایک ہی ذات موجود ہے۔ باقی تمام موجودات اسی ذات واحد کے محدود تعینات ہیں۔ اس کے مقابلے میں یک نظریہ وحدة الشہود کا ہے۔ وحدة الشہود کا مضرب یہ ہے کہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے۔ دیگر موجودات معدوم نہیں ہیں بلکہ موجود ہیں البتہ مشاہدہ میں صرف ایک ہی ذات ہے جس طرح دن کے وقت سورج کی روشنی میں ستارے نظر نہیں آتے جبکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح باقی چیزیں موجود ہونے کے باوجود مشاہدہ میں نہیں ہیں۔

یہ تصور سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا تھا، تاہم ان کا دعویٰ ہے کہ بیشتر صوفیہ اس توحید شہودی کے قائل تھے توحید وجودی کے نہیں۔ انہوں نے کچھ مثالیں بھی دی ہیں، جن میں سے ایک مثال شیخ علاء الدولہ سنائی کی بھی دی ہے۔ جنہوں نے وحدة الشہود کا اثبات کیا تھا۔ ڈاکٹر عبدالحق انصاری نے وحدة الشہود کی تشریح میں لکھا ہے:

”شیخ مجدد کے فلسفہ کے مطابق وحدة الشہود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات سے بالکل مختلف اور کلیۃً غیر ایک وجود ہے جو کسی بھی مفہوم میں کائنات کے ساتھ متحد نہیں ہے اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے۔

چونکہ خدا تعالیٰ کائنات سے جدا ہے اس لئے بنیادی حقیقت وجود کی وحدة نہیں بلکہ اثنیہ ہے۔ یعنی دوئی ہے۔ کائنات اگرچہ خدا کے متحد نہیں ہے لیکن یہ اسی سے پیدا ہے۔ ہمہ اوست نہیں بلکہ ہمہ لذوست ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کائنات کے وجود اور خدا کے وجود میں کوئی موازنہ نہیں ہے۔ خدا کا وجود حقیقی ہے اور کائنات کا وجود خیالی اور موهوم۔ اس لئے خارج میں حقیقتاً صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ ذات واحد کا وجود ہے۔ کائنات کا کوئی وجود نہیں۔ کائنات کا وجود ایسا ہی ہے جیسے کہ آئینہ میں عکس کا وجود۔ خدا اور کائنات میں اسی طرح کوئی موازنہ نہیں ہے جس طرح شئی اور اس کے عکس کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ شئی آئینہ کے سامنے ہوتی ہے اور عکس آئینہ کے پیچھے۔ لیکن حقیقتاً وہ آئینہ کے پیچھے ہوتا ہے اور نہ آئینہ کے اندر، عکس اس مکان میں

نہیں ہوتا جس مکان میں شئی ہوتی ہے۔ اسی طرح بہت سی خصوصیات جو اصل میں ہوتی ہیں وہ عکس میں نہیں ہوتیں۔ اس لئے عکس کے وجود کو شئی کا وجود نہیں کہا جاسکتا۔ شئی کا وجود حقیقی ہے اور حقیقی مکان میں ہے جبکہ عکس کا وجود غیر حقیقی ہے اور صرف وہم و گمان میں ہے۔ عکس کا غیر حقیقی وجود شئی کے حقیقی وجود سے کلیتہً مختلف اور الگ ہے۔

اسی طرح کائنات کا وجود محض ظنی ہے۔ اسکا خدا تعالیٰ کے حقیقی وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ جس طرح تیند میں کسی چیز کا عکس دیکھ کر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ وجود ہیں اسی طرح کائنات کے وجود کی بنا پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ خارج میں وہ وجود ہیں۔

کائنات کے ظنی اور غیر حقیقی وجود کی تشریح شیخ مجدد نے اپنے نظریہ عدم کے ذریعہ کی ہے۔ شیخ مجدد کہتے ہیں کہ شے کائنات علم الہی کے تعینات نہیں ہیں، بلکہ عدم کے تعینات ہیں۔ چنانچہ کائنات میں جو قدرت ہے وہ عدم قدرت یعنی عجز کا تعین ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا عکس یا سایہ پڑا ہے۔ اسی طرح کائنات میں جو علم ہے وہ عدم علم یعنی جہل کا تعین ہے۔ اس پر علم الہی کا سایہ پڑا ہے۔

شیخ مجدد کے خیال میں کائنات حقیقت میں عدم ہے۔ جو چیز اسے ایک ظنی وجود اور حقیقت کی پرچھائیں عطا کرتی ہے اور عدم محض سے بند کر کے پائیداری اور استحکام عطا کرتی ہے وہ اس پر خدا تعالیٰ اور اس کی صفات کا سایہ ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے جادو سے کوئی چیز بنائی جائے۔ اگرچہ وہ بظاہر زندہ نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں زندہ نہیں ہوتی۔ ٹھیک اسی طرح یہ کائنات ہے۔ جادو کی چیز کی طرح یہ بھی کلیتہً غیر حقیقی اور خیالی نہیں ہے۔ جادو کی چیز اور کائنات میں فرق صرف یہ ہے کہ جادو کی چیزیں لمحاتی وجود کی حامل ہوتی ہیں جب کہ کائنات اتنی مستحکم ضرور ہے کہ اس پر دنیا اور آخرت کی زندگی سنواری جاسکے۔

اللہ تعالیٰ نے اس غیر حقیقی کائنات کو جو اضافی استحکام بخشا ہے اس نے اس خدا سے الگ اپنا ایک تشخص عطا کر دیا ہے اور یہ تشخص ایک ایسی سطح پر ہے کہ خدا کی وحدت اس سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کی اشیاء کے اندر ان کی قوت و حرکت، ان کی اپنی ہے۔ اسی طرح انسان کو جو قوت و استطاعت اور ارادہ حاصل ہے وہ بھی اس کا اپنا ہے۔ شیخ مجدد نہ تو قدرت میں علت و معلول کے تعلق کا اظہار کرتے ہیں اور نہ ہی انسانوں میں آزادی فکر و ارادہ کی نفی کرتے ہیں۔ وہ صرف ان کی خود اکتفا اور استقلال کی نفی کرتے ہیں۔ انسانوں کے عقائد و اعمال اور تجربیات ان کے اپنے ہوتے ہیں خدا کے نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ اس علم و قدرت کے نتیجہ میں ہوتے ہیں جو ان کو اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ دائرہ کار میں فعل ہوتے ہیں۔ اگر کوئی اچھے عقائد اختیار کرتا ہے، نیک افعال و اعمال کرتا ہے تو اس کو اس کا اجر ملے گا اور اگر غلط کاریاں کرتا ہے تو اس کو اس پر سزا ملے گی۔ (۱۹۵)

چونکہ وحدۃ الوجودی صوفیہ کائنات کو علم الہی کا تعین بتاتے ہیں اور کائنات کے وجود کی تنزلات سے کے ذریعہ تشریح کرتے ہیں، جبکہ شیخ مجدد کائنات کو عدم کا تعین بتاتے ہیں۔ اس لئے ان کے نزدیک تعینات سے کی اصطلاح بے معنی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نہ کوئی تعین ہے اور نہ متعین، اور وہ کونسا تعین ہو سکتا ہے جو تعین کو

متعین کرے۔ (۱۹۶)

اسی طرح شیخ مجدد توحید فعلی پر بھی تنقید کرتے ہیں، شیخ ابن عربی کے پورے فلسفہ پر نہایت مبسوط تنقید کی ہے جو ان کے مکتوبات میں بکھری ہوئی ہے۔ (۱۹۷)

ذات و صفات

صوفیہ کرام نے سب سے زیادہ تفصیلی بحث وجود اور توحید پر کی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کی بحث پر اتنا زور نہیں ہے۔ بعض صوفیہ جیسے ابن عربی، ابن عطاء، ابن فارض، مولانا رودی، مولانا جامی وغیرہ جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک تو ہر لفظ اور ہر نطق کا مصداق وہی ذات ہے، لیکن دیگر اجلہ صوفیہ نے چاہے بحالت سکر توحید وجود کی بات کی ہو لیکن صحو کی حالت میں ہمیشہ حد اور بندے کے درمیان تفریق کا اثبات کیا ہے۔ ذات و صفات کی بحث میں پہلے ذات پر گفتگو کی جاتی ہے۔

ذات

ذات کسی چیز کے مطلق وجود کو کہتے ہیں۔ چیز اپنی صفات اور احوال و کوائف اور اعراض سے جدا ہو کر جو کیفیت رکھتی ہے وہ ذات ہے۔ بالفاظ دیگر یوں کہا جاسکتا ہے کہ جس کی طرف اسماء و صفات یا احوال و اعراض کی نسبت کی جاتی ہے وہ ذات کہلاتی ہے۔ (۱۹۸) بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ جب سوائے حق کے گفتگو ہو رہی ہو تو جو شئی خود اپنے آپ پر قائم ہے ذات کہلاتی ہے اور جو اپنے غیر پر قائم ہے صفات کہلاتی ہے۔ (۱۹۹) ذات کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ نفس الامر میں اس کا وجود ہو یا خارج میں وہ موجود نظر آئے بلکہ غیر موجود معدوم اشیاء مثلاً عنقا، غیر محسوس، مثلاً جن، غیر مرئی مثلاً ہوا وغیرہ بھی ذات کے اندر داخل ہیں۔ البتہ بحیثیت وجود ان میں فرق مراتب ہے۔ صوفیہ اشیاء کے موجود ہونے کے لحاظ سے دو تقسیمیں کرتے ہیں۔ ۱۔ موجود محض، ۲۔ موجود ملحق بعدم۔ پہلی قسم رب العزت کی ذات ہے اور دوسری قسم مخلوقات کی۔ (۲۰۰) ذات کے لئے صرف "ہکون" میں غور و فکر کرنے ہی کا پہلو پڑتا ہے۔ (۲۰۱)

مولانا روم نے بھی اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے:

آن کہ در ذاتش فکر کردن است در حقیقت آن نظر در ذات نیست

ہست آن پندار از زیر ابرو صد ہزاراں پردہ آمد تا الہ

ترجمہ۔ جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتا ہے حقیقت میں اس کا غور و فکر اس کی ذات میں نہیں ہے۔ یہ تو محض اس کا گمان ہے، اس لئے کہ اس راستہ میں اللہ تعالیٰ کی ذات سے پہلے سینکڑوں ہزار پردے پڑے ہوئے ہیں۔

اسم

اسم سو یا ستمہ سے مشتق ہے۔ (۲۰۲) اس کے معنی نشان لگانا، علامت لگانا یا تعین کرنے وغیرہ کے آتے ہیں۔ نام کو بھی اس لئے اسم کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے کسی کی علامت ہوتا ہے۔ اصطلاحاً اسم کی تعریف بھی یہی کی

جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی جوہر یا عرض کو متعین یا ممیز کرے۔ (۲۰۳) امام رازی نے لکھا ہے کہ ہر وہ لفظ جو زبان میں محدود ہوئے بغیر کسی چیز پر دلالت کرے وہ اس کا اسم ہے۔ (۲۰۳)

لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں اسم کوئی لفظ نہیں ہے جسے کسی مخصوص ذات پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو، جبکہ اسم اپنی صفات کے اعتبار سے مسمی کی ذات ہے۔ (۲۰۵) شیخ ابو نصر سراج نے لکھا ہے کہ اسم کا اطلاق ان اعلاط پر ہوتا ہے جن کے درجہ بند تعالیٰ کی طرف اشارہ کیا جائے۔ مگر ان الاعلاط کے ساتھ ان کا معنی مسمی سے الگ نہ ہو گا۔ روایت ہے کہ ابو بکر شبلی نے کہا کہ لوگوں کے پاس اللہ تعالیٰ کی جانب سے صرف اس کا نام ہی ہے۔ (۲۰۶) منصور حلاج فرماتے ہیں کہ اسم، الہی اور اک کے اعتبار سے اسم ہیں اور حق کی حیثیت سے حقیقت ہیں۔ (۲۰۷)

ذات الہی کی معرفت

ذات پر دو اعتبار سے گفتگو ہو سکتی ہے، اوں علی الاطلاق ذات سے بحث کی جائے یعنی ذات کو اوصاف و نسبتوں سے خارج مان کر اس کا مطالعہ کیا جائے۔ دوم اس کی صفات اور خارجی علائق و لواحق کے ساتھ اس کا مطالعہ کیا جائے۔

اول قسم کے اعتبار سے ذات ناقابل تفہیم ہے۔ ذات کا تصور بحیثیت ذات کے کیا جانا تقریباً ناممکن ہے۔ اس لئے کہ ذات اپنی حقیقت کے اعتبار سے اپنا کوئی تشخص اور تعارف نہیں رکھتی۔ اس کا تعارف تبھی ممکن ہے جب اس کے ساتھ کچھ ممیزات شامل کر دیے جائیں۔ مثلاً اس کا کوئی مخصوص نام ہو۔ اس کی کچھ مخصوص صفات ہوں۔ گویا ان صفات اور نام کی وجہ سے ہی کسی بھی ذات کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔ یہی بات صوفیہ بھی کہتے ہیں۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے:

”اس کی ذات کا ادراک اس کی کثہ کے اعتبار سے کرنا یا اسماء و صفات کے تعینات اور مظاہر کائنات کی مماثلتوں سے مجرد کر کے کرنا محال ہے۔ بلکہ یہ چیز حق تعالیٰ میں بھی محال ہے۔ (۲۰۸)

اللہ رب العزت کی ذات کے ادراک کے محال ہونے پر صوفیہ کرام نے مختلف پیرایوں سے استدلال کیا ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی لکھتے ہیں ”شئی اسی چیز سے سمجھی جاتی ہے جو اس کے مناسب اور اس کے مطابق ہو۔ یا اس چیز سے جو اس کے منافی اور مضاد ہو، اور ذات حق کے لئے عالم میں نہ کوئی مناسب ہے نہ مطابق، نہ منافی اور نہ ہی مضاد۔ (۲۰۹)

مولانا رومی (۲۱۰) نے لکھا ہے کہ ”اجسام، تصورات اور تخیلات کی اپنی مخصوص دنیا میں ہیں۔ اللہ رب العزت ان تمام دنیاؤں سے ماوراء ہے۔ (۲۱۱) عبدالقادر مہربان کہتے ہیں: ”اللہ رب العزت کی ذات میں غور و فکر کرنا محال ہے۔

شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے اسم سے مراد وہ شئی ہے جو مسمی کو فہم میں معین، خیال میں مصور اور دہم میں حاضر کرے۔ چاہے وہ مسمی موجود ہو یا معدوم۔ حاضر ہو یا غائب۔ (۲۱۲)

علامہ عبدالرزاق کاشانی اسم کی تعریف میں لکھتے ہیں۔ ہر نسبت صفت ہے اور ذات جب کسی صفت سے

اعتبار حاصل کر لے تو وہ اسم ہوگی۔ (۲۱۳) علامہ صائن الدین نے لکھا ہے کہ، اصطلاح صوفیہ میں اسم ذات ہی کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی چیز ذات میں معتبر نہ ہو تو صفت نہیں ہوگی۔ اور اگر صفت نہیں ہوگی تو اسم بھی نہیں ہوگی۔ (۲۱۴) شیخ عبدالقادر مہربان لکھتے ہیں کہ اسم دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک تو ایسی ذات کے معنی میں جو صفت سے موصوف ہو۔ اس طرح یہ دونوں اسماء ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ لفظ جو کسی معین ذات موصوف کے مقابل استعمال ہو۔ صوفیہ کرام دوسرے معانی میں استعمال ہوئے والے اسم کو اسم الہم کہتے ہیں اور ہر جگہ جہاں صرف اسم کا اطلاق ہوا ہو وہاں معنی اول مراد لیتے ہیں۔ (۲۱۵)

صفات

جس طرح اسم کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر ذات کرے۔ اسی طرح صفت کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ لفظ جو کسی ذات پر اسم کے واسطے سے دلالت کرے۔ اسم اور صفت میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں موقوف علی الخیر ہوتے ہیں۔ یعنی ان کا وجود کسی ذات پر مبنی ہوتا ہے۔ ایک جگہ ابن عربی نے لکھا ہے: ”حق، عالم، قادر اور مرید جیسے اسماء کا اطلاق اس ذات پر ہوتا ہے جو صفت، حیات و علم و قدرت اور ارادہ سے موصوف ہو۔“ (۲۱۶)

ابن عربی کا رجحان یہ ہے بعض دیگر صوفیہ بھی اس کو انب جانتے ہیں۔ نیز قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باب میں لفظ صفت کا استعمال مرجوح ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کی صفات دراصل اس کے اسماء ہیں۔ ابن قیم الجوزی نے لکھا ہے کہ اسماء باری تعالیٰ اللہ رب العزت کی صفات کمالیہ کے مظہر ہیں۔ (۲۱۷) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اسماء الہی کو صفات کہنا سوء ادب ہے، کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے انہیں اسم کہا ہے۔ (۲۱۸)

اسم پاک

صوفیہ کے نزدیک اسم کی وہ تعریف نہیں ہے جو عموماً علم معانی اور نحو میں بیان کی جاتی ہے۔ یعنی کسی جوہر یا عرض کو متعین و مشخص کرنے کے لئے وضع کیا گیا لفظ۔ بلکہ صوفیہ کے نزدیک اسم ذات مسکى کا اس سے متصف ہونا ہے جیسے علیم و قدیر یا قدوس و سلام ہونا۔

اللہ رب العزت کا اسم پاک یا اسم ذاتی تو صرف ”اللہ“ ہے۔ تاہم ایک شخصیت کے ایک سے زائد نام ہونا مستبعد نہیں ہیں اور اس لئے اس کے اور بھی بعض نام ایسے ہیں جو اسم ذاتی کے قبیل سے ہی ہیں۔ جیسے الرحمن، مالک یوم الدین اور غلام الغیوب وغیرہ۔

صوفیہ کرام نے اللہ رب العزت کے اسم کو تین قسموں میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ اسم ذاتی۔

۲۔ اسم صفاتی۔

۳۔ اسم فعلی۔

اسم ذاتی اللہ ہے۔ اسم صفاتی جیسے علیم، عزیز وغیرہ، اسم فعلی جیسے خالق، رازق وغیرہ۔ تاہم صوفیہ کا ایک گروہ اسم و صفات کو بھی حجاب سمجھتا ہے۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ ”جب سائل اسم و صفات سے گزر جاتا ہے تو اسے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہو جاتا ہے۔ اتنا قرب کہ پھر کوئی حجاب باقی نہیں رہتا۔ (۲۱۹)

لفظ اللہ کی تحقیق

لفظ اللہ صوفیہ کی نظر میں اللہ تعالیٰ کا اسم ذاتی ہے۔ اس کا اطلاق غیر اللہ پر نہیں ہو سکتا۔ امام قشیری نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں صرف یہ نام مخلوق کے لئے استعمال کرنا جائز نہیں۔ (۲۲۰) ابن عربی جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ واجب الوجود مرتبہ وحدۃ میں اللہ کا مصداق ہے۔ (۲۲۱)

لفظ اللہ کے مشتق یا جامد ہونے کے سلسلہ میں صوفیہ کا اختلاف ہے۔ ایک گروہ اس کو مشتق مانتا ہے اور دوسرا گروہ غیر مشتق۔ شیخ مجدد نے اس اختلاف کا تذکرہ کرتے ہوئے مستند سند کے حوالہ سے لکھا ہے: ”جس طرح اہل دانش اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات میں اس لئے بھٹکے ہوئے ہیں کہ وہ عظمت خدادادی کے انوار میں پوشیدہ ہے۔ اسی طرح وہ لفظ اللہ کی تحقیق میں بھی حیران ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس (لفظ) میں بھی انہی انوار الہی کی شعاعیں منعکس ہو گئی ہیں۔ اور اسی وجہ سے اہل بصیرت کی آنکھیں خیرہ ہو گئی ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا لفظ اللہ سریانی ہے یا عربی۔ نیز آیا یہ لفظ اسم ہے یا صفت، مشتق ہے یا غیر مشتق، اگر مشتق ہے تو اس کا اشتقاق کس لفظ سے ہے اور مشتق نہیں ہے تو آیا یہ علم ہے یا علم نہیں ہے۔ (۲۲۲)

اس کو مشتق ماننے والوں کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ مشتق نہ ہوتا تو اس میں تغیر و تبدل نہ ہوتا بلکہ ہمیشہ ایک ہی حالت پہ رہتا، جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس میں مسلسل تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ (۲۲۳) اس گروہ کے صوفیہ اس مشہور لغوی بحث کا بھی ذکر کرتے ہیں جو لفظ اللہ کے اشتقاق کے سلسلے میں ائمہ لغت نے کی ہے۔ شیخ عبدالقادر جیلانی نے غنیۃ الطالبین میں اور شیخ مجدد نے رسالہ تہلیلہ میں اس پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس سلسلہ میں سیبویہ (۲۲۴) کے قول کو مولانا رومی نے اس طرح نظم کیا ہے:

معنی اللہ گفت آل سیبویہ یولھون فی الحوائج ہم لدیہ
گفت الہنا فی حوائجنا الیک والتمناھا و جدنا ہالیک

ترجمہ: اللہ کے معنی سیبویہ نے اس طرح بیان کئے ہیں کہ جس کی طرف ضروریات میں متوجہ ہوا جائے۔ استعمال ہوتا ہے ”الہما فی حوائجنا الیک“ اس کا مطلب ہے کہ جب نے ہم تجھے ڈھونڈا تو اپنے قریب پایا۔ صوفیہ کرام کا دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے بلکہ اسم جامد ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اللہ اس وقت سے ہے جب کہ اشتقاق کی بحث کا آغاز بھی نہیں ہوا تھا۔ شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ مشتق کو پیدا کرنے سے قبل بھی اس سے موسوم تھا۔ (۲۲۵) اس لئے اس کے مشتق ہونے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

اس مسلک پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ لفظ اللہ مشتق نہیں ہے تو پھر اس میں یہ تبدیلی کیونکر ہوتی ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اصلاً رب العزت کا نام اللہ نہیں بلکہ الہ ہے اور یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے معبود

اس کے لئے مخصوص ہے اور چونکہ معبود ایک ہی ہے اس لئے اس پر الف لام تعریف کا داخل کیا گیا ہے۔ اس طرح "الاله" بن گیا۔ پھر کثرت استعمال سے درمیانی الف بھی حذف کر دیا گیا، اس طرح اللہ بن گیا۔ (۲۲۶)

اس سے قریب بات شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے بھی تحریر فرمائی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ "لفظ اللہ کی تنقیح میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلیل بن احمد الغریبی (۲۲۷) اور علماء عربیت کی ایک جماعت قائل ہے کہ یہ اللہ کا اسم ذات ہے۔ اس نام میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ هل تعلم له سميا (مریم ۶۵) یعنی کیا اس کا کوئی نام تم کو معلوم ہے۔ خلیل کا مطلب یہ ہے کہ علاوہ اللہ کے دوسرے تمام نام مشترک ہیں۔ دوسرے ناموں کا اللہ پر اطلاق حقیقی ہوتا ہے اور دوسروں پر بطور مجاز، مگر لفظ اللہ مشترک ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کے اندر ہمہ گیر مالکیت کا مفہوم ہے۔ دوسرے تمام معانی اس میں داخل ہیں۔ غور کرو اگر اللہ کا الف حذف کر دیا جائے تو اللہ رہ جاتا ہے۔ پھر اول لام بھی حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ پھر دوسرا لام بھی حذف کر دیا جائے تو ہ رہ جاتا ہے۔ (۲۲۸) اس آخری توجیہ کا ذکر شیخ مجدد نے اس طرح کیا ہے۔ "بعض محققین نے یہ فرمایا ہے کہ لفظ اللہ کے (عجیب و غریب) لطائف ہیں۔ اگر اللہ کا ہمزہ نہ بولا جائے تو لہ رہ جائے گا۔ جیسے واللہ جنود السموات والارض۔ (اللہ کے لئے آسمانوں اور زمین کے لشکر ہیں) اگر باقی ماندہ لفظ میں سے لام حذف کر دیا جائے تو لہ رہ جاتا ہے۔ یعنی لہ ما فی السموات وما فی الارض۔ (اس کے لئے ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے) اور اگر اس میں سے لام حذف کر دیا جائے تو ہ رہ جاتا ہے۔ یعنی لا الہ الا هو (اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے)۔ (۲۲۹)

اسم اعظم

صوفیہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے من جملہ اسماء میں سے ایک نام اسم اعظم بھی ہے۔ یہ تمام اسماء الہیہ میں سب سے زیادہ مبارک اور برکت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے مختلف اسماء میں جو علیحدہ علیحدہ خواص ہیں، اسم اعظم میں وہ سب یکجا طور پر موجود ہیں:

اسم اعظم جامع اسماء بود	صورت معنی او اشیاء بود
اسم دریا و نصین ہو موج او	ایں کے داند کہ او از مایود

صوفیہ کا نظریہ ہے کہ تمام کلمات اور خرق عادت واقعات جو صوفیہ کرام سے صادر ہوتے ہیں وہ سب اسی اسم اعظم کی برکت کے طفیل پیدا ہوتے ہیں۔ یہی نام نام ممکنات کو ممکنات بناتا ہے۔ اس نام کی برکت سے زمین کی طنائیں کھنچ جاتی ہیں۔

اسم اعظم کے بارے میں صوفیہ مزید فرماتے ہیں کہ اس حوالے سے جو دعا مانگی جائے گی وہ ضرور قبول ہو گی۔ حضرت ابراہیم بن لوحیم کا واقعہ ہے کہ ان کو جنگل میں ایک بزرگ نے اسم اعظم سکھایا۔ انہوں نے دعا مانگی کہ حضرت خضر علیہ السلام سے ملاقات ہو جائے۔ چنانچہ وہ پوری ہو گئی۔ حضرت خضر نے پوچھا جس نے تمہیں اسم اعظم سکھایا، جانتے ہو کون تھے؟ وہ حضرت دھور علیہ السلام تھے۔ (۲۳۰)

صوفیہ کہتے ہیں کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے وزیر اعظم آصف بن برخیا کو بھی اسم اعظم معلوم تھا اور اس اسم کی قوت سے اس نے چشم زدن میں تخت بلقیس کو یمن سے فلسطین پہنچا دیا۔ مولانا روم کہتے ہیں:

گفت عفریجے کہ بخشش را بہ فن
حاضر آرم تا تو زین مجلس شدن
گفت آصف من بہ اسم اعظمش
حاضر آرم پیش تو در یک دوش
گرچہ عفریت اوستاد، مھر بود
یک آن از فتح آصف رو نمود
حاضر آمد تحت بلقیس از زماں
لیک از آصف نہ زفن عفریتاں

ترجمہ: ایک عفریت نے کہا کہ میں اس کے تخت کو اپنی قوت اور فن کے ذریعہ آپ کی مجلس کے برخاست ہونے سے قبل لا سکتا ہوں۔ آصف نے کہا کہ میں اسم اعظم کے ذریعہ اسکو ایک لمحہ میں لا سکتا ہوں۔ اگرچہ عفریت سحر کا استاد تھا۔ لیکن آصف کی پھونک کے سامنے اسکی ایک نہ چلی۔ بلقیس کا تخت تھوڑی سی دیر میں آ گیا۔ لیکن عفریت کے فن سے نہیں بلکہ آصف کی پھونک سے۔

اسم اعظم کیا ہے

اس سلسلہ میں صوفیہ کے متعدد اقوال ہیں۔ ایک گروہ تو صرف ان احادیث کو نقل کرتا ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں۔ مثلاً

۱۔ اسم اعظم اس دعا میں ہے ”اللهم انی اسئلك بانک انت الله الصمد الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کھوا احد۔ ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے مانگتا ہوں۔ اس حقیقت کے واسطے سے کہ تو ہی اللہ اکیلا اور بے نیاز ہے جس نے نہ کسی کو جنا اور نہ خود جنا گیا اور نہ اپنی کوئی اس کے برابر ہے۔

۲۔ اسم اعظم ان دو آیتوں میں مخفی ہے:

وَاللّٰهُمَّ اِلٰهَ وَّاحِدٌ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ ﴿۱۶۳﴾ (البقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ: اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ اِنَّهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْخَیُّ الْقَیُّوْمُ ﴿۱۶۴﴾ (آل عمران: ۱۶۴)

ترجمہ: اللہ، اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے سب کا تھانے والا ہے۔

۳۔ اسم اعظم اس دعا میں مخفی ہے: اللهم انی اسئلك بانک للک الحمد لا اله الا انت المنان بدیع السموات والارض ذو الجلال والاكرام۔ ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے اس بنا پر مانگتا ہوں کہ تمام تعریف تیرے لئے ہے اور تیرے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے۔ تو ہی احسان کرنے والا، آسمانوں اور زمین کو دوسرے پیدا کرنے والا، صاحب جلال و عزت ہے۔

۴۔ اسم اعظم ان تینوں سورتوں میں آیا ہے۔ ۱۔ سورۃ بقرہ۔ ۲۔ آل عمران۔ ۳۔ طہ۔

یہ وہ احادیث ہیں جن میں اسم اعظم کی تعین کی گئی ہے۔ (۲۳۱) صوفیہ نے ان کو بالعموم بیان کیا ہے۔ تاہم بعض صوفیہ نے دوسرے نام بھی مختلف وجوہات کی بنا پر ذکر کیے ہیں۔ مثلاً

اللہ

ایک گروہ "اللہ" کو ہی اسم اعظم مانتا ہے۔ مرآۃ العشاق میں ہے کہ اسم اعظم "اللہ" ہے کیونکہ وہ اسم ذات ہے اور تمام صفات، فعالیت اور آثار یہ کو جامع ہے۔ بعض صوفیہ بہ دلیل دیتے ہیں کہ اللہ چونکہ تمام اسماء الٰہی کا اسم ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ" اس لئے یہ اسم اعظم ہے۔ نورالدین بدخشی فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ سے پوچھا کہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا۔ "اللہ"۔ تاہم خود بدخشی کا خیال ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ" ہے۔ بعض صوفیہ نے کہا ہے کہ اسم اعظم "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہے۔ (۲۳۲)

هو

بعض صوفیہ کے نزدیک اسم اعظم "هو" ہے۔ قاضی حمید الدین ناکوری کی بھی یہی رائے ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ نام خالصہ عالم غیب سے ہویدا ہوا ہے۔ یہ ذات مطلق کا اسم ہے۔ یہ نہ مشتق ہے اور نہ اس میں کسی غیر کا اشتراک ہے۔ یہی نام اسم پاک اللہ کا بھی معنی ہے۔ (۲۳۳)

الوحدة

شاہ اسماعیل شہید کی رائے ہے کہ اسم اعظم "الوحدة" ہے۔ (۲۳۴)

الصمد

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ اسم اعظم "الصمد" ہے۔ (۲۳۵)

افتح یحسین

بعض صوفیہ کا خیال ہے کہ افتح یحسین (افتح یحسین) اسم اعظم ہے۔ (۲۳۶)

ابو یزید بسطامی سے پوچھا گیا کہ اسم اعظم کیا ہے۔ انہوں نے جواب دیا کہ اس کی کوئی حد اور انتہا نہیں ہے بلکہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کے ساتھ دل کو فارغ کر لینے کا نام ہے۔ (۲۳۷)

ان اقوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسم اعظم صوفیہ کے نزدیک کوئی مخصوص اسم نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص کیفیت کا نام ہے۔ اس کیفیت کو امام جعفر صادقؑ اور شیخ جنید بغدادی نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اسم اعظم اللہ تعالیٰ کا نام ہے۔ جب بندہ اس کا ذکر کرتا ہے اور اس میں ایسا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اس کے دل میں سوائے اللہ رب العزت کے اور کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور ایسی حالت میں پہنچ کر جو کچھ طلب کرتا ہے اسے مل جاتا ہے۔ (۲۳۸)

اسماء حسنی کی تعداد

قرآن کریم میں صرف یہ ذکر آیا ہے کہ اللہ رب العزت کے "کچھ نام" ہیں۔ ان کی تعداد بیان نہیں

کی گئی ہے۔ البتہ صحیح احادیث میں اسماء کی تعداد ۹۹ بتائی گئی ہے۔ ترمذی، ابن ماجہ اور بعض دوسری کتابوں میں ان ۹۹ اسماء حسنی کا بیان بھی ہے۔ لیکن روایات میں تفاوت ہے۔ اگر مختلف روایات کو جمع کیا جائے تو ان میں مذکور اسماء حسنی کی تعداد ۱۶۲ تک پہنچ جائے گی۔ اس لئے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منشاء حصر تعداد سے تحدید عدد نہیں بلکہ کچھ اور تھا۔

قرآن کریم سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ارشاد رہائی ہے

قُلْ لَوْ شَاءَ الْبَحْرُ مِثْذَا لَكَلِمَاتٍ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَقْدَ تَكَلِمَاتٍ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مِثْذَا (الکہف: ۱۰۹)

ترجمہ: کہہ دو کہ اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے (لکھنے کے) لئے سیاہی ہو تو قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم دیا ہی اور اس کی مدد کو لائیں۔
صوفیہ کرام کا رجحان ہے بھی یہی کہ اللہ رب العزت کے اسماء مبارکہ کسی مخصوص تعداد کے اندر محصور نہیں ہیں۔ (۲۳۹) ابن عربی نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء غیر متناہی ہیں کیونکہ اس سے صادر ہونے والے افعال بھی غیر متناہی ہیں۔ (۲۴۰)

اسماء سبعہ

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی تعداد تو غیر محصور ہے تاہم صوفیہ کرام نے سات اسماء کو خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ سات نام ایسے ہیں جو تمام اسماء الہی کو محیط ہیں۔ اللہ رب العزت کے بقیہ نام انہی اسماء میں سے کسی ایک کے ذیل میں آتے ہیں۔ اس لئے ان اسماء کو ”اسماء السبع“ بھی کہا جاتا ہے۔ وہ سات اسماء یہ ہیں:

۱۔ قدرت، ۲۔ علم، ۳۔ ارادہ، ۴۔ سمع، ۵۔ بصر، ۶۔ کلام، ۷۔ حیات۔

شیخ ابن عربی نے سات نام اس طرح شمار کرائے ہیں: ۱۔ حی، ۲۔ علیم، ۳۔ مرید، ۴۔ قابل، ۵۔ قادر، ۶۔ جواد، ۷۔ مقسط۔ ان میں الٰہی سب پر مقدم ہے۔ اور مقصد سب سے مؤخر۔ لیکن اللہ جو ابن عربی کے بقول اسم اعظم ہے وہ سب پر مقدم ہے کیونکہ وہ ذات پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ کی حیثیت الٰہی ہے جیسے نام کی۔ (۲۴۱)

اسماء الہی توقیفی ہیں

اس سلسلہ میں صوفیہ کے دو مسلک ہیں۔ ایک تو اسماء الہی کو توقیفی مانتا ہے دوسرا ”مدرج“ مانتا ہے۔ یعنی اسماء الہی کو انسانی فہم و فکر کے مطابق طے کیا جاسکتا ہے۔ تاہم صوفیہ کی بڑی جماعت قول بول کی قائل ہے اور یہی ان کا مسلک مختار ہے۔ یعنی اسماء باری تعالیٰ جس طرح کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں، اسی طرح سے استعمال کئے جائیں گے۔ ان میں عقل کی بنیاد پر تصرف جائز نہیں۔

اس سلسلہ میں ابن عربی کا مسلک سب سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسماء توقیفی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو لفظ جناب باری تعالیٰ کے لئے روایات سے ثابت نہیں ہے اس کا اطلاق اس کی جناب میں نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ اگر وہ فعل خود اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب کیا ہو تب بھی اسے بطور اسم استعمال نہیں کیا جا

سکتا۔ مثال کے طور پر قرآن کریم میں ہے و مکروا و مکروا اللہ۔ یا مثلاً، و هو خادعہم۔ وغیرہ آیات کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ کو نعوذ باللہ خدایا یا مکر کہنا جائز نہیں ہے، بلکہ متن عربی یہاں تک کہتے ہیں کہ جن الفاظ کا استعمال عرف عام میں اچھے معانی کے لئے ہوتا ہے ان کو بھی اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ (۲۳۲)

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ”ہمارے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ایسے ناموں سے موسوم کریں جو اس نے خود یا اپنے رسولوں کے ذریعہ اپنی ذات کے لئے استعمال نہ کئے ہوں۔ اسی لئے ہم بھی ان ناموں کا ذکر کرتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ پر کسی دوسرے لفظ کا احلاق کرنے سے گریز کرتے ہیں۔ (۲۳۳)

بعض وحدۃ الوجودی صوفیہ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ چونکہ اسماء اور مسمیٰ درحقیقت یک ہی ہوتے ہیں اور اسماء کی تبدیلی مسمیٰ کی تبدیلی پر دلالت کرتی ہے اس لئے اسماء الہی ویسے ہی مذکور ہوں گے جیسے کہ وہ روایات میں وارد ہوئے ہیں، ان میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ (۲۳۴)

البتہ اس سلسلہ میں امام غزالی کی رائے دیگر صوفیہ سے کچھ مختلف ہے۔ وہ اسم اور صفت میں تفریق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسماء باری تعالیٰ توفیقی ہیں، جبکہ صفات ایسی ہو سکتی ہیں جن کو محض عقلی کی بنا پر ثابت کیا جاسکتا ہے۔ (۲۳۵)

اسماء کی تقسیم

اللہ تعالیٰ کے اسماء کی مختلف اعتبارات سے صوفیہ نے مختلف تقسیمیں کی ہیں۔ بعض نے اس تقسیم میں ذات و صفات کا فرق ملحوظ رکھا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اسم دو طرح کے ہیں: ۱۔ اسم ذات، ۲۔ اسم صفات۔ بعض نے صفات کی بھی دو قسمیں کی ہیں: ۱۔ صفات افعالیہ، ۲۔ صفات نفسیہ۔ (۲۳۶)

شیخ عبدالقادر مہربان نے ان تقسیموں کا خلاصہ اس طرح بیان کیا ہے۔ ”صوفیہ نے اسماء کی مختلف تقسیمیں کی ہیں اور ہر تقسیم بعض وجوہ کی بنا پر دوسری تقسیم سے ممتاز ہے۔ قیصری نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے کہ اللہ رب العزت کی چونکہ ہر آن نئی شان (کل یوم ہو فی شان) کی مختلف تجلیات ہیں۔ لہذا ان تجلیات و مراتب کے لحاظ سے اس کی مختلف صفات اور اسماء ہیں۔ ان صفات و اسماء میں سے بعض ایجابی ہیں اور بعض سلبی، پہلی قسم میں بعض حقیقی ہیں جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔ بعض صفاتی ہیں جیسے ربوبیت، علم و ارادہ وغیرہ دوسری قسم یعنی سلبی صفات جیسے سبوحیت و قدوسیت وغیرہ۔ بعض صفات متضاد ہیں جیسے لطف و قہر۔ رحمت و غضب، رضا و عطا وغیرہ۔ اسی طرح ایک تقسیم اسماء جمالی و جلالی کی ہے۔ اس کے مطابق کچھ اسماء جمالی ہیں اور وہ ہیں جن میں رب العزت کی رحمت و رافت اور رحمانیت کا پرتو ہے جیسے رحمان، رحیم، رؤف وغیرہ اسماء جلالی وہ ہیں جن میں اس کی ہیبت و عظمت اور جلال و دہش کا اظہار ہوتا ہے جیسے قہار، جبار وغیرہ۔ (۲۳۷)

امام غزالی نے اسماء الہیہ کو چار قسم کا بتایا ہے۔ بعض اسماء تو وہ ہیں جو صرف اس کی ذات پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسے موجود، بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی ذات پر تو دلالت کرتے ہی ہیں۔ مگر کچھ چیزوں کی اس سے نفی بھی کرتے ہیں۔ جیسے اللہ کا اسم مبارک، القدیم یا النہی کہ حادث و فقیر ہونے کی نفی بھی کرتے ہیں۔ بعض اسماء وہ ہیں جو ایجابی ہیں، جیسے الحی، القادر، المرید وغیرہ۔ بعض اسماء وہ ہیں جو اس کی صفت فاعلیت پر دلالت کرتے ہیں جیسے

اسماء کی مشہور تقسیم، ذاتیہ، صفاتیہ، افعالیہ کے علاوہ بعض صوفیہ نے دو نام اور ذکر کئے ہیں یعنی ۱۔ اسماء
مفتاح غیب، ۲۔ اسماء، ۳۔ مفتاح الشہادۃ۔ (۲۳۹)

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ کرام اسماء ذات باری تعالیٰ کو اس کے مختلف افعال اور شہنوں کے لحاظ سے مختلف
تقسیموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ یعنی اللہ رب العزت کی ذات اقدس کا ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ اس
پر دامت کرنے والے اسماء ذات کہلاتے ہیں۔ اس کی ذات کا دوسرا اعتبار یہ ہے کہ دیگر مخلوقات سے اس کو
کس طرح ممتاز کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کے نام اسماء صفات کہلاتے ہیں۔ ایک اعتبار یہ ہو سکتا ہے کہ اس
کائنات میں اللہ رب العزت کا عمل کیا ہے۔ اس قسم کے نام اسماء افعال کہلاتے ہیں۔

اسماء عین ذات یا زائد برذات

علماء و حکماء سلام میں اسماء و صفات کے عین ذات یا زائد برذات ہونے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔
صوفیہ کی بھی اس میں اپنی رائے ہے۔ اور اس گروہ میں بھی دونوں مکاتب فکر کے لوگ موجود ہیں۔

اس اختلاف کی بنیاد دراصل اس مسئلہ پر ہے کہ اسم و مسمیٰ میں کیا تعلق ہے۔ اسم عین مسمیٰ ہے یا
غیر مسمیٰ؟ جو لوگ اسم کو عین مسمیٰ قرار دیتے ہیں وہ اسماء امیہ کو بھی عین ذات قرار دیتے ہیں اور جو لوگ اسم کو
مسمیٰ کا غیر یا اس پر اضافہ سمجھتے ہیں وہ اللہ رب العزت کے اسماء کو بھی اس کی ذات سے جدا سمجھتے ہیں۔

اس مسئلہ میں صوفیہ کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اسم کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو مسمیٰ کی ذات پر اپنی وضع کے
اعتبار سے دلالت کرتا ہو، بلکہ اسم احد ذات ہے جو ذات پر اس کی صفات کے لحاظ سے دلالت کرتا ہے۔ چاہے
صفات وجودی ہوں (ایجابی) ہوں یا عدمی (سببی) ہوں۔ (۲۵۰) گویا اسم مسمیٰ کی صفت ہے جس کے ذریعہ مسمیٰ
مومنین کے دل پر تجلی کرتا ہے اور اس تجلی کے نتیجے میں ان کا ایمان زیادہ ہوتا ہے۔ (۲۵۱) اس کی مزید توضیح
صوفیہ نے اس طرح کی ہے مثلاً ایک نام عائشہ ہے تو جس وقت لفظ عائشہ زبان سے نکلے گا تو یہ اسم ہو گا نہ کہ
مسمیٰ۔ جبکہ اس کی دلالت مسمیٰ پر ہو گی۔ اس کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر ایک اسم کو اس کے غیر مسمیٰ کی
نسبت دے کر شہرت دے دی جائے تو دوسرا مسمیٰ بھی اسی سے موسوم ہو جائے گا۔ جیسے عائشہ اور فاطمہ دو نام
ہیں۔ اگر عائشہ کو فاطمہ یا فاطمہ کو عائشہ کہنا شروع کر دیا جائے اور انہی کو شہرت مل جائے تو اب ان کے پرانے
ناموں کی حیثیت ختم ہو جائے گی اور نئے ناموں کی بنیاد پر ان پر احکامات جاری ہوں گے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص
یوں کہے کہ میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو طلاق اس پر واقع ہو گی جس کا اب نام فاطمہ ہے، اس پر نہیں
جس کا پہلے فاطمہ نام اور اب عائشہ ہے۔ اس مثال سے واضح ہو جاتا ہے کہ اسم مسمیٰ نہیں بلکہ مسمیٰ کی دلیل
ہے۔ اصل مسمیٰ کی ذات اسم سے علیحدہ ہے۔ (۲۵۲)

اس کو ثابت کرنے کے لئے صوفیہ نے جو دلائل دیے ہیں من جملہ ان میں ایک لفظ اللہ بھی ہے۔ یہ
لفظ چار حروف کا مرکب ہے۔ جب اللہ رب العزت وحد ہے۔ یہ لفظ حرف و صوت سے مرکب ہے جبکہ اللہ رب
العزت ان الفاظ کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔ جب کہ اللہ رب العزت کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ یہ حروف

مخلوق ہیں جب کہ اللہ رب العزت قدیم ہے ان ۱۰۰ ناموں سے صوفیہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسم و مسمیٰ ایک نہیں ہے۔

مولانا جلال الدین رومی فرماتے ہیں

پچ نامے بے حقیقت پیدا ہوا
یادگارفہ و اسم کل چیدہ ادا
اسم خواندی او سکی را بخو
مر بہ ہواں و اس نہ اندر آب ح

ترجمہ: کوئی ایسا نام بھی ہے جس کی (خلج) میں کوئی حقیقت نہ ہو کہیں یہ بھی ہو، ہے کہ گلاب اور نام گل کہہ کر پھول مل گئے ہوں۔ اسم کہہ کر اس کے مسمیٰ کی تلاش کر جیسا کہ چاند کا عکس پانی میں نظر آتا ہے لیکن چاند ہوتا آسمان میں ہے۔

مولانا رومی اس کو ذات کی صفت مانتے ہیں یعنی اسم کا کام صرف ذات مسمیٰ پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

از پی آن گفت حق خود را بصیر
کہ بود دیدیت - دم نذر
از پی آن گفت حق خود را سچ
تہویدی سب را گفتار شنیع
از پی آن گفت حق خود را علیم
تاخندیشی سادی تو ز نیم
غیبت این ہا پر خدا اسم علم
کہ سید کافور و لرد نام ہم
اسم مشتق است و توصافش قدیم
بہ مثل علت اولی سقیم

ترجمہ: رب العزت نے اپنے آپ کو اس سلسلے بصیر کہا تاکہ تم دیکھنے میں ہر وقت احتیاط رکھو۔ (اس کی صفت بصیر تمہارے لئے نذر ہے)۔ اور اس لئے سچ کہا ہے تاکہ فضول باتوں سے اپنی زبان روک کے رکھو۔ اور اس لئے علیم کہا ہے کہ تو برے خیالات سے بچا رہے۔ یہ رب العزت کے اسماء نہیں ہیں، کیا مگر جہشی اپنا نام کافور رکھ لے تو وہ گورا ہو جائے گا۔ اسم مشتق ہے اور اس کی صفات قدیم ہیں۔

صوفیہ کی ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ اسماء باری تعالیٰ عین ذات ہیں ان کے دلائل کا خلاصہ یہ ہے "اسم کے الفاظ تو یقیناً مسمیٰ کے اجزاء پر دلالت نہیں کرتے، تاہم اسم خود مسمیٰ کی حقیقت میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر یہ کہا جائے "میں نے فاطمہ کو طلاق دے دی تو اس سے لفظ فاطمہ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ بلکہ ذات فاطمہ پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ یا مثلاً یہ کہا جائے کہ "زید کو آزاد کر دیا" تو اس سے بھی لفظ زید آزاد نہ ہو گا بلکہ زید کی شخصیت آزاد ہو جائے گی، لیکن اگر زید کا نام بدل کر اس کا نام ناصر رکھ دیا جائے تو زید کے آزاد کرنے سے ناصر آزاد نہیں ہو جائے گا۔ (۲۵۳) اس سے واضح ہوتا ہے کہ اسم اور مسمیٰ کی حقیقت ایک ہی ہوتی ہے۔ گر وہ اول کے صوفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مخلوق کی صفات تبدیل ہوتی رہتی ہیں۔ اس وقت ایک شخص کھڑا ہے تو اس کو قائم کہیں گے۔ لیکن اگر وہ بیٹھ جائے تو پھر اس کو قائم کہیں گے۔ اس کی یہ دوسری کیفیت اول کیفیت کے بالکل متضاد ہے۔ اللہ رب العزت کا معاملہ دوسرا ہے۔ اس کے اسماء کبھی تبدیل نہیں ہوتے بلکہ ہمہ وقت ایک جیسے ہی رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے متضاد نام بھی ہمہ وقت اس کے ساتھ اور اس کی ذات کے ساتھ

ثابت ہیں۔ وہ ہر آن محی (جانے والا) بھی ہے اور ٹھیک اسی وقت سمیت (مارنے والا) بھی۔ اس لئے اس کے اسماء کو مخلوقات کے اسماء سے نسبت ایسا صحیح نہیں ہے۔ (۲۵۳)

اسم کو بین ذات قرار دینے والے صوفیہ اپنے مسلک کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ اسم دو طرح کا ہوتا ہے۔ ایک اسم حقیقی، دوم اسم مجازی۔

اسم حقیقی وہ ہے جو ایک چیز کو دوسری چیز سے میز کرے اور اس کی ذات میں داخل ہو، اسم مجازی وہ ہے جو کسی چیز کا نام رکھ دیا گیا۔ مگر ذات یا اس کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

اسم کو عین مسکی قرار دینے والے اسم حقیقی مراد لیتے ہیں اور غیر مسکی قرار دینے والے اسم مجازی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اسم مجازی غیر مسکی ہے۔ البتہ اسم باری تعالیٰ اس کے کمالات ذاتیہ ہیں۔ اس لئے وہ اس کی ذات کا عین ہیں۔ (۲۵۵)

اس مسئلہ میں شیخ ابن عربی کی تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ اسم باری تعالیٰ دو قسم کے ہیں۔ ایک ایجابی دوسرے سببی۔ سببی اسماء وہ ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے کسی چیز کی تنزیہ کی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا مکان ہونا، اس کا غیر مرکب ہونا وغیرہ۔ دوسری قسم صفات ثبوتی کی ہے۔ ان کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ان چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن سے ان کا متصف ہونا ضروری ہے جیسے وجود، علم، حیات، سمع و بصر وغیرہ۔ ان دوسری قسم کی صفات کو اس طرح بھی تقسیم کیا جاسکتا ہے کہ صفات یا حقیقی محض ہوں گی یا اضافی محض، یا پھر حقیقی ذاتی اضافی ہوں گی۔ اس طرح ان کی تین قسمیں ہوں گی۔

۱۔ حقیقی محض، جیسے حیات، وجوب وغیرہ۔

۲۔ اضافی محض، جیسے خلق، رزق وغیرہ۔

۳۔ حقیقی ذاتی ضافی: جیسے اپنے سے غیر کا عمل (علیم ہونا)۔

ثانی الذکر کے بارے میں صوفیہ کی رائے ہے کہ وہ اللہ رب العزت کی صفت قیوم ہونے کے تابع ہیں۔ اس لئے مورد بحث نہیں ہیں۔ اول الذکر اور مؤخر الذکر دو قسمیں ایسی ہیں جو اس بحث کی مورد ہیں۔ ایسی صفات کل آٹھ ہیں۔

۱۔ حیات، ۲۔ علم، ۳۔ قدرت، ۴۔ ارادہ، ۵۔ سمع، ۶۔ بصر، ۷۔ تکلم، ۸۔ بقا۔

مستزادہ ان تمام کو ذات باری تعالیٰ کا عین مانتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ بذات خود حسی، قادر اور عالم ہے نہ کہ وہ حیات، علم اور قدرت سے متصف ہے۔ اس لئے کہ اگر ہم ان کو صفات مانیں گے تو یا تو یہ ذات باری تعالیٰ کی طرح سے قدیم ہوں گی یا حادث۔ اگر حادث ہوں گی تو اللہ رب العزت کا کل حادث ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر قدیم مانیں تو "تعدد الہ" لازم آئے گا اور یہ دونوں ممتنع ہیں۔ شاعرہ کا خیال ہے کہ پہلی سات صفات تو زائد بر ذات ہیں تاہم یہ ذات کے لئے لازم بھی ہیں اور ذات کے ساتھ قائم بھی۔ گویا نہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ جس طرح ذات ازل اور قدیم ہے اسی طرح یہ بھی ازل اور قدیم ہیں۔ البتہ آٹھویں صفت یعنی صفت بقا کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی اس کو بھی عین ذات مانتے ہیں اور باقی

اشاعرہ اور امام ابو الحسن اشعری کی رائے وہی ہے جو دیگر صفات کے بارے میں ہے معتزلہ کے اعتراض کہ اس طرح سے تعدد قدام لازم آئے گا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ تعدد ذات قدیمہ مستنہج ہے۔ تعدد صفات قدیمہ مستنہج نہیں ہے۔

ابن عربی کا رجحان یہ ہے کہ صفات باری تعالیٰ عین ذات ہیں۔ کہتے ہیں کہ اگر صفات حق کو زائد بر ذات اعیان مانا جائے تو اس سے ذات کا نقص ہونا لازم آئے گا، کیونکہ وہ کسی جو کسی امر زائد کے وسیلہ سے کمال کو پہنچتی ہے۔ اپنی ذات میں ناقص ہوتی ہے۔ (۲۵۶) اہل ابن عربی نے ایک وضاحت کی ہے کہ اسماء و صفات عین ذات و غیر ذات ہونے کے اعتبار سے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور اسماء دراصل معانی، اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ اس پہلو سے وہ عین ذات ہیں کیونکہ ذات کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان کا مفہوم ذات سے مختلف ہے۔ اس پہلو سے وہ غیر ذات ہیں۔ (۲۵۷)

شیخ ابوبکر الکاظمی نے اسماء و صفات کو علیحدہ قرار دیا ہے۔ تاہم یہ وضاحت نہیں کی کہ اسماء الہی سے ان کی مراد کیا ہے۔ اور صفات الہی سے کیا۔ اسماء کے سلسلے میں لکھتے ہیں کہ صوفیہ کا ایک گروہ سی طرح مانتا ہے جیسے کہ صفات ہیں۔ یعنی نہ عین اور نہ غیر۔ جبکہ ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ اسماء الہی دراصل اللہ ہی ہے یعنی اس کا عین۔ (۲۵۸)

صفات کے بارے میں انہوں نے تفصیلی بحث کی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ اس پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی کچھ صفات ہیں جن سے وہ متصف ہے جیسے علم، قدرت، قوہ، عزت، حلم و حکمت وغیرہ۔ اور یہ صفات نہ جسم ہیں، نہ عرض ہیں نہ جوہر ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات نہ جسم ہے نہ عرض ہے نہ جوہر ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ ہیں، سامعہ، بصارت ہے۔ وجہ ہے، لیکن آنکھ کان اور ہاتھ سے منزہ ہے۔ صوفیہ کا اجماع ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں جو ارجح نہیں اور نہ ہی اعضاء اجزا ہیں۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ وہ نہ اس کی عین ہیں اور نہ غیر۔ نیز اس کے لئے صفات ثابت کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ ان کا محتاج ہے۔ اور وہ ان کے ذریعہ کاموں کو سرانجام دیتا ہے بلکہ اس کے معنی اس کی ضد کی نفی کرنا اور اس کو اس کے لئے ثابت کرنا ہے اور یہ کہ یہ صفات اس کی ذات سے قائم ہیں۔ علم کا مطلب صرف جہل کی نفی نہیں ہے اور نہ قدرت کا مطلب صرف عجز کی نفی ہے بلکہ علم و قدرت کا اثبات ہے۔

ہمارا اس کو ان صفات کے ساتھ متصف کرنا اس کی توصیف کے لئے نہیں ہے، یہ ہماری صفت ہے اور ان صفات کا تذکرہ ہے جن سے وہ متصف ہے۔ اور یہ ذکر بھی نہیں ہے۔ چونکہ ذکر ذاکر کی صفت ہے مذکور کی صفت نہیں ہے۔ اور چونکہ مذکور ذاکر کے ذکر کی وجہ سے مذکور ہوتا ہے لیکن موصوف وصف کرنے والے کی صفت کرنے سے موصوف نہیں ہوتا۔ چونکہ اگر واصف کی توصیف سے اس کی صفات کا ثبوت ہوتا تو جو مشرکین شرک کرتے ہیں یا اللہ تعالیٰ کے روجہ یا ولد کا اثبات کرتے ہیں تو وہ بھی نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہو جاتی۔

اس میں صوفیہ کا اختلاف ہے کہ اتیان، محی (آنے) نزول وغیرہ کیا ہیں۔ جمہور صوفیہ کہتے ہیں کہ یہ بھی اس کی صفات ہیں۔ جس طرح کہ اس کی حساب کے موافق ہوں۔ ان پر ایمان ضروری ہے، لیکن ان پر بحث ضروری نہیں۔

محمد بن موسیٰ وسطی کہتے ہیں کہ جس طرح اس کی ذات غیر معلول ہے اسی طرح اس کی صفات غیر معلول ہیں۔ (۲۵۹) شیخ عبدالکریم جبلی اسماء صفات کو عین ذات قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں کہ صفات اس کی ماہیت اور اس کی ہویت کے اعتبار سے جس پر کہ وہ باندھتے ہیں، عین ذات ہیں۔ بس مخلوق کے حکم سے اس کا حکم جدا ہو گیا، چونکہ مخلوق کی صفت نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات اور حق میں یہ حکم نہیں بلکہ اس کی صفت عین ذات ہیں اور ان کا غیر ذات ہونا علی سبیل المجاز ہے۔ علی سبیل حقیقت نہیں۔ (۲۶۰)

علامہ جانی نے صوفیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وجود کے اعتبار سے اس کی عین ذات ہیں اور تعقل کے اعتبار سے غیر ذات۔ (۲۶۱)

چنانچہ اگر کوئی اس کے لئے ذات کا اثبات کرے اور صفات کا اثبات نہ کرے تو وہ جاہل ہے اور بدعتی ہے اور جو صفات کو اللہ تعالیٰ کے مغائر ثابت کرے وہ شرک ہے۔ مزید لکھا ہے کہ ہماری ذات ناقص ہیں اور صفات سے ان کی تکمیل ہوتی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کامل و مکمل ہے۔ اس کو کسی بھی چیز میں کسی چیز کی احتیاج نہیں ہے۔ (۲۶۲)

کسی صوفی شاعر نے اس کو لکھا ہے:

از روئے تعقل ہم غیرند صفات پاذاث تو وز روی تحقیق ہم عین

ترجمہ عقل کے لحاظ سے تمام صفات غیر ذات ہیں جبکہ تحقیق و نظر کے اعتبار سے تمام میں ہیں۔
شیخ فرید الدین عطار نے لکھا ہے:

زہ اسم و ہے معنی ہم تو ہی گویم کہ اے تو اے ہم تو

تو کی معنی و بیروں تو است تو کی معنی ہم عالم طلسم است

ترجمہ کیا خوب ہے کہ اسم اور معنی سب کچھ تو ہی ہے۔ اس لئے میں کہتا ہوں کہ اے تو، اے سب کچھ تو تو ہی تو معنی ہے اور تیرا ظاہر تیرا نام ہے، تو ہی خزانہ ہے اور تمام عالم طلسم ہے۔

تشبیہ و تنزیہ

تشبیہ و تنزیہ کی تعریف:

تشبیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو مخلوقات کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف کرنا اور تنزیہ کا مطلب ہے مخلوقات جیسی صفات سے اس کی ذات کو مبرا کرنا۔ شیخ عبدالقادر مہربان نے لکھا ہے:

”تشبیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کو ایسی ذات سے تشبیہ دینا جس کی صفات رب العزت کی ذات کے منافی ہیں اور تنزیہ کا مطلب یہ ہے کہ رب العزت کی ذات سے ایسی صفات کا منہ کرنا جو اس کی ذات کے مناسب نہیں۔ چاہے وہ صفات مخلوق کی ہوں یا نہ ہوں۔ (۲۶۳)

تشبیہ

اہل تشبیہ کو مشبہ یا مجسم بھی کہا جاتا ہے، یہ اللہ رب العزت کے صفاتوں جیسے یا انسانوں سے مختلف اعضاء کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ فرق دراصل قرآن کریم کی ان آیات سے استدلال کرتا ہے جن میں اللہ رب العزت کے لئے اعضاء و جوارح کی نسبت ہے۔ جیسے ہاتھ، وجہ، سین، وغیرہ۔ ان آیات کو وہ ظاہری معنی میں لیتے ہیں اور مختلف انداز سے مختلف معنی پہنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس گروہ میں سے بعض تو اس کو نور کہتے ہیں۔ بعض پگھلی ہوئی چاندی کی طرح بتاتے ہیں۔ کچھ بلور جیسا بتاتے ہیں۔ کچھ لوہے کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ یک بوڑھے کی مانند ہے۔ کچھ ایسے ہیں جو اسے ایک جوان مرد کی صورت میں مانتے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو دائی اور شریک کے علاوہ تمام انسانی اعضاء کو اس کے لئے ثابت کرتے ہیں۔ (۲۶۳)

شیخ عبدالکریم جیلی نے تشبیہ سے متعلق ایک حدیث بھی نقل کی ہے کہ میں نے اپنے رب کو ایک جوان آدمی کی شکل میں دیکھا۔ (۲۶۵)

تنزیہ

تنزیہ کا مطلب ہے اللہ رب العزت کو ان صفات سے منزہ سمجھنا جو اس کی شایان شان نہیں ہے۔ شیخ نجد لکھتے ہیں کہ تمام انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی دعوت خالص تنزیہ کی تھی۔ آسمانی کتابوں میں تنزیہی ایمان کا بیان ہے۔ (۲۶۶) شیخ عبدالکریم جیلی نے لکھا ہے کہ تنزیہ کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے ”میں نے اپنے رب کو ایک نورانی شکل میں دیکھا۔“ (۲۶۷)

تشبیہ و تنزیہ میں صوفیہ کا مسلک

تشبیہ و تنزیہ سے متعلق صوفیہ کرام کے چار گروہ ہیں:

۱۔ ایک گروہ اللہ رب العزت کو مجسم اور مشہ کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ، منہ اور دیگر اعضاء ہیں۔ اس گروہ کے بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ وہ ایک جوان مرد کی شکل میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک بوڑھے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں گھوڑے کی شکل میں، بعض کہتے ہیں کہ اس کا قد سات باشت کے برابر ہے۔ اس کے جسم کا وزن بھی ہے۔ اس کی آواز بھی ہے وغیرہ الغیاز باللہ۔ (۲۶۸)

۲۔ دوسرا توں تنزیہ مطلق کا ہے۔ جمہور صوفیہ اسی کے قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ رب العزت جسم اور جسمانیات سے پاک ہے۔ اسے نہ آواز کی احتیاج ہے، نہ شکل و صورت کی، اس کی ذات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے اس کے رخ اور جہت کو متعین نہیں کیا جاسکتا۔ (۲۶۹)

۳۔ تیسرا توں ان صوفیہ کا ہے جو تشبیہ و تنزیہ کے درمیان کی شکل نکالتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ

رب العزت نے اپنے لئے وجہ، یہ وغیرہ کا استعمال کیا ہے اور احادیث میں رب العزت کے ٹھک (ہننے) دانت، تشبیہ، ٹھیکوں، ٹھنڈک اور ذہن شہو وغیرہ اعتناء و سماعت کا استعمال ہوا ہے۔ اس لئے لامحالہ ہمیں ان کی کوئی مخصوص شکل مانتی ہوگی۔ ورنہ اس کا استعمال لغو شمار ہو گا۔ البتہ یہ ہے کہ اس شکل و صورت کو انسانی شکل و صورت پر قیاس کیا جائے نہیں۔ (۲۷۰) اس لئے ان کی کوئی اپنی شکل ہوگی جو انسانی فہم و ادراک کے دائرہ سے خارج ہے، کیونکہ انسان کا دائرہ اختیار صرف اس چیزوں تک محدود ہے جن کی کوئی مثال اس دنیا میں مل سکے اور اللہ رب العزت کی کوئی مثال نہیں۔ لیکن مکملہ شئی (شوری ۱۱) اس جیسی کوئی شئی نہیں۔

۴۔ چوتھا قول وحدۃ الوجودی صوفیہ کا ہے۔ وہ چونکہ عام کو عین ذات ہادی تعالیٰ مانتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات ہی اپنے محدود مظہر میں کائنات ہے۔ اس لئے وہی واجب الوجود ہے اور وہی ممکن الوجود۔ تنزیہ و تشبیہ کے حوالے سے ہی وہ اپنے مرتبہ ذات میں منزہ ہے اور اپنے مظاہر میں مشبہ۔ یعنی وہ تشبیہ اور تنزیہ کا جامع ہے۔ (۲۷۱) شیخ کبر فرماتے ہیں

فان قلت لا تنزیہ کنت مقیدا	وان قلت - بالتشبیہ کنت محدودا
وان قلت بالامرین کنت مردا	وکنت لا مافی المعارف سیدا
فمن قال بالا شفاع کان مشرکا	ومن قال بالافراد کان موحدا
فلایاک والتشبیہ ان کنت ثانیا	ولایاک والتنزیہ ان کنت معردا
فما انت ہو بل انت ہو ترونی	عین الامور مسرعا و مقیدا

ترجمہ: اگر تم تنزیہ خالص کے قائل ہوئے تو تم نے اللہ کو غیب میں مقید کر دیا، اور اگر تم صرف تشبیہ کے قائل ہو تو گویا تم نے اس کو محدود کر دیا۔ اگر تم دونوں باتوں کے قائل ہو تو سیدھے راستہ پر ہو اور تم معارف کے امام اور سید ہو۔ جو دو وجود (اللہ تعالیٰ کا وجود اور ممکنات کا وجود) کا قائل ہو وہ مشرک ہے اور جو وحید وجود کا قائل ہے وہ موحّد ہے۔ تو اگر تم دو وجود کے قائل ہو تو اپنے کو تشبیہ سے بچاؤ اور اگر ایک وجود کے قائل ہو تو تنزیہ سے اپنے کو بچاؤ۔ تم حق کے عین نہیں ہو کیونکہ حق تعالیٰ وجود مطلق ہے اور تم اللہ کو عین موجود میں تعین کی قید سے آزاد اور تعین کی قید سے مقید پارہے ہو۔

معرفت

معرفت کی تعریف:

معرفت عرف کا مصدر ہے اس کے معنی جاننے پہچاننے وغیرہ کے آتے ہیں۔ علم لغت کی رو سے ہر علم معرفت اور ہر معرفت علم ہے۔ (۲۷۲) لیکن صوفیہ کی اصطلاح میں معرفت نسبتاً وسیع مفہوم کی حامل ہے۔ صوفیہ نے معرفت کے بارے میں متعدد طریق سے اظہار خیال کیا ہے۔ سہل کہتے ہیں کہ معرفت اپنے جہل کی معرفت (اعتراف) ہے۔ (۲۷۳) فارسی (۲۷۴) کہتے ہیں کہ معرفت معروف کی کنہ کو جاننے کا نام ہے۔ (۲۷۵) شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے لکھا ہے کہ معرفت عین شئی کے اس طرح احاطہ کا نام ہے جیسی وہ ہے۔ (۲۷۶)

علم و معرفت:

لغت کی رو سے علم اور معرفت میں کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن صوفیہ کرام ان میں فرق کرتے ہیں۔ جمہوریہ صوفیہ کا مسلک یہ ہے کہ علم معرفت سے فرد تر ایک مرتبہ معرفت ہے اور معرفت علم کا اعلیٰ ترین درجہ ہے۔ شیخ ابوسعید الخراز فرماتے ہیں کہ اللہ کا علم اللہ تعالیٰ کی معرفت کے مقابلے میں زیادہ مخفی اور زیادہ مشکل ہے۔ (۲۷۷) ایک اور صوفی فرماتے ہیں کہ اشیاء کے ظاہر کا علم، علم ہے اور اس کے باطن کا علم معرفت۔ (۲۷۸) لیکن بعض علم کو معرفت پر فضیلت دیتے ہیں۔ شیخ ابوبکر وراق (۲۷۹) فرماتے ہیں کہ معرفت اشیاء کی صورت کا جاننا ہے اور علم اشیاء کی حقیقت سے واقف ہونا ہے۔ (۲۸۰) جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ علم معرفت سے بڑھ کر ہے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنا نام علم سے رکھا معرفت سے نہیں۔ اور قرآن پاک میں ہے **وَالَّذِينَ آوَوْا إِلَى الْعِلْمِ** درجائت۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا **فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**۔ یہ نہیں کہا فاعرف۔ اس لئے کہ جب انسان ایک چیز (عرف) کو جانتا ہے تو وہ علم کے ذریعہ اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر اس کو اس کا علم ہے تو پھر اس کا علم بھی حاصل ہے اور معرفت بھی۔ (۲۸۱)

معرفت الہی

علامہ جامی نے لکھا ہے کہ معرفت "بازشناختن" کو کہتے ہیں۔ یعنی ایک مجمل معلوم کو اس کی تفصیلات کے ساتھ دوبارہ جاننا اس عبارت کی تشریح علامہ نے اس طرح کی ہے مثال کے طور پر عوامل لفظیہ و معنویہ کو جاننا اور ان کے عمل سے آگاہ ہونے کا نام علم نحو ہے۔ لیکن ان میں سے ہر عامل کو تفصیل کے ساتھ جاننے، نیر بذوق صحیح عبارت پڑھنے اور اس کے محل استعمال سے واقف ہونے کا نام معرفت نحو ہے۔ ایسا ہی معاملہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کو تفصیل کے ساتھ جاننا معرفت الہی ہے۔ (۲۸۲)

معرفت کی اہمیت

اللہ تعالیٰ کی صحیح معرفت، اس کی عبادت و بندگی کا پہلا ذریعہ ہے۔ اگر اس کی معرفت حاصل نہ ہوگی تو اس کی صحیح طریقہ پر عبادت کرنا ممکن نہ ہو گا۔ شیخ جنید نے سب سے پہلی عبادت اللہ تعالیٰ کی معرفت کو قرار دیا ہے۔ (اول عبادۃ اللہ تعالیٰ عزوجل معرفت)۔ (۲۸۳) شیخ علی ہجویری معرفت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ کی بندگی اختیار کرنے اور اس کے تقرب کی راہ پر گامزن ہونے میں جو چیز رکاوٹ بنتی ہے وہ اس کی ذات کی عدم معرفت ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ آدمی کو خداوند جل و علاہ کا علم ہو اور علم بھی صحیح ہو۔ چنانچہ جس قدر آدمی کے اندر خدا کی معرفت صحیح ہوگی اسی کے لحاظ سے اس کا عمل درست اور خداوند تعالیٰ کی بارگاہ میں اس کا مقام بلند ہوتا جائے گا۔ (۲۸۴)

معرفت کی اہمیت کو ثابت کرنے کے لئے بعض صوفیہ کرام ایک حدیث نقل کرتے ہیں۔ حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: گھر کا تمام دار و مدار اس کی بنیاد پر ہوتا ہے اور دین کا

دار و مدار، معرفت باللہ، یقین اور عقل قانع پر ہے۔ میں نے عرض کیا۔ آپ پر میرے ماں باپ قربان ہوں، عقل قانع کیا ہے۔ آپ نے فرمایا اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے روکنا اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت کی خواہش کرنا۔ (۲۸۵)

صوفیہ کرام نے اللہ تعالیٰ کے قول۔

وَمَا فَذَرُوا اللَّهَ حَقَّ فِذْرِهِ (انعام ۹۲)

ترجمہ: اور نہیں پہچانا انہوں نے اللہ کو پورا پہچانا۔

میں قدر کی تفسیر معرفت الہی سے ہی کی ہے۔ شیخ ابوالحسن نوری سے سوال کیا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے بندے پر سب سے پہلے کیا چیز فرض کی ہے؟ شیخ نے جواب دیا، معرفت خداوندی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریت ۵۶)

ترجمہ: اور میں نے جو بنائے جن اور آدمی سوائے بندگی کے لئے۔

میں لفظ یعبدون کی تفسیر میں ابن عربس سے روایت ہے ”لیعرفون“ تاکہ وہ مجھے پہچانیں۔ (۲۸۶)

معرفت الہی صوفیہ کی نظر میں

صوفیہ کرام نے معرفت کو بہت اہمیت دی ہے۔ اور مختلف اسیب اور انداز کلام میں معرفت پر اظہار خیال کیا ہے۔ ایک صوفی سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ اللہ کو واحد جاننے کے لئے دلوں کا اس کی تعریف کے لطائف کو جھانک کر دیکھنا معرفت ہے۔ (۲۸۷) شرح منازل السائرین میں لکھا ہے کہ صوفیہ معرفت سے علم مراد نہیں لیتے بلکہ اس سے اللہ تعالیٰ کی ایسی معرفت مراد لیتے ہیں جو صوفی کے قلب اور حوال پر غالب آجائے۔ (۲۸۸) حارث محاسبی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ معرفت میرا راستہ ہے۔ (۲۸۹) وحدۃ الوجودی صوفیہ معرفت سے یہ مراد لیتے ہیں کہ آدمی کو اپنے اللہ ہونے کا علم ہو جائے، یعنی انسان اور کائنات کی ہر چیز مرتبہ تقید میں واجب الوجود کا مظہر ہے۔ ابن عربی نے لکھا ہے: عارف وہ ہے جو ہر چیز میں اللہ کو دیکھے بلکہ ہر چیز کو اس کا عین جانے۔ (۲۹۰) امام غزالی کہتے ہیں کہ معرفت، بغیر کیفیت، بغیر مشاہدہ اور بلا واسطہ حق کے مشاہدہ کا نام ہے۔ (۲۹۱)

صوفیہ کرام نے معرفت کے سلسلہ میں مختلف اور متضاد باتیں بھی کہی ہیں جو دراصل اس کے ذوق اور رجحان کی ترجمانی کرتی ہیں۔ کسی صوفی نے ایک بات کہی جو اس کے مشاہدات پر مبنی تھی۔ دوسرے صوفی نے اس کے برخلاف مشاہدہ کیا، اس لئے اس نے اس کے متضاد بات کہی۔ مثلاً عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ معرفت یہ ہے کہ انسان کو کوئی چیز تعجب خیز نہ دکھائی دے۔ کیونکہ تعجب تو وہاں ہوتا ہے جہاں کوئی ایسے مقدور سے بڑھ کر کچھ کر دے۔ خدا کی قدرت اور اس کے کمال سے کون شئی بعید ہو سکتی ہے، اس لئے جو شخص خدا کا عارف ہو گا اسے کسی کے کسی فعل پر تعجب نہیں ہو سکتا۔ (۲۹۲) جبکہ شبلی فرماتے ہیں۔ المعرفة دوام الخیر۔ (معرفت یہ ہے کہ آدمی ہر وقت حیرت زدہ رہے)۔ (۲۹۳) عبداللہ بن مبارک نے خدا تعالیٰ کی قدرت کا مشاہدہ کیا تو ان کا حیرت و استعجاب ختم ہو گیا اور شبلی نے اپنی بے بضاعتی کا احساس کیا تو اللہ تعالیٰ کی

مناجی کے سامنے دم بخود رہ گیا۔

اسی طرح ایک صوفی کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی عذاب ہو جاتی ہے۔" (۲۹۳) اس نے متاثر ہو کر یہ اور صوفی کا قول بھی کہ "اس کی معرفت حاصل ہو جائے تو اس کی زندگی پر کشش ہو جاتی ہے۔" (۲۹۵) پہلا قول معرفت کے بدحواسی کی نظر ہے جس کو اٹھانے سے زمین و آسمان قاصر ہو گئے تھے۔ دوسرا قول اس احساس پر مبنی ہے کہ جس نے اپنے رب کو پہچان لیا تو اسے مقصد حیات مل گیا اور ہا مقصد زندگی بہترین زندگی ہوتی ہے۔

معرفت کے بارے میں صوفیہ نے مختلف پیرے سے خطبہ نہیں کیا ہے۔ یوزید فرماتے ہیں کہ معرفت اس بات کے جاننے کا نام ہے کہ مخلوق کی تمام حرکات و سکنات اللہ کی طرف سے ہیں۔ (۲۹۶) ذوالنون مصری فرماتے ہیں کہ معرفت کی حقیقت یہ ہے کہ نہاں ان اسرار سے وقف ہو جائے جو اللہ تعالیٰ کے کاموں میں پوشیدہ ہوتے ہیں۔ (۲۹۷) حادث محاسبی (۲۹۸) فرماتے کہ معرفت میرا راستہ ہے (۲۹۹) ابو بکر امرہری باری فرماتے ہیں کہ معرفت ایک نام ہے جس کی حقیقت یہ ہے کہ دل کے اندر ایسی تعظیم پیدا ہو جائے جو مالک کو تشبیہ اور تعطیل سے باز رکھے۔ (۳۰۰) ایک صوفی فرماتے ہیں کہ دل کا اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو مع اس کے اسماء و صفات صحیح طور پر جان لینا معرفت ہے۔ (۳۰۱) اور شبلی فرماتے ہیں کہ اعتراف بجز ہی دراصل معرفت ہے۔ (۳۰۲)

صوفیہ کرام نے بالعموم معرفت کے سلسلے میں اختصار کے ساتھ کلام کیا ہے اور بیشتر سے مختلف مواقع پر معرفت کے ایک یا زیادہ پہلوؤں پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس لئے مساوات ایک ہی صوفی نے دو مختلف مواقع پر مختلف باتیں کہی ہیں۔ اس طرح معرفت کے حصول اور معرفت کی اقسام وغیرہ کے سلسلے میں بھی مختلف آراء منقول ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ انہوں نے اپنے مخصوص احوال اور کیفیات کے زیر اثر کہی ہیں۔

معرفت کے سلسلے میں ابوالغنیٹ منصور حلاج نے تفصیل سے کلام کیا ہے اور اپنی مخصوص اشاراتی زبان میں معرفت کے اکثر پہلوؤں پر گفتگو کی ہے۔ اپنی کتاب "کتاب القواسم" کے باب بستان المعرفة میں لکھتے ہیں۔

"معرفة نكرة في ضمن مخفی ہے اور نكرة معرفة کے ضمن میں مخفی ہے۔ نكرة عارف کی صفت اس کا لباس اور جہل اس کی صورت ہے۔ معرفة عقل کے غائب ہے، اس کو کیسے پہچانا جاسکتا ہے جبکہ اس کی کوئی کیفیت نہیں، وہ کہاں ہے جب کہ وہ لامکان، اس تک کیسے پہنچا جاسکتا ہے جبکہ وصال ہی نہیں۔ اس سے کیسے جدا ہوا جاسکتا ہے جبکہ انفصال ہی نہیں۔ ایک محدود، محدود ہستی کے لئے معرفت الہی کا دعویٰ کیسے درست ہو سکتا ہے۔ معرفت تو دراء الوداء ہے۔ کسی کی رسائی سے بلند، عزم و حوصلہ سے وراء اسرار سے وراء اخبار و اطلال سے وراء لوراک سے وراء ہے۔ یہ سب چیزیں موجود بھی نہیں تھیں وہ جب سے ہے۔ یہ سب کسی مکان میں ہیں اور وہ مکان سے قبل ہے، یہ جہات میں ہیں اور وہ جہات سے قبل ہے۔ اگر کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنے کو گم کر کے اس کی معرفت حاصل کی۔ (عرفت بتقدیر) تو جو خود گم ہو وہ موجود کو کیسے پہچان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ میں نے اس کو اپنے وجود کے ذریعہ پہچانا تو بھی غلط ہے چونکہ وہ قدیم (تعدد قدماء) محال ہے اور کوئی یوں کہے کہ میں نے اپنی جہالت سے اسے پہچانا تو جہالت تو ایک حجاب ہے اور معرفت اس حجاب سے وراء ہے۔ اگر کوئی کہے کہ

میں نے اس کو نام سے پہچانا تو نام مسکمی سے جدا نہیں ہے چونکہ وہ بھی غیر مخلوق ہے۔ اگر یوں کہے کہ میں نے اس کو اسی کے ذریعہ جانا تو یہ ممکن نہیں چونکہ اس طرح وہ معروف لازم آتے ہیں۔ اگر کوئی کہے میں نے اس کو اس کی صفت و کارگیری کے ذریعہ جانا تو اس نے صرف صفت کو جانا نہ کہ صانع کو اگر کوئی کہے کہ میں نے بخیر کے ذریعہ اس کو جانا تو عاجز منقطع ہوتا ہے وہ معروف کیسے جان سکتا ہے۔ اگر کوئی کہے کہ اس نے جس طرح اپنا بارے میں بتایا میں نے اس کے ذریعہ پہچانا تو اس نے صرف اظہار پر اکتفاء کیا۔۔۔ کتنی عجیب بات ہے کہ جو شخص یہ نہیں جانتا کہ اس نے بدن پر کالے بال کیوں لگے ہیں اور سفید کیوں تو ذات م یزل کیسے پہچان سکتا ہے۔۔۔

عارف وہ ہے جس سے دیکھی۔ معرفت اس کے لئے ہے جو باقی رہ۔ عارف اپنے عرفان کے ساتھ ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کا عرفان ہے، اور اس کا عرفان وہ ہے اور معرفت اس سے ماوراء ہے اور معروف معرفت سے بھی ورء ہے۔ حق حق ہے اور مخلوق مخلوق ہے۔ (۳۰۳)

منصور حلاج نے اس طویل عبارت میں معرفت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اس میں انہوں نے صوفیہ کے ان اقوال پر بھی تنقید کی ہے جو انہوں نے معرفت سے متعلق کہے ہیں۔ لیکن یہ بھی اور صوفیہ کے وہ اقوال بھی سب ذاتی نوعیت کے ہیں۔ ان پر یہ تنقید بھی حلاج کی ذاتی ہے۔

معرفت الہی کے انسانی زندگی پر اثرات

معرفت کا منطقی اثر تو یہ ہونا چاہیے کہ انسان صرف اللہ رب العزت کے دربار میں سر نیاز فہم کرے اور باقی تمام چیزوں سے روگردانی اختیار کر لے۔ اگر کسی کے اندر یہ کیفیت قائم رہے تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخص عارف ہے۔ بلکہ اس کی معرفت کامل ہے۔ تاہم اپنے ظہور اور علامات کے اعتبار سے صوفیہ نے معرفت کے مختلف اثرات کو مختلف پیرائے میں بیان کیا ہے۔

شیخ ابو بکر واسطی فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا وہ دوسری سب چیزوں سے منقطع ہو گیا بلکہ گونگا ہو گیا اور دوسری سب چیزوں سے جدا ہو گیا۔ (۳۰۴) محمد بن عبد الواسع فرماتے ہیں: ”جس نے اللہ کو پہچان لیا اس کا کلام کم ہو جاتا ہے اور ہمہ وقت حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ (۳۰۵) یحییٰ بن معاذ فرماتے ہیں کہ عارف وہ ہے جو لوگوں میں شامل بھی ہے مگر پھر بھی الگ تھلگ ہے۔ (۳۰۶) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے حیا پیدا ہوتی ہے۔ (۳۰۷) بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ معرفت سے علم اور بروہاری پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ اللہ رب العزت بھی حلیم ہے اور عارف کو بھی الہیاتی اخلاق سے متصف ہونا چاہئے۔ (۳۰۸) ابو بکر الکلاباذی نے عارف کی حالت کو بتانے کے لئے یہ آیت کریمہ نقل کی ہے۔ (۳۰۹)

تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ (المائدة: ٨٣)

ترجمہ
تم دیکھتے ہو کہ ان کی آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے ہیں اس لئے کہ انہوں نے حق بات پہچان لی۔
بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عارف وہ ہے جس کو کسی حالت میں قرار نہ ہو۔ (۳۱۰)
بعض صوفیہ نے معرفت کے دوسری نوعیت کے اثرات کا بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً شیخ علی ہجویری نے ایک

روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم اللہ تعالیٰ کو ایسا پہچان لو جیسا کہ اس کی معرفت کا حق ہے تو تم سندروں پر چلو اور تمہاری دعا سے یہاں نکل جائیں۔ (۳۱)

معرفت اور توحید

معرفت کا تعلق اللہ رب العزت کے اسماء و صفات سے ہے۔ معرفت کہتے ہی اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس کے صحیح علم و عرفان اور اس پر عمل پیرا ہونے کو۔ توحید بھی اس میں شامل ہے، چونکہ اگر توحید باری تعالیٰ کا اقرار نہ ہو گا تو معرفت کامل نہ ہو گی اور توحید ہی سارے دین کا اصل الاصول ہے۔ صوفیہ کے یہاں معرفت کے باب میں توحید کی بڑی اہمیت ہے بلکہ صوفیہ کے توحید کا ایک مخصوص اور دقیق الفہم تصور پایا جاتا ہے جس کی تشریح کا یہاں موقع نہیں۔ شیخ جنید نے فرمایا کہ توحید ایک ایسا مفہوم ہے جس میں تمام اشیاء و رسوم معدوم اور جملہ علوم و فنون ختم ہو جائیں۔ اور صرف اس کی ذات لم یزل باقی رہ جائے۔ (۳۱۲) غالباً اسی لئے بعض صوفیہ نے توحید کو معرفت کا نقطہ عروج یا انتہائی مرحلہ قرار دیا ہے۔ ابو بکر شبلی سے پوچھا گیا کہ بندہ مقام مشاہدہ پر کب فائز ہوتا ہے۔ شبلی نے جواب دیا کہ جب مشاہد (جس کو دیکھا جا رہا ہے) ظاہر ہو جائے، شواہد فنا ہو جائیں، حواس جلتے رہیں اور احساس مضحل پڑ جائے۔ پوچھا گیا کہ اس کا آغاز اور انجام کیا ہے تو فرمایا کہ اس کا آغاز اللہ کی معرفت اور انجام اس کی توحید ہے۔ (۳۱۳) بعض صوفیہ نے اس مضمون کو اپنے مذاق کے مطابق اس طرح بیان کیا ہے کہ معرفت اللہ تعالیٰ کی توحید کا بذریعہ تلوک مطالعہ کا نام ہے۔ (۳۱۴) بعض صوفیہ نے معرفت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ قلب کی گہرائیوں سے جملہ اسماء و صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اثبات اور اس کی تصدیق کی جائے اور اسی کا نام معرفت ہے۔ (۳۱۵)

معرفت کی اقسام:

صوفیہ کرام نے معرفت کی متعدد اقسام بھی کی ہیں اور معرفت کی درجہ بندی بھی کی ہے۔ یہ درجہ بندی اور تقسیم بہت متنوع ہے۔ شیخ علی ہجویری نے معرفت کی دو قسمیں کی ہیں۔

۱۔ معرفت علمی

۲۔ معرفت حالی

معرفت علمی یہ ہے کہ خداوند کریم کے بارے میں انسان کا علم صحیح ہو اور اس میں کوئی کجی یا غلطی نہ رہے۔ معرفت حالی یہ ہے کہ بندے کی عملی زندگی اس کی علمی معرفت کی آئینہ دار ہو۔ (۳۱۶)

بعض شیوخ نے لکھا ہے کہ معرفت کی دو قسمیں ہیں

معرفت حق۔

معرفت حقیقہ

معرفت حق اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کو اس کی صفات کے ساتھ ساتھ جاننا اور معرفت حقیقت یہ ہے کہ اس (اللہ تعالیٰ) تک رسائی کے لئے کوئی سبیل نہیں۔ چونکہ وہ صمد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (ولا یحیطون ۵)

چونکہ حمد وہ ہے جس صفات کی حقائق کا ادراک نہ کیا جاسکے (۳۱۷)

معرفت کی درجہ بندی

راہ حق میں گامزن ہونے کے بعد ایک عارف کو جن حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے صوفیہ نے اپنے ذوق اور رجحان کے مطابق اس کے کچھ درجات متعین کئے ہیں۔ مثلاً شیخ ابو نصر السراج نے معرفت کی تین قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ معرفت اقرار

۲۔ معرفت حقیقت

۳۔ معرفت مشاہدہ (۳۱۸)

مولانا جامی نے معرفت کے چار درجات بیان کئے ہیں۔

۱۔ معرفت کا پہلا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو اللہ رب العزت کی طرف سے سمجھے۔
۲۔ دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ جو بھی عمل ہو بندہ اس کو یقین کے ساتھ جانے کہ یہ اللہ رب العزت کی قلال صفت کا نتیجہ ہے۔

۳۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الہی کی صفات کو اس کی تمام صفات میں دیکھے۔

۴۔ چوتھا درجہ یہ ہے کہ صفت علم الہی کو خود اپنی معرفت سمجھے اور خود کو علم و معرفت بلکہ دائرہ وجود سے خارج سمجھے، جیسا کہ حضرت سے پوچھا گیا کہ معرفت کیا ہے، آپ نے جواب دیا "اس کے علم کے آگے تمہارے جہل کا وجود صفر ہے۔ سوال کیا گیا اس کی مزید وضاحت کیجئے تو

جواب دیا، وہی عارف ہے اور وہی معروف۔ (۳۱۹)

شیخ الاسلام عبداللہ انصاری نے معرفت کی اقسام بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

"معرفت کے تین درجے ہیں اور اسی اعتبار سے مخلوق کی بھی تین قسمیں ہیں۔ پہلا درجہ صفات و

نعمت کی شناخت کا ہے، ان کے نام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمادیئے ہیں اور قلب کے اندر موجود نور کی بصیرت کی وجہ سے ان کے شواہد بھی معلوم ہو گئے ہیں۔ یہ عوام کی معرفت ہے۔ یقین کی شرط اس کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ پہلا صفات کا ان کے ناموں کے ساتھ بغیر تشبیہ کے اثبات کرنا دوسرا اس سے تشبیہ و تعقل کی نفی کرنا اور تیسرا ان کے کث کے ادراک سے عاجز ہونا۔

معرفت کا دوسرا درجہ ذات کی معرفت ہے یعنی ذات و صفات میں فرق کو ختم کر دینا۔ یہ درجہ علم جمع

سے ثابت ہوتا ہے۔ فناء کے میدان میں خالص ہوتا ہے۔ علم بقاء سے مکمل ہوتا ہے اور جمع کی آنکھ سے دیکھتا

ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ صفات کا شواہد پر اطلاق، وسائل کا مدارج پر اور عبادات کا معالج و آمیزہ یہ خاصہ

(خصوصاً لوگوں) کی معرفت ہے جو حقیقت کے الحق سے پیدا ہوتی ہے۔

تیسرا درجہ تعریف خالص میں ڈوبی ہوئی معرفت ہے۔ وہاں نہ استدلال کی رسائی ہے اور نہ کوئی شاہد اس

پر دلالت کرتا ہے، نہ اس کے لئے کسی وسید کی ضرورت ہے۔ اس کے تین ارکان ہیں۔ مشاہدۃ القلوب، علم سے صعود اور جمع کا مطالعہ۔ یہ خاصۃ الخاتمہ کی معرفت ہے۔ (۳۲۰)

معرفت کی ایک تقسیم رفرکاوی سے بھی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ معرفت کی تین قسمیں ہیں ۱۔ مریدین کے لئے مخلوق کی معرفت ہے، ۲۔ سالکین کے لئے عیون کی معرفت ہے اور ۳۔ عارفین کے لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ (۳۲۱)

معرفت الہی کے ذرائع

اللہ تعالیٰ کی معرفت کے حصول سے متعلق گفتگو ما قبل میں سوچنی ہے۔ یہاں عقل اور قلب وغیرہ پر صوفیہ کرام کے خیالات کی تلخیص کی جا رہی ہے۔ جمہور صوفیہ کرام معرفت الہی میں عقل، علم اور قلب کو نارسا سمجھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت انسان اپنے محدود ذرائع سے حاصل نہیں کر سکتا۔ مولانا رومی نے لکھا ہے

اندیشہ در اسرار الہی نہ رسد در ذات و صفات حق کما ہی نہ رسد

علمی کہ تباہی صفت ذاتی اوست در ذات مبرا از تنہائی نہ رسد

ترجمہ: "اسرار الہی تک عقل نہیں پہنچ سکتی۔ ذات و صفات حق جیسی کہ وہ ہیں اس کی پہنچ سے باہر ہیں جس علم کی ذات صفت محدودیت ہو وہ بھلا لاتناہی ذات تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔"

اسی بات کو ابو نصر السراج نے اس طرح لکھا ہے کہ "مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی حقیقی معرفت حاصل کرنے کی طاقت نہیں بلکہ مخلوق تو اس معرفت میں ذرہ بھر کی بھی متحمل نہیں ہو سکتی، جب اللہ تعالیٰ کی عظمت و دہیہ کا بتدائی ذرہ اس کے سامنے ظاہر ہوتا ہے تو تمام کائنات لاشی ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی کہنے والے نے کہا ہے کہ اللہ کو اللہ کے سوا کسی نے نہیں جانا۔ (۳۲۲)

لیکن بہر حال معرفت کی حقیقت تو حاصل نہیں ہو سکتی، البتہ اتنی معرفت ضرور حاصل ہو سکتی ہے کہ بندہ عیالات الہی انجام دے سکے اور بقدر طاقت بشری اسے جان سکے۔ اس جاننے میں بعض صوفیہ کہتے ہیں کہ اس میں بھی انسان کی کوشش اور حواس کا کوئی کردار نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کی ہی نہیں جاسکتی۔ الا یہ کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے فضل اور مہربانی سے اپنی معرفت کر دے۔ ابو بکر الکلاباذی نے لکھا ہے:

کبار صوفیہ سے منقول ہے کہ اس کو اس کے علاوہ کوئی نہیں جان سکتا جس کو خود اللہ تعالیٰ اپنی معرفت

نہ کر دے۔ (۳۲۳)

لیکن عقل کی نارسائی پر تقریباً تمام صوفیہ کا اتفاق ہے۔ مولانا رومی (۳۲۴) فرماتے ہیں۔ "اللہ تعالیٰ عالم تصورات میں نہیں سما سکتا۔ بلکہ وہ کسی بھی عالم میں نہیں سما سکتا۔ اگر وہ عالم تصور میں سما سکتا تو تصور کرنے والا اس پر محیط ہو جاتا۔ اس طرح وہ خالق تصورات نہیں رہتا۔ (۳۲۵) امام غزالی اور ابن عربی فرماتے ہیں کہ عقل معرفت نہیں حاصل کر سکتی۔ البتہ محل معرفت بن سکتی ہے۔ یعنی اگر اللہ رب العزت کی پارگاہ قدس سے معرفت الہی بطور عطیہ انسان پر نازل ہو تو عقل اس کو برداشت کر سکتی ہے اور اسے سمجھ سکتی ہے۔ عقل کا صرف یہی کام ہے، وہ دلیل و برہان کی راہ سے معرفت الہی تک نہیں پہنچ سکتی۔ (۳۲۶) عقل کی نارسائی کے سلسلہ میں ایک جگہ

ابن عربی نے لکھا ہے کہ انسان اپنی دجہن صلابتوں سے جتنا کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ عقل اس کے ادراک سے عاجز ہے۔ آگے مزید لکھتے ہیں کہ انسان اپنی عقل کی تقلید کرتا ہے جو خود اس کی طرح حادث ہے۔ اس کے بعد عقل کی نارسائی پر طویل بحث کرنے کے بعد مزید لکھتے ہیں۔ یہاں آکر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قویٰ کسی کے وسیلہ سے عقل۔ جو عوام اور خبر و آگہی حاصل کی ہے وہ ناقص اور غیر اطمینان بخش ہے۔ (۳۲۷)

لام غزالی نے بھی عقل کے دائرہ کار کو نظری علوم کی حد تک محدود رکھا ہے۔ عقل کی تعریف میں لکھتے ہیں کہ "عقل ایک قوت مغت ہے، جس کے ذریعہ انسان نظری علوم حاصل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔" (۳۲۸) شاہ اسماعیل شہید دہلوی نے عقل کی محدودیت کو اس طرح بیان کیا ہے، عقل سے ہر بات ٹھیک دے ہی نہیں حاصل ہوتی جیسی کہ وہ حقیقت میں ہے۔ (۳۲۹) شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے بسا اوقات انسان پر اس کی طبیعت غالب آ جاتی ہے۔ پھر تمام کی اور عقلی حدود اس کے سامنے ختم ہو جاتی ہیں۔ (۳۳۰)

بعض اور صوفیہ نے بھی اس پر اظہار خیال کیا ہے۔ ابن عطاء کہتے ہیں کہ عقل عبودیت کا آلہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا نہیں۔ (۳۳۱) ابوالحسن نوری فرماتے ہیں کہ عقل عاجز ہے اور عاجز عاجز ہی پر وادالت کر سکتا ہے۔ (۳۳۲)

قلب

عقل کی نارسائی پر تو تمام صوفیہ تقریباً متفق ہیں۔ تاہم قلب کے بارے میں اختلاف ہے۔ قلب صوفیہ کی نظر میں محض گوشت کے ایک ٹکڑے کا نام نہیں ہے بلکہ ایک انتہائی پراسرار اور ناقابل فہم چیز ہے۔ صوفیہ کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان کے پاس ایک قلب نہیں ہوتا بلکہ ہر انسان کے پاس متعدد قلوب ہوتے ہیں۔ مولانا تھانوی نے لکھا ہے۔ "قلوب، قلب کی جمع ہے۔ قلب بہت سے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ فہم عوم کے قریب ترین قلب بدن ہے۔ پھر قلب نفس ہے، پھر ایک اور قلب ہے جو قلب نفس سے بھی زیادہ لطیف ہے۔ وہ قلب نفس کے اندر ہے۔ پھر اس قلب میں عقل و روح ہے جس کو ہم سر کہتے ہیں، اس قلب کا قلب ہے جس میں عقل ہے، پھر عقل اور سر یہ دونوں جانی نور ہیں۔" (۳۳۳)

لام غزالی نے ایک جگہ قلب کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے: "قلب ایک لطیف روحانی اور باطنی قوت کا نام ہے۔" (۳۳۴) ایک اور مقام پر لکھا ہے کہ قلب سے مراد گوشت پوست سے جدا اس کی روح کی وہ حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے۔ (۳۳۵) ابن عربی کہتے ہیں کہ قلب عرش رحمان ہے اگر اسے جلد و صفا حاصل ہو جائے اور وہ آلودگیوں سے پاک ہو جائے تو پھر تمام علوم خاص کر معارف ربانی اور عوم الہی اس میں جلوہ گر ہو جاتے ہیں۔ (۳۳۶) عبد اللہ الطائی فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قلوب کو ذکر کا مسکن بنا کر پیدا کیا ہے۔ (۳۳۷)

قلب صوفیہ کے یہاں حس کے ادراک سے بھی ماوراء ہے، لام غزالی فرماتے ہیں قلب کے عجائبات جو اس کے دائرہ گرفت سے خارج ہیں۔ اس لئے کہ خود قلب بھی حس کے ادراک سے ماوراء ہے۔ (۳۳۸) کسی شاعر نے کہا ہے:

پہنچ مشکل نیست جز بیچاک دل غفلت حیران است در اوراک دل
 شمع سر پردہ شای دل است تہینہ نور اتی دل است
 ترجمہ پرچہ دل کے سوا کچھ بھی مشکل نہیں ہے۔ اس دل کے اوراک میں غفلت بھی حیران ہے
 دل بادشای سر، پردہ ہے، یہ دل تو نور الہی کا نام ہے۔

مولانا جلال الدین رومی نے لکھا ہے

ایمن آباد است دل اے مرد ماں حسن مقام مینوع امن و امان
 ترجمہ اے ہوگو! دل ایمن آباد (جائے امن) ہے۔ یہ مضبوط قلعہ اور امن و امان کی جگہ ہے۔

قلب کے ذریعہ معرفت ہونے کے سلسلہ میں بعض شرائط بھی صوفیہ کرام نے ذکر کی ہیں۔ اگرچہ
 قلب کی انہوں نے جو تعریف کی ہے اس کے بعد اس طرح کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی، تاہم قلب ابجد
 کی اصلاح کے بغیر قلب انفس اور قلب الروح کی قوتیں بھی ختم ہو جاتی ہیں۔ اس لئے بعض صوفیہ نے قلب
 ابجد کو ہی مجازاً ذریعہ معرفت کہہ دیا ہے۔ اور اسی کی اصلاح کو معرفت کی شرط اول کہا ہے۔ ایک حدیث سے بھی
 یہی مفہوم ہوتا ہے کہ اصلاً قلب ایک گوشت کے ٹکڑے کا نام ہے۔ امام غزالی قلب کے ذریعہ معرفت ہونے اور
 اس کے حصول کی شرائط کو اس طرح بیان فرماتے ہیں کہ "خیرت کا علم دو قسموں پر مشتمل ہے۔ علم مکاشفہ اور
 علم معاد۔ علم مکاشفہ عالم باطن ہے اور تمام علوم کی غایت اور انتہا ہے۔ وہ صدیقین اور مقربین کا علم ہے اور
 ایک نور ہے کہ جب قلب بری صفات سے پاک اور صاف ہو جاتا ہے تو وہ اس میں ظاہر ہوتا ہے اور اس کے
 ظہور سے بہت سی باتیں منکشف ہو جاتی ہیں اور ذات الہی کی حقیقی معرفت حاصل ہو جاتی ہے، اس کی صفات
 کاملہ و دائرہ اور اسی طرح دنیا و آخرت میں اس کی تخلیق کی حکمتیں سمجھ میں آتی ہیں۔ یہ راستہ شک و شبہ سے
 پاک ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس کا دل دنیا کی کشائشوں سے آلودہ اور زنگ خوردہ نہ ہو۔ ورنہ یہ علم حاصل کرنا
 ممکن نہ ہو گا۔ کیونکہ جب قلب آلودہ ہو گا تو یہ آلودگی، اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے درمیان حجاب بن جائے
 گی۔ غرض یہ کہ جتنا قلب روشن اور پاک ہو گا، اسی قدر اس پر حق تعالیٰ کی جانب سے انوار و برکات اور کشف
 وارد ہوں گے۔ (۳۳۹)

علاء کاشانی کہتے ہیں کہ "دل منبع علم ہے اور اس علم کا ظہور حضرت حق کے آداب کی محافظت کے
 ساتھ شروط ہے۔ (۳۴۰)

حصول معرفت کے لئے صوفیہ کرام نے اپنے ذوق کے لحاظ سے اور بھی متعدد ذرائع کا ذکر کیا ہے۔
 ایک جگہ شیخ ابونصر سراج نے لکھا ہے کہ معرفت توحید کا بہترین ذریعہ "التعکّر فی الکون" (کائنات میں تدبّر)
 ہے۔ بلکہ یہ واحد ذریعہ ہے، وہ بھی اس طرح قرآن کریم نے بیان کیا ہے، چونکہ قرآن کریم کتاب الہی ہے اور
 کوئی بھی اپنے بارے میں دوسرے کے بالمقابل زیادہ جانتا ہے اس لئے جس طرح اس ذات نے اپنا تعارف کر لیا ہے
 اور اس کے حصول کے جو ذرائع بتائے ہیں وہی سب سے زیادہ قابل اعتبار ہیں۔ (۳۴۱) ابوسعید الخدری کا قول ہے
 کہ معرفت کے دو مرحلے ہیں۔

۱۔ آنکھوں کا آنسو بہانا۔

۲۔ مقدور پھر مجاہدہ کرنا۔

بعض لوگوں نے تم کھانا وغیرہ بھی لکھا ہے۔ سرائے نے لکھا ہے کہ معرفت دو طرح سے حاصل ہو سکتی ہے ایک تو اللہ تعالیٰ کی مدد سے، دوسرے انسانی کوشش ہے۔ (۳۴۲) بویزید کہتے ہیں کہ کس چیز سے معرفت حاصل کی؟ انہوں نے جواب دیا بھوکے پیٹ سے اور عاری (ننگے) بدن سے۔ (۳۴۳)

معرفت کے حجابات

بہاوقات معرفت کے حصوں قلب کو کچھ عائق پیش آ جاتے ہیں۔ اس کو دور کرنا بھی معرفت کے حصول کے لئے اشد ضروری ہے۔ صوفیہ کی اصطلاح میں ان عائق اور رکاوٹوں کو حجب کہا جاتا ہے۔ صوفیہ نے ان کی بالعموم دو قسمیں بیان کی ہیں:

۱۔ ریئی حجاب

۲۔ غیبی حجاب

ریئی حجاب

رین کے معنی رنگ کے آتے ہیں۔ اس کا مطلب ہے مستقل رکاوٹ جو کبھی ختم نہیں ہو گی۔ اس کے لئے استدلال مندرجہ ذیل آیات سے کیا جاتا ہے:

كَلَّا بَلْ عَنَ زَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (المطففين ۱۳)

ترجمہ: کون نہیں پر رنگ پکڑ گیا ہے۔ ان کے دلوں پر جو وہ کماتے تھے۔

اس کے مترادف بعض اور الفاظ بھی قرآن کریم میں استعمال ہوئے ہیں۔ مثلاً نَسَم (مہر لگانا)۔

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مَوَّاءَ عَلَيْهِمْ ء أَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ

سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ (البقرہ ۷ - ۶)

ترجمہ: بیشک جو لوگ کافر ہو چکے برابر ہے ان کو تو ڈرائے یا نہ ڈرائے وہ ایمان نہ لائیں گے۔ مہر کر دی اللہ نے ان کے دلوں پر۔ ان کے کانوں پر اور آنکھوں پر پردہ ہے۔

يَا طَيْعَ (ٹھپہ لگانا)

بَلْ طَيَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (النساء: ۱۵۵)

ترجمہ: سو یہ نہیں بلکہ اللہ نے مہر کر دی ان کے دلوں پر کفر کے سبب۔

اور ذلیغ وغیرہ ان سب کا مفہوم یہی ہے کہ قلب اور معرفت کے درمیان ایسا پردہ پڑ جائے کہ جس کا دور ہونا ممکن نہ ہو۔ اس حجاب کی موجودگی میں ہدایت اور معرفت کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ یہ حجاب فطری نہیں ہوتا بلکہ انسان کی اپنی بد اعمالیوں کے نتیجہ میں اس پر مسلط ہو جاتا ہے۔ مختلف آیات و احادیث سے اس کی توثیق ہوتی ہے۔ جیسے مذکورہ بالا آیات کریمہ میں سے سورہ مطففین: ۱۳ اور سورہ نساء: ۱۵۵ میں انسان کے کسب اور کفر کو

زنگ اور شہد لگ جانے کا سبب بتایا گیا ہے۔ اس طرح ایک حدیث سے بھی اس کی وضاحت ہوتی ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب کوئی شخص گناہ کرتا ہے تو اس کے دل پر اس گناہ کی شامت سے ایک سیاہ داغ پڑ جاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس گناہ سے توبہ کر لی اور آئندہ گناہوں سے بچ رہا تو وہ داغ مٹ جاتا ہے اور دل صاف ہو جاتا ہے، ورنہ یہ داغ بڑھتے بڑھتے تمام دس کو گھیر لیتا ہے اور سارے دل کو سیاہ کر دیتا ہے۔ (۳۳۳) رینی حجاب اگرچہ مستقل ہوتا ہے اور اس کی موجودگی میں معرفت کے حامل ہو جانے کی توقع نہیں ہوتی۔ تاہم رب العزت بڑا کریم اور کارساز ہے۔ اس نے توبہ کا دروازہ ہمہ وقت کھلا رکھا ہے۔ جب بھی حق کا کوئی متلاشی بچے دل سے اس کی طرف رجوع ہوتا ہے تو وہ اس کی ضرورت سنتا ہے۔ قرآن کریم میں ہے

قُلْ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا غُلُوْا عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا (الزمر: ۵۳) (۳۳۵)

ترجمہ کہہ دے لے میرے بندو، جنہوں نے زیادتی کی ہے اپنی جان پر، اس مت توڑو اللہ کی مہربانی سے۔ بے شک اللہ بخشتا ہے سارے گناہ

غنی حجاب

غین کے معنی بارش اور تیرگی کے آتے ہیں۔ غنی حجاب کا مطلب ہے قلب پر بادل چھا جانا۔ گاہے در گاہے بارش ہوتی ہے اور گاہے کالی گھٹائیں اندھیرا کرتی ہیں۔

اس لفظ کا ماخذ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی بتایا جاتا ہے

اِنَّهُ لِيَغِيْبُ عَلٰی قَلْبِيْ حَتّٰى اسْتَغْفِرَ اللّٰهُ فِی الْیَوْمِ سَبْعِیْنَ مَرَّةً (۳۳۶)

ترجمہ میرے دل پر بھی گھٹا چھا جاتی ہے حتیٰ کہ میں اللہ سے ایک دس میں ستر مرتبہ استغفار کرتا ہوں (اور وہ کھل جاتی ہے)۔

شیخ علی ابوری نے تشریح کی ہے کہ ان دونوں حجابوں کے فرق کو اس طرح سمجھئے کہ جیسے ایک تونی الاصل پتھر ہے۔ (۳۳۷) تو اس سے آئینہ بن ہی نہیں سکتا جبکہ دوسرا دراصل ایک آئینہ ہے جو زنگ لگود ہو گیا ہے اور میتقل کرنے سے صاف ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ یاد رکھئے کہ جو دل پتھر کی صورت اختیار کرتے ہیں ان کو اللہ زبردستی پتھر نہیں بنادیتا بلکہ آدمی خود اسکی راہ اختیار کرتا ہے جو اسے اس منزل تک پہنچانے والی ہوتی ہے اور اس راہ پر بڑھتے بڑھتے وہ اس مقام تک پہنچ جاتا ہے ورنہ اصل حقیقت تو یہی ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ (ہر بچہ فطرت (صحیح دین اسلام) پر پیدا ہوتا ہے۔ (۳۳۸)

حواشی

۱۔ میسائی اثرات کا تذکرہ Adalbert Merx نے اپنی کتاب

Ideen und Grundalinien einer allgemeinen Geschichte der mystie (Heidelberg 1893)

میں اور Margreat Smith نے Rabia the Mystic (Amsterdam Philo Press 1928) میں ایرانی اثرات کا تذکرہ F.R.D

Tholuck نے Sujismas sive theologia Persica Pantheistics (London 1969) میں کیا ہے۔ مسیحی فکر اور پہلی کورین

(Herm Corbin) (طبع لندن ۱۹۱۳ء) میں کیا ہے۔ یہ اسوں سے بعد مت کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔ ایدنٹ کے اثرات کا تذکرہ Alfred

Von Kremer — Culturgegeschichtliche Streifzug auf dem Gobierte des Islams (1873)

اور R.C Zeahner نے اپنی کتاب Hindu & Muslim Mysticism طبع لندن ۱۹۶۰ء میں کیا ہے۔ یہودی اثرات کا تذکرہ مسیحوں نے اپنے

مقالہ Homme Parfait en Islam at son Originalite eschatologique I مطبوعہ (۱۹۳۷ء) Eranos - Jahrbuch (Zunch) میں

کیا ہے۔ اس مقالہ کا عربی ترجمہ مہدوہ منن بدوی نے اپنی تالیف "اسان کمال فی الاسلام" کویت طبع دوم ۱۹۸۶ء میں شامل کیا ہے۔

۲۔ مثلاً مسیحوں نے اپنی کتاب The Passion of Al-Halla میں طہار کے روحانی تجربات کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ وہ (نعمو اللہ)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کئے گئے تھے۔ اسی طرح یازید ہسٹائی کے اس جملہ "لوائی اعظم من لواء محمد" سے بھی بعض مستشرقین

نے اس کا استشہاد کیا ہے۔ حتیٰ کہ علامہ اقبال نے بھی نبوت کو ایک روحانی تجربہ بتایا ہے۔ ملاحظہ ہو اس کے خطبات The Reconstruction

of Religious thought in siam P 125 - Lahore-1968) اس فکر سے یہ مندیہ ملتا ہے کہ نبی کی نبوت وہی نہیں بلکہ کسی ہوتی

ہے۔ کو اصل کب ہے اس کب سے پہلے مرحلے میں ولایت کا مقام ملتا ہے اور اگر اس میں ترقی کر جائے تو نبوت کا مقام بھی حاصل کر سکتا ہے۔

۳۔ مثلاً دیکھئے L. Massignon کی کتاب Essai Sur Lesorigines du lexique Technique de la Mystic

Musalman (Paris 1928)۔ اسی طرح تائیری شمل نے The Mystical Dimention of Islam اور حسین احمد نے Islamic

Mysticism میں انہی خیالات کو پیش کیا ہے۔ اور متصوف کا بھی ایک گروہ اسی کا حامی ہے بلکہ قدیم سونیہ جیسے ابو نصر السمرقانی اور امام قشیری وغیرہ

نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔

۴۔ اس طرح کی کوشش ابن عیینہ نے کی ہے۔ انہوں نے تصوف پر کافی تفصیل سے لکھا ہے جو اس کے مجموعہ فتاویٰ کی دو جلدوں پر

مشتمل ہے۔ اس میں انہوں نے غیر اسلامی تصوف پر تنقید کی ہے۔ شیخ مجدد نے بعد میں یہی کارنامہ بڑے پیمانے پر اپنے مکتوبات میں انجام دیا۔

موجودہ دور میں بھی ایک گروہ اس تقسیم کا قائل ہے مثلاً ڈاکٹر عبدالقدار محمود اور ڈاکٹر ابو الوضیٰ العینی (مطہدنی وغیرہ)۔

۵۔ ابوالقاسم القشیری، الرسالة القشیریہ (امرو ترجمہ) ص ۵۰۸ - ۵۰۹۔

۶۔ شیخ علی ہجویری، کشف المحجوب (امرو ترجمہ) ص ۲۷۶ - ۲۷۷۔

۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۱۱۔

۸۔ تاج الاسلام ابو بکر الکاہلی، اشرف مذہب بل التصوف ص ۱۳۰۔

۹۔ اشرف مذہب بل التصوف ص ۱۳۰۔

۱۰۔ اشرف مذہب بل التصوف ص ۱۳۰۔

۱۱۔ شیخ عبدالقدور جیلانی، ۱۰۷۸/۴۷۴ (۱۱۶۶/۵۶۱) طبرستان کے قریب ایک مغل گیلان/جیلان میں پیدا ہوئے۔ بعد میں تعلیم

حاصل کی اور مدۃ المر وہیں مقیم رہے۔ تصوف کا سلسلہ مجددیہ انہیں سے منسوب ہے۔ تصوف کے اہل ناموس میں شہر ہوتے ہیں۔ ان کی

کتابوں میں غنیۃ الطالبین، فزوح الغیب اور اللع لربانی بہت معروف ہیں۔ (مزید دیکھئے انجمن الزہراء ۲۷۱/۵) شذرت الذہب ۱۹۸/۳، الکامل، ابن اثیر

میں اور طہارت الشریعت ۱۰۸/۳، الاعلام ۴۷۴/۳۔

۱۲۔ شیخ عبدالقدور جیلانی، غنیۃ الطالبین ص ۱۰۹۔

۱۳۔ ابو القاسم عبدالکریم بن ہوزن القشیری (۹۸۶ھ/۱۵۷۳ء - ۱۰۷۲ھ/۱۶۶۰ء) حیدرآباد دکن سنی اور شیخ ابو علی دقاق کے شاگرد نہایت صاحب علم و فضل آدمی تھے۔ تصوف کے اہلکس مدوں کرے ۱۲۰ میں ایک ہیں۔ ان کی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے "رسالۃ القشیریہ" تفسیر لطائف الاشارات اور التجر فی القدریات بہت معروف ہیں۔ مزید دیکھئے تاریخ بغداد، ۸۳، البیہ والنبیہ ۱۳، ۱۰۷۲ء، دیات، ج ۱، ۳۰۵، نکات الالہیہ ص ۲۰۰، مقدمہ رسالہ القشیریہ (ترجمہ) ص ۱ - ۱۰۳، الاعلام ۱۸۰، ۱۸۱۔

۱۴۔ رسالہ القشیریہ ص ۹ - ۵۰۸۔

۱۵۔ ابوالحسن علی بن عثمان الغلابی، الجوری (۱۰۰۹ھ/۱۶۰۰ء - ۱۰۷۲ھ/۱۶۶۰ء) غزنی کے قریب جہار میں پیدا ہوئے تحصیل علم کے بعد ۱۱۰ھ میں سکونت اختیار کر لی۔ اجد صوفیہ میں شہرہ ہوتے ہیں۔ برصغیر میں داتا گنج بخش کے نام سے معروف ہیں۔ تصوف میں ان کی کتاب "کشف الکجوب" کو شہرت و نام حاصل ہوئی۔ فارسی زبان میں تصوف کی یہ اولین کتاب ہے۔ (ان کے حالات کے لئے مزید دیکھئے نکات الالہیہ ص ۳۵۸، مقدمہ کشف الکجوب، از دانش کوئٹہ طبع امرتسر، منہ ندر، مقدمہ کشف الکجوب (ترجمہ) از میاں طفیل محمد۔

۱۶۔ کشف الکجوب، اردو ترجمہ از میاں طفیل محمد ص ۹۰۔

۱۷۔ رسالہ القشیریہ ص ۵۰۹۔

۱۸۔ شہاب الدین ابو حفص عمر بن محمد بن عبد اللہ (۱۱۳۴ھ/۱۷۲۱ء - ۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء) سید سہروردیہ کے بانی اور تصوف کے نام ہیں۔ ان کی کتاب "عروف المعارف تصوف کی اہمات کتب میں شامل ہے۔ نہایت عالم و فضل اور صاحب فضل و کمال صوفی تھے۔ (مزید دیکھئے دیات الامیان ۳۸۰، البیہ والنبیہ ۱۳۸، شذرات الذہب ۱۵۳، طبقات الشافعیہ ۲۵، الاعلام ۲۲، ۲۳۔

۱۹۔ عروف المعارف ص ۳۳۸۔

۲۰۔ تاریخ الاسلام ابو بکر محمد بن ابراہیم الکاتبی (متوفی ۹۹۰ھ/۱۵۸۰ء) کے رہنے والے ہیں؟ حفاظ حدیث میں شہرہ ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب "عروف مذہب اہل تصوف" بہت مشہور ہے۔ اس کتاب کے بارے میں اکابر کا کہنا ہے کہ اگر یہ کتاب نہ ہوتی تو علم تصوف ضائع ہو جاتا۔ (مزید دیکھئے کشف المحجوب، ۵۲، ۱۶۳، ۲۲۵، ہدیۃ المحدثین ۵۲، ۱۲۲، الانساب، سمعی ۱۱۹، الفوائد السیہ ۱۶۱، معجم الموفین ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴

- ۳۱ طبقات الصوفیہ ص ۶۷۔
- ۳۲ الرسالة التشریعیہ ص ۵۲۔
- ۳۳ التعرف لمدہب التصوف ص ۲۵۔
- ۳۴ ابو بکر دہلوی (۸۶۱ھ/۱۴۵۷ء - ۹۳۲ھ/۱۵۲۵ء) تصوف کے آثار میں شمار ہوتے ہیں۔ چالیس سال کی عمر تک عباسی خلیفہ الموفق کی طرف سے ۱۰۰۰ کے میرے، پھر میاں طہمت تصوف کی طرف ہو گیا۔ سید الطائفہ کے زیر تربیت رہے۔ بغداد میں انتقال ہوا (الملح فی التصوف ص ۳۹۵ - ۴۰۶، طبقات الصوفیہ ص ۳۳۸ - ۳۳۹)، حلیہ الاولیاء، ۱۰۱۶ھ/۱۶۰۵ء، تاریخ بغداد ص ۳۸۹/۱۳ - ۳۹۷، ولایت الاماں ص ۲۲۵۔ الہدایہ، ۱۱۱۵ھ، ۲۱۵۵، ۲۱۵۵، ۲۱۵۵، ۲۱۵۵۔
- ۳۵ طبقات الصوفیہ ص ۳۳۰۔
- ۳۶ الرسالة التشریعیہ ص ۵۱۳۔
- ۳۷ الرسالة التشریعیہ ص ۵۱۳۔
- ۳۸ الرسالة التشریعیہ ص ۵۱۳۔
- ۳۹ ابو جعفر محمد بن سند بغدادی (۹۷۲ھ/۱۵۶۳ء - ۱۰۲۳ھ/۱۶۱۴ء) طبقات الصوفیہ ص ۱۱۳ - ۱۲۲، حلیہ الاولیاء ص ۲۲۹/۱۰۔
- ۴۰ صوفیہ تصوف ص ۹۹، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۹۲، ۹۱، ۹۰۔
- ۴۱ ابو محمد اسماعیل بن حمید اللہ افسری (۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء - ۸۹۳ھ/۱۴۸۳ء) زیر بحث متکلم، عالم دین اور صوفی تھے۔ علم کلام میں سنیہ کتب فکر کے بانی تھے۔ تصوف کے اماموں میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف کے سلسلہ سنیہ کے بانی تھے۔ مشہور اسلوب میں قرآن پاک کی ایک تفسیر بھی لکھی تھی۔ (المجموعۃ ابن ندیم ص ۱۸۹، طبقات الصوفیہ ص ۲۰۶ - ۲۱۱، حلیہ الاولیاء، ۱۸۹۰ء - ۱۹۱۲ء، مراۃ البیان ص ۲۰۶، شذرات الذہب ص ۱۸۳، سیرتین ص ۱۲۹/۱۲)۔
- ۴۲ التعرف لمدہب التصوف ص ۲۵۔
- ۴۳ Dr. Abdul Haq Ansari: Sufism and Shari'ah P.61
- ۴۴ طبقات الصوفیہ ص ۴۸۸۔
- ۴۵ شیخ علی ابویری، کشف الکجب (اردو ترجمہ ص ۹۳)۔
- ۴۶ شیخ عبد الدین۔
- ۴۷ شیخ عبد الدین، مقاصد العارفین ص ۵۵۔
- ۴۸ بحر العلوم، مولانا عبدالحق فرنگی کھلی (۱۷۲۹ء/۱۷۲۹ء - ۱۸۱۰ء/۱۸۱۰ء) علامہ فرنگی محل سے تعلق رکھتے تھے۔ لکھنؤ کے باشندے تھے لیکن نوب جاہ کے پاس ارکات میں رہے، صاحب تصانیف ہیں۔ (نہجہ الحکماء، تذکرہ علماء فرنگی محل، وحدۃ الوجود مقدمہ ص ۳۸ - ۴۲، طبع قندھار)۔
- ۴۹ علامہ بحر العلوم، رسالہ وحدۃ الوجود اردو ترجمہ از ابوالحسن زبیر قادری ص ۹ - ۲۷۔
- ۵۰ شیخ عبدالقادر مہربان۔ (۱۱۳۳ھ - ۱۲۰۳ھ) میں سید شریف الدین محمد حاکم ہنوی بند کی قابل فخر ہستی ہیں۔ متعدد کتابوں میں سے اصل الاصول اور محل الجواہر معروف ہیں۔ (مقدمہ اصل الاصول از یوسف کوکن، طبع مدراس ۱۹۵۹ء)۔
- ۵۱ عبدالقادر مہربان، اصل الاصول ص ۳۲۔
- ۵۲ ماصدرا (۱۶۳۱ء) اپنے وقت کے افضل دافران میں سے تھے۔ جامع معقول و منقول تھے۔ (رسالہ در وحدت الوجود تصوف و تحقیق خدا بخش جزل)۔
- ۵۳ ماصدرا رسالہ در وحدۃ الوجود مشمولہ خدا بخش جزل ص ۶۳۔
- ۵۴ ملا جانی، نور الدین عبدالرحمن جانی (۱۲۱۴ھ/۱۸۹۸ء - ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء) جام میں پیدا ہوئے۔ مشہور صوفی اور شاعر ہیں۔ ان کی کتابوں میں الدرۃ النافذۃ، لوائح، نجات الناس، شرح کافہ، نور یوسف، زینت کو شہرت لاندہال حاصل ہوئی۔ (شذرات الذہب ص ۲۸۰، الاعلام

م ۶۷۲ الدرۃ النذریہ مقدمہ۔

۵۵۔ عبد الرحمن بن ابی لؤلؤ ص ۱۰

۵۶۔ شیخ الاسلام عبداللہ انصاری منازل السائرین ص ۳۲۔

۵۷۔ الرسالة القشیریہ۔

۵۸۔ ابو علی الحسن بن علی الدقاق (م ۳۰۶ھ) مشہور صوفی ہیں۔ امام قشیری نے ان سے کلمہ اختیار کیا اور خود انہوں نے

ابوالقاسم نضر آبادی سے حقوق حاصل کیا۔ (الہدایہ والنبایہ ۱۳/۱۲، شذرات الذہب ۱۸۰/۳۰، المختصر ۸/۷۸۔ تلخیص الانس ۲۶۹، ۲۶۸۔ کشف ۲۶۹، کتب تذکرۃ الحفاظ ۳۵۰/۳، رسالہ قشیریہ (۱/۸-۶۶)۔

۵۹۔ صلی الاصول ص ۵۳۔

۶۰۔ لؤلؤ ص ۱۰۔

۶۱۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۸۔

۶۲۔ کشف المحجوب ۲-۲۸۲۔

۶۳۔ ابو القاسم القشیری التقریر فی الحدیث ص ۱۰۸۔

۶۴۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۲۸۔

۶۵۔ کشف المحجوب ص ۲۸۲۔

۶۶۔ وضع، رفع، وضع کا مطلب ہے کسی کے لئے عضو ثابت کرنا۔ جیسے انسان کے ہاتھ، ٹہن وغیرہ۔ اور رفع کا مطلب ہے کسی عضو کی نفی کرنا، جیسے بغیر ہر کا آدمی۔ وغیرہ۔

۶۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۲۸۔

۶۸۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۲۸۔

۶۹۔ ابو محمد احمد بن محمد بن حسین الجری (۹۳۲/۲۱۱) شیخ جنید بغدادی اور سہل تستری کے صحبت یافتہ، مشہور راہب مرغان صوفی ہیں۔ (طبقات الصوفیہ ۲۵۹-۲۶۳، حلیۃ الاولیاء ۳۳۷/۱۰، منقذ المصلوف ۲۵۲/۲، تلخیص الانس ۹۰-۹۰)۔

۷۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۸۔

۷۱۔ ابو نضر عبداللہ بن علی بن محمد بن یحیی السروج النوی (۹۸۸/۳۷۸) طوس کے رہنے والے تھے۔ مختلف دیار و اصناف کی سیاحت کی، بغداد میں بھی رہے اور آخر میں مصر میں سکونت اختیار کر لی۔ تصوف کے اولین معتنس میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب الجمع فی تصوف، تصوف کی اہمات کتب میں شمار ہوتی ہے۔ (شذرات الذہب ۹۱/۳، مرآۃ الجنان ۳۰۸/۲، تلخیص الانس ص ۳۵۳، الاعلام ۲۳۱/۳، معجم المؤلفین ۸۹۶/۶، بزرگین ۸/۲۱۸-۱۶۷)۔

۷۲۔ کتاب الجمع فی تصوف ص ۱۵۔

۷۳۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۹-۱۱۰۔

۷۴۔ المعروف لہب اہل تصوف ص ۳۵۔

۷۵۔ شیخ الاسلام، ابو اسحاق عبداللہ بن محمد بن علی دہردی انصاری (۱۰۰۶/۳۹۶-۱۰۸۸/۳۸۰) تصوف کے مشہور ناموں میں شمار ہوتے ہیں۔ عالی قسم کے ماتریدی تھے۔ اشاعرہ کے خلاف حد درجہ متعصب تھے۔ بلکہ ان کے اسلام تک کے قائل نہ تھے۔ انہوں نے متعدد کتابیں لکھیں۔ ہردی زبان میں ایک تذکرہ صوفیہ مرتب کیا۔ فارسی میں تفسیر لکھی۔ فارسی میں ان کی رباعیاں بھی مشہور ہیں۔ تاہم ان کو ایک مختصر سی کتب منازل السائرین کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی۔ اس کتاب پر متعدد شروح و تراجم لکھے جاتے ہیں۔ جن میں ابن قیم کی شرح منازل السائرین بہت مشہور ہے۔ (شذرات الذہب ۳۶۵/۳، تذکرۃ الحفاظ ۲۵۳/۳-۳۶۰، الہدایہ والنبایہ ۳۵۲/۲، دلی طبقات اکابر ۵۰۰/۲، تلخیص الانس ۲۲۹)۔

۷۶۔ منازل السائرین ص ۲۳۔

۷۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۸۔

- ۷۸۔ کتاب اللعاب فی الصوف ۱۔ ۴۰۔
 ۷۹۔ کشف الکجب ص ۲۸۵
 ۸۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۰۹
 ۸۱۔ ابو نعیم دوالیوں قرآن بن ابی نعیم المعمری (۷۹۶/۱۸۰ - ۲۳۶) مشہور صوفی ہیں۔ اجل صوفیہ نے اکتساب کیا۔ متعدد کتابیں ان سے یادگار ہیں۔ تاہم زیادہ تر یکساں سحر و طلسم وغیرہ پر ہیں۔ (المہرست ابن ندیم ۵۳۸، طبقات الصوفیہ ۱۵ - ۲۶)۔ حلیۃ الادبیہ ۲۳، ۲۴ - ۳۹۵، تاریخ بغداد ۸/۲۹۳ - ۳۹۷، وفیات الاعیان ۱۲۶/۱، اعلام ۸۸/۲، سیرت ابن کثیر ۱۲۰/۲۔
 ۸۲۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۱
 ۸۳۔ ابو علی، احمد بن محمد بن قاسم ابو زری (م - ۳۲۲) بغداد کے رہنے والے تھے۔ مصر میں مقیم رہے۔ وہاں شیخ مصر کے لقب سے مشہور ہوئے۔ مشہور صوفی، فقیہ، عالم دین اور حافظ حدیث تھے۔ (حلیۃ الادبیہ، ۳۵۶/۱۰، طبقات الشافعیہ ۴۵۳ - ۴۶۰، ص ۱۵۶/۲، شذرات الذهب ۲/۴۹۶، تاریخ بغداد ۸/۳۲۹ - ۳۳۲، البدایہ والنہایہ ۱۸۱/۱)۔
 ۸۴۔ الرسالة القشیریہ ص ۱۱۳
 ۸۵۔ ابو الفیث الحسین بن منصور الخلاج البیضاوی (۸۵۸/۲۳۳ - ۹۲۲/۳۰۹) غیر معمولی طور پر مشہور اور ممتاز فی شخصیت کے حامل ہیں۔ سہل تستری، جنید بغدادی اور ابو بکر شبلی کے معاصر اور صحبت نشین تھے۔ طبیعت کا میاں جادوگری، شیعہ باری، رمل، جنر وغیرہ کی طرف بہت زیادہ تھا۔ شیعہ باری سمجھنے کے لئے سدوستان کا سفر کیا۔ توحید و جود اور طولی عقائد کے حامل تھے۔ سحر و سحر کو ترجیح دیتے تھے۔ لیکن غائب خود صاحب سحر نہیں تھے۔ متعدد واقعات ان کی اعلیٰ کزوری کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً، جیل سے فرار ہونا، روپوش ہونا وغیرہ۔ ان کے حوالی نظریات کے پیش نظر ان کو قتل کا مستوجب قرار دیا گیا۔ (المہرست ابن ندیم ۹۰ - ۹۲، التہذیب والاشرف، المستودی ۳۸۷، طبقات الصوفیہ ۳۰۷ - ۳۱۱، تاریخ بغداد ۸/۱۱۲ - ۱۱۴، سیرت ابن کثیر ۱۲۳ - ۱۲۴)۔

Louis Massignon. The Passion of al-Hallaj translation by Herbert Mason Princeton, University Press
 New York. 1982

- ۸۶۔ کشف الکجب ص ۲۸۲
 ۸۷۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۲
 ۸۸۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۴۰
 ۸۹۔ ابن عطاء، ابو العباس احمد بن محمد بن سہل بن عطاء الادبی (۳۹۰ -) ابو سعید الخراز اور جید بغدادی کے صحبت یافتہ تھے۔ بغداد میں مقیم رہے۔ (طبقات الصوفیہ ۲۶۵ - ۲۷۲، حلیۃ الادبیہ ۳۰۴ - ۳۰۵، ص ۲۵۰/۲، شذرات الذهب ۲/۴۵۷، البدایہ والنہایہ ۱۱۴/۱)۔
 ۹۰۔ الرسالة القشیریہ ص ۵۳۴
 ۹۱۔ شیخ مجدد (۱۵۶۳/۹۷۲ - ۶۲۳/۱۰۳۳)، بن شیخ عبدالاحد الفاروقی، سرہند کے رہنے والے تھے۔ زبردست عالم دین اور صوفی تھے، تصوف کا نظریہ وحدۃ الشہود انہوں نے تشکیل دیا ہے۔ تصوف کی اصلاح کر کے اسے شریعت کے تابع کرنے کی کوشش کی اور دور اکبری کے نظریہ الف ثانی کا بھی مقابلہ کیا، عہد چہ گیزی میں غیر معمولی شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی۔ ش (تاریخ دعوت و عزیمت حصہ چہارم، رد کوثر، تذکرہ شیخ مجدد، Sufism and Shariah)۔
 ۹۲۔ شیخ مجدد، مکتوبات، دفتر اول، مکتوب نمبر ۱۱۱۔
 ۹۳۔ کتاب اللعاب ص ۳۳
 ۹۴۔ اشرف لذهب بل الصوف ص ۶۳
 ۹۵۔ ابو یعقوب یوسف بن الحسین بن علی الرازی (۹۱۶/۳۰۴) دسرے کے رہنے والے تھے۔ ابو سعید الخراز اور دوالیوں سری سے تربیت حاصل کی۔ جید بغدادی سے مراسلت تھی۔ حدیث میں امام احمد سے سماع کیا۔ سلکی نے ان کو اخلاص اور ترک تصنع میں یکجہ روزگار لکھا ہے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۸۵ - ۱۹۰، تاریخ بغداد ۱۳/۳۱۳ - ۳۱۹، شذرات الذهب ۲/۲۲۵، البدایہ والنہایہ ۱۲۶/۱، حلیۃ الادبیہ

۲۳۸-۲۴۳

۹۶۔ کتاب اللع فی التصوف ص ۳۰۔

۹۷۔ رسالۃ التشریح ص ۳۹۔

۹۸۔ منازل السائرین ص ۴۳۔

۹۹۔ منازل السائرین ص ۳۳-۳۴۔

۱۰۰۔ کشف المحجوب ص ۲۸۱-۲۸۲۔

۱۰۱۔ التجر فی الذکیر ص ۷۹۔

۱۰۲۔ امام غزالی، (۱۰۵۸/۳۵۰-۱۱۱۱/۵۰۵) بلند پایہ اشعری، حکیم، ممتاز شافعی فقیہ اور عارف کے رہبر دست آئندہ تھے۔ مدرسہ نظامیہ میں اعلیٰ درجہ کے استاد تھے، پھر تصوف کی طرف مبذول ہو کر سحر میں حدیث کی طرف متوجہ ہو گئے۔ ان کی تصنیفات میں حیاء علوم الدین، المحمد من المول، تحفۃ المخلص، اور مشکوٰۃ المصابر بہت مشہور ہیں۔ (عبدالرحمن بن محمد سعید، الامام الغزالی والتصوف، مباحث طبع دوم ۱۴۰۹ھ)۔

۱۰۳۔ المحمد من المول ص ۱۳۵۔

۱۰۴۔ کتاب اللع ص ۳۱۔

۱۰۵۔ ابو محمد رابع بن احمد بن یزید (۳۰۳ھ) بغداد کے مشائخ میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف، لغت اور قرأت کے عالم تھے۔ (طبقات الصوفیہ ۱۸۰-۱۸۳، حلیۃ الاولیاء ۲۹۶/۱۰-۳۰۲، حلیۃ الصوفیہ ۲۳۹/۲، تاریخ بغداد ۳۳۰/۸-۳۳۲، البدلیۃ والنہایہ ۲۵/۱۱، رسالۃ التشریح (اردو) ۱۶۱-۱۶۲)۔

۱۰۶۔ ابوسعید احمد بن یحییٰ الخزاز (۸۹۲/۲۷۹) رے کے باشندے تھے۔ احوال زندگی بالعموم پردہ خفا میں ہیں۔ صوفیہ کے لغت دہلی میں شمار ہوتے ہیں۔ اجلہ صوفیہ کے ہم صحبت تھے۔ فنا اور بقاء پر بھی کلام کیا ہے۔ بغداد میں مقیم رہے، آخر میں قاہرہ چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کی کتاب المحمد بہت مشہور ہے۔ (انجم ص ۸۶، طبقات الصوفیہ ۲۰۶-۲۱۱، حلیۃ الاولیاء ۸۹/۱۰-۲۱۲، ذلیات ان میمان ۲۶۷۳، شذرات الذہب ۵۸۲/۲-۵۸۳، اعلام ۲۱۰/۳-۲۱۱، انجم الموفین ۲۸۳/۳، سیرتین ۱۲۹/۳-۱۳۰)۔

۱۰۷۔ کتاب اللع فی التصوف ص ۳۰-۳۲۔

۱۰۸۔ کتاب اللع فی التصوف ص ۲۹۔

۱۰۹۔ کتاب اللع فی التصوف ص ۲۹۔

۱۱۰۔ شاہ رفیع الدین دہلوی، دغ الباطل، مقدمہ از محقق ص ۳۷-۳۲۔

۱۱۱۔ رسالۃ التشریح ص ۵۳۷۔

۱۱۲۔ رسالۃ التشریح ص ۵۳۵۔

۱۱۳۔ کتاب اللع فی التصوف ص ۳۲۔

۱۱۴۔ رسالۃ التشریح ص ۱۰۸۔

۱۱۵۔ رسالۃ التشریح ص ۱۰۸۔

۱۱۶۔ اعراف المذہب الی التصوف ص ۶۳۔

۱۱۷۔ ابو بکر محمد بن واسح بن جابر الذہری (۷۰۸/۱۲۳) مشہور صوفی ہیں۔ سفیان ثوری ان کا بڑا اکرام کرتے تھے۔ دار قطنی نے ان کو ثقہ محدث کہا ہے۔ (طبقات الصوفیہ (نشی) ص ۳۳۵، خلاصہ تہذیب الکمال ص ۳۰۹، حلیۃ الاولیاء ۳۳۵/۲)۔

۱۱۸۔ اعراف المذہب الی التصوف ص ۶۳۔

۱۱۹۔ اعراف المذہب الی التصوف ص ۶۳۔

۱۲۰۔ اعراف المذہب الی التصوف ص ۶۳-۶۵۔

۱۲۱۔ عبدالرحمن جانی، الدرۃ الفاخرۃ ص ۵۰۔

- ۱۲۲۔ السجد من الصلوات۔
- ۱۲۳۔ شباب الدین سیروری، عوارف العارف ص ۱۲۳۔
- ۱۲۴۔ حیا، عدم الدین ص ۲۱۴۔
- ۲۵۔ مشکاة المصابیح ص ۱۹۔
- ۱۲۶۔ الور من قلمات ابی حنیفہ، مشہور تفسیرات الصوفیہ ص ۳۹۔
- ۱۲۷۔ المعروف بکتاب اہل التصوف ص ۱۴۵۔
- ۱۲۸۔ المعروف بکتاب اہل التصوف ص ۱۴۵۔
- ۱۲۹۔ المبع فی التصوف ص ۷۶۔
- ۱۳۰۔ المکتبہ فی تاریخ الملوک والامم ص ۱۶۳۔
- ۱۳۱۔ ابو یزید بریلوی، طیار بن عیسیٰ بن آدم بن سروشاں البسطامی (۸۵۵/۲۶) مشہور صاحب مکر صوفی ہیں۔ ابو علی السہروردی نام کے ایک سندستانی صوفی سے خرقہ حاصل کیا۔ ابو علی وحدۃ الوجودی صوفی تھے اور عربی سے ناواقف تھے۔ شیخ جمیل نے ابو یزید کی صحبت اختیار کی اور ان کے تفسیرات کی شرح بھی لکھی، پوری عمر سکران رہے لیکن بالکل آخر عمر میں صحتی ہو گئے۔ (طبقات الصوفیہ ۶۷-۷۳، المبع (نگس، ص ۳۸، ۳) حلیہ الاولیاء ص ۳۳-۳۲، دیات الایمان ص ۳۰، الرسائل القشیریہ (اردو) ص ۱۳۰-۱۳۲، غیبات (۱) ص ۵۹)۔
- ۱۳۲۔ تذکرۃ الاولیاء (مطار) باب ۱۳، ص ۱۱۳۔
- ۱۳۳۔ بوکرگی الدین محمد بن علی الطائی، المعروف بابن عربی (۱۱۶۵/۵۶۰-۱۲۳۰/۱۳۸) آپس کے شہر مرسیہ میں پیدا ہوئے اور دمشق میں انتقال ہوا۔ زبردست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ انہوں نے وحدۃ الوجود کا نظریہ تشکیل دیا جو صدیوں عالم اسحاق کی فکر پر مبنی رہا۔ ان کی متعدد کتابوں میں سے نصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور انشاء الدوائر کو بہت شہرت ملی۔ Miguel Asin Palacios کی کتاب کا عربی ترجمہ بعنوان، ابن عربی حیات و تہذیب از عبدالرحمن دکیل طبع مصر ۱۹۶۵ء۔
- ۱۳۴۔ ابن عربی، نصوص الحکم ص ۹۶۔
- ۱۳۵۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ ص ۲۰۴۔
- ۱۳۶۔ نصوص الحکم ص ۳۸۔
- ۱۳۷۔ Sufism and Shariah... P 102 106
- ۱۳۸۔ اشرف علی تھانوی، الکشف عن مہبات التصوف ص ۳۹۔
- ۱۳۹۔ شیخ عبدالکریم جمیل (۱۳۶۵/۷۶۷-۱۳۲۸/۸۳۲) مشہور وحدۃ الوجودی صوفی ہیں۔ ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کے زبردست شارح مانے جاتے ہیں۔ ان کی کتابوں میں الراسان الکامل کو غیر معمولی شہرت ملی۔ اس کتاب کے علاوہ آداب السیاسة، شرح مشکلات الفتوحات، حقیقۃ البقیین، مراتب الوجود، کشف وارقیم فی شرح بسم اللہ الرحمن الرحیم، المناظر الالہیہ اور التاموس الاعظم ان کی مشہور کتابیں ہیں۔ (کشف القلوب ص ۱۸۱، ہدیۃ العارفین ۱۱۰، الاعلام ۳۰۵-۵۱)۔
- ۱۴۰۔ شاہ ولی اللہ بن شاہ عبدالرحیم دہلوی (۱۷۰۲/۱۱۱۳-۱۷۶۲/۱۱۷۶) بخاریں صدی کے مجدد ہیں۔ بے مثل محدث عالم دین، فلسفی، صلح اور زبردست صوفی تھے۔ انہوں نے اسلام کے ہر سہ نظام کی ”سچے اللہ البالغ“ میں۔ اخلاقی نظام کی البدور البازیہ میں، سیاسی نظام کی ازاتہ الفا میں ازسرنو تشکیل کی ہے۔ اسلام کے دیگر پہلوؤں پر بھی اس کی متعدد معرکہ آراء تفسیلات موجود ہیں۔ (انفاس العارفین، حیات دلی، از رحیم بخش دہلوی، تدریج دعوت و عزیمت، جلد ہجیم، لکھنؤ)۔
- ۱۴۱۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ ایک عیسائی راہب جب اپنی روح کا تزکیہ کرتا ہے تو اسے تثلیث کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے۔ چونکہ یہ پہلے سے اس کے عقیدہ میں موجود ہوتا ہے۔ (فتاویٰ شیخ الاسلام ص ۶۱۲)۔
- ۱۴۲۔ بہاء الدین بن محمد البخاری نقشبند (۳۸۹/۷۹۱) خواجہ بہاء الدین نقشبند کے نام سے مشہور ہیں۔ نقشبندیہ سلسلہ کے بانی ہیں۔ یہ سلسلہ مشرق میں سائرا اور مغرب میں یونینیا تک پھیلا۔

by Hameed Algar (مطبوعہ یو پبلک ۱۹۷۵ء)۔

۱۳۳۔ شیخ محمد: مکتوبات جلد سوم، مکتوب ۸۷۔

۱۳۴۔ ابوالکارم احمد بن الحسن (۱۲۶۱/۶۵۷-۳۲۶/۷۳۶) تحریر کے ایک معزز گھرانے کے فرد تھے۔ پندرہ سال تک حکومت وقت میں خازن اختیار کی۔ لیکن ایک غلطی سے سزا ہو کر استعفیٰ کر دیا اور صمان جا کر شرف الدین سعد اللہ سمنانی کی درگاہ کی ذکر و فکر شروع کیا۔ سترہ سال کی عمر میں انہیں فرقہ مل گیا۔ پھر بغداد گئے اور اپنے شیخ کے استاد عبدالرزاق اسفرائینی کی محبت اختیار کی۔ عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں مقیم رہے۔ ان کی متعدد تصنیفات میں المعروۃ، اہل تھوقہ بہت مشہور ہے۔ اس کتاب میں انہوں نے ائمہ اربعہ کی مطلق روایت کا اثبات کیا ہے۔ (تجلیات الانس ۴۰-۴۲)۔

۱۳۵۔ کمال الدین عبدالرزاق کاشی (۱۳۲۹/۹۳۰) وحدۃ الوجود کے زبردست حامی تھے۔ فہمیں الحکم کی شرح لکھی۔ اصطلاحات صوفیہ میں بھی ایک کتاب لکھی اور قرآن پاک کی تفسیر لکھی۔ جو غلطی سے ابن عربی کی طرف منسوب ہو گئی۔ (تجلیات الانس ۳۳-۳۴)۔

۱۳۷۔ عبدالحق بن ابراہیم بن محمد بن نصر بن محمد، نقشب الدین لقب ہے۔ ابن سبعین کے نام سے مشہور ہوئے۔ سنہ وفات ۶۶۴ ہے۔ ابن عربی کے معاصر بھی تھے اور ہم وطن بھی، متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ زبردست عالم، صوفی اور فلسفی تھے۔ اپنے عہد کے اجلہ افاضل اور اتران روزگار میں شمار ہوتے تھے۔ (وفات الویات ۲۳۷، شیخ الطیب ۵۲) ۳، النجوم الزہراء ۲۳۲، العقد الثمین ۳۹۷، ابن سبعین و فلسفہ)۔

۱۳۸۔ ابن سبعین: الرسالة الرضویۃ، مخطوطہ تیموریہ، بہر ۱۳۹ ورق ۳۵۳، (کوال ابن سبعین و فلسفہ)۔

۱۳۹۔ الرسالة الرضویۃ، مخطوطہ بالاء۔

۱۴۰۔ ابن سبعین: الاولیٰ، ورق ۱۳۲ (کوال ابن سبعین)۔

۱۴۱۔ الاولیٰ، مخطوطہ بالاء۔ ۱۳۲۔

۱۴۲۔ الاولیٰ، مخطوطہ بالاء۔ ۱۳۲۔

۱۴۳۔ ابن سبعین: بدالعارف، مخطوطہ، (کوال ابن سبعین و فلسفہ) ورق ۵۶۔

۱۴۴۔ بدالعارف، مخطوطہ بالاء، لوجہ ۲۔

۱۴۵۔ بدالعارف، مخطوطہ بالاء، لوجہ ۲۔

۱۴۶۔ متعدد تذکرہ نگاروں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ مثلاً، البدایہ والنہایہ ۱۲/۱۸۳، سیر اعلام النبلاء ذہبی ۱۹/۳۲۲، طغیات الشاہد،

سبکی، ۱۰۹/۳، تحقیق کذب المنقری، ابن عساکر ۲۹۶۔

۱۴۷۔ احیاء علوم الدین، ص ۲۳۵/۲۳۶۔

۱۴۸۔ احیاء علوم الدین ۲۳۰/۲۳۱، مشکاة الانوار ص ۱۸۔

۱۴۹۔ میزان العمل ص ۳۰۔

۱۵۰۔ احیاء علوم الدین ص ۸۶/۸۷۔

۱۵۱۔ روضۃ الطالبین ص ۹۔

۱۵۲۔ مشکاة الانوار ص ۲۳۔

۱۵۳۔ مشکاة الانوار ص ۲۰۔

۱۵۴۔ احیاء علوم الدین ص ۲۳۶/۲۳۷۔

۱۵۵۔ احیاء علوم الدین ۸۶/۸۷۔

۱۵۶۔ غام غزالی، الدربین فی اصول الدین ص ۱۰۳۔

۱۵۷۔ احیاء علوم الدین ص ۹۰/۹۱۔

۱۵۸۔ احیاء علوم الدین ص ۱۶۹/۱۷۰۔

- ۱۶۹۔ المحدث من الفضائل ص ۱۳۵۔
- ۱۷۰۔ روضۃ الطالبین ص ۱۷۔
- ۱۷۱۔ مشکاة الانوار ص ۱۹۔ ۲۰۔
- ۱۷۲۔ خطیب بغدادی
- ۱۷۳۔ ابن ندیم (۳۸۵ھ) مشہور کتابیات کے ماہر تھے۔ ان کی کتاب ”المعجم مست“ جو تھی حدی تک کے علوم و معارف کا دائرۃ المعارف ہے۔ لکھنے اور مشنوع مکتوبات کا ذخیرہ (معجم الادبیہ جلد ۸، ۱۷۱، مقدمہ المعجم مست ص ۳، الدانی بالونیات، صفحہ ۱۹۷، ۱۹۷۲)۔
- ۱۷۴۔ ابو بکر محمد بن یحییٰ اصولی (۹۳۶ کے بعد) حلیان کے معاصر ہیں۔ ان سے ملاقات تھی۔ عباسی خلفاء کی تاریخ میں ان کی کتاب ”الاوراق“ مرتب کی شہیت رکھتی ہے۔ (تاریخ تصوف ص ۸۰، مورخین اسلام، غلام جیلانی برقی)۔
- ۱۷۵۔ منصور طاق، کتاب، الفواہین ص ۷۲۔
- ۱۷۶۔ کتاب الفواہین ص ۶۰۔
- ۱۷۷۔ کتاب الفواہین ص ۷۷-۷۸۔
- ۱۷۸۔ کتاب الفواہین ص ۷۷۔
- ۱۷۹۔ کتاب الفواہین ص ۲۹۔
- ۱۸۰۔ طحاوی پر لکھنے کے لئے راقم الحروف نے دیوان طحاوی اور کتاب الفواہین کے علاوہ اکثر قبل کی کتاب تاریخ تصوف مرتبہ صابر کلوری پر اعتماد کیا ہے۔
- ۱۸۱۔ Lous Massignon: L'Homme Perfect en Islam et son Originalite eschatologique (Eranos Jahrbuch, Zurich 1947)
- مرنی ترجمہ از ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی، مشمول، لاسان الکامل فی الاسلام، کویت طبع دوم ۱۹۸۶ء۔ ص ۱۱۳۔
- ۱۸۲۔ ایضاً ص ۱۱۳۔
- ۱۸۳۔ ابوالحسن محمد بن اسحق بن محمد صدرالدین القنوی (۶۷۱ھ) ان کی کتاب مراتب الوجود کا تذکرہ عبدالرحمن بدوی نے کیا ہے۔ (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۵)۔
- ۱۸۴۔ صدرالدین قنوی، مراتب الوجود، مخطوطہ، ظاہریہ، دمشق نمبر ۵۸۹۵، عام درق ۵۰ الف د پ۔ (مشمول، لاسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۷)۔
- ۱۸۵۔ ایضاً ص ۱۳۷۔
- ۱۸۶۔ الکشف عن مہمات المصوف ص ۳۹۔
- ۱۸۷۔ نجم الدین محمود خیستری (۷۱۰/۱۳۱۱ھ) مشہور صوفی شاعر ہیں۔ ان کی ایک مختصر سی مشنوی گلشن راز کو مغرب میں بڑا قبول حاصل ہوا۔ یہ کتاب عرصہ تک برصغیر میں بھی داخل تصانیف قادری رہی۔ لیکن اس کو زیادہ قبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ کتاب مطبوعہ ہے۔ (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۶۳، ۸۱-۸۳)۔
- ۱۸۸۔ نجم الدین محمود خیستری، گلشن راز، طبع لاہور ۱۳۳۷ھ ص ۲۰-۲۱۔
- ۱۸۹۔ گلشن راز ص ۲۰۔
- ۱۹۰۔ ابن قتیب البان، عبدالقادر بن محمد ابو البقیہ، السید الفضل ابو محمد المعروف ابن قتیب البان (۹۷۱/۱۵۶۳ھ) —————
- ۱۹۱۔ مرحوم کے رہنے والے تھے۔ حلب میں دعوت پائی۔ چالیس سے زیادہ کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں ”المواقف الربیہ، نیج السعاده اور شرح اسلام جنسی مشہور ہیں۔ ایک جہنم دیوان بھی یادگار ہے۔ ابن فارض کے طرز پر ایک قصیدہ ۳۰۰ بھی مشہور ہے۔ (تاریخ خلاصۃ الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، از محمد، مکی ص ۳۶۳-۳۶۷، الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۳۵، ۱۵۷-۱۵۳)۔
- ۱۹۲۔ ابن قتیب البان، المواقیف الربیہ، مخطوطہ تیوریہ، تصوف نمبر ۱۰۰۲، (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۱۸۹)۔
- ۱۹۳۔ المواقیف الربیہ، (الانسان الکامل فی الاسلام ص ۲۰۳-۲۰۴)۔

۲۲۵۔	الانسان الکامل (جیلی) ص ۲۸۸۔
۲۲۶۔	الانسان الکامل (جیلی) ص ۲۸۸۔
۲۲۷۔	خلیل بن احمد الغراہیدی مشہور نام لغت ہیں۔ (ابن ندیم)۔
۲۲۸۔	شیخ عبدالقادر جیلانی، غنیۃ الطالبین (اردو ترجمہ ص ۱۷۳)۔
۲۲۹۔	رسالہ جمیلیہ ص ۱۵-۱۶۔
۲۳۰۔	(رسالہ) الغشیرہ (اردو) ص ۱۲۲-۱۲۳۔
۲۳۱۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۹-۲۳۲۔
۲۳۲۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۴۔
۲۳۳۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۴۔
۲۳۴۔	مثلاً اسعیل شہید عیقات - ص ۶۹۔
۲۳۵۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
۲۳۶۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
۲۳۷۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
۲۳۸۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
۲۳۹۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۳۸۔
۲۴۰۔	فصوص الحکم ص ۶۵۔
۲۴۱۔	نوحات یکہ ص ۱۴۵ (شرح اصطلاحات تصوف)۔
۲۴۲۔	ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۵۔
۲۴۳۔	ابن عربی حیات و آثار ص ۳۱۵۔
۲۴۴۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
۲۴۵۔	ابن عربی: نواہج الہیات فی اسماء اللہ تعالیٰ والصفات ص ۵۳-۵۴۔
۲۴۶۔	اصل الاصول ص ۲۴۱۔
۲۴۷۔	اصل الاصول ص ۲۴۱۔
۲۴۸۔	الاقتصاد فی علم الاعتقاد ص ۶۵-۶۶ (بحوالہ ابن عربی حیات و آثار)۔
۲۴۹۔	اصل الاصول ص ۲۴۴۔
۲۵۰۔	شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۱۔
۲۵۱۔	شرح شکیات ۵۷۰ بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف۔
۲۵۲۔	شرح اصطلاحات تصوف (مختصاً ص ۲۴۴)۔
۲۵۳۔	شرح ترقی ص ۱۳۱ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۸)۔
۲۵۴۔	ایضاً۔
۲۵۵۔	انسان کامل کسبی ص ۲۸ (بحوالہ شرح اصطلاحات تصوف ص ۲۴۳)۔
۲۵۶۔	ابن عربی حیات و آثار ص ۳۰۳ اور ذیل سے ملخصاً۔
۲۵۷۔	ایضاً ص ۳۰۷۔
۲۵۸۔	العرف لہذہب اہل التصوف ص ۳۹۔
۲۵۹۔	العرف لہذہب اہل التصوف ص ۳۵-۳۷۔
۲۶۰۔	الانسان الکامل (جیلی) ص ۲۸۸۔

- ۲۶۱۔ الدرۃ الفاخرۃ ص ۳۱۔
- ۲۶۲۔ الدرۃ الفاخرۃ ص ۳۱۔
- ۲۶۳۔ اصل الاصول۔ ۲۳۶۔
- ۲۶۴۔ ابن عربی حیات و آثار۔
- ۲۶۵۔ الانسان اکمل (حلی) ص ۵۳۔
- ۲۶۶۔ مکتوبات، دفتر اول مکتوب نمبر ۲۷۲۔
- ۲۶۷۔ الانسان اکمل (حلی) ص ۵۳۔
- ۲۶۸۔ اصل الاصول ص ۲۲۶۔
- ۲۶۹۔ اصل الاصول ص ۳۹۔
- ۲۷۰۔ اصل الاصول ص ۲۲۸۔
- ۲۷۱۔ عبدالعلی نکتوی، رسالۃ وحدۃ الوجود (اردو) ص ۳۸-۳۹۔
- ۲۷۲۔ الرسالۃ التشریعیہ ص ۵۵۸۔
- ۲۷۳۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۶۶۔
- ۲۷۴۔ فارس بن عیسیٰ (۲۳۰ کے بعد) جید بغدادی ابن عطا اور یوسف بن حمیس کے صحبت یافتہ تھے۔ متفقین صوبہ میں شہر ہوتے ہیں۔ طبقات الصوفیہ (حاشیہ ص ۲۲-۲۳، تاریخ بغداد ۳۹۰/۱۲، حلیۃ الاولیاء)۔
- ۲۷۵۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۶۷۔
- ۲۷۶۔ منازل السائرین ص ۲۷۶۔
- ۲۷۷۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۶۷۔
- ۲۷۸۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۶۶۔
- ۲۷۹۔ محمد بن عمر، ابو بکر البزازی (۹۵۹/۳۳۷)، حکیم ترمذی کے شاگرد تھے۔ خود بھی ترمذ کے رہنے والے تھے۔ (حلیۃ، دلیا، ص ۱۰/۳۳۵-۳۳۷، طبقات الصوفیہ ۲۲۱-۲۲۷، مکتبۃ الصلوۃ ۱۳۹۴، نجات الانس ص ۸۰-۸۱) ۸
- ۲۸۰۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۶۶۔
- ۲۸۱۔ یہ اقتباس لوئی مسیح نے روز بھان بھلی کی کتاب شرح قطعات کے حوالہ سے کتاب الطوائف کے حواشی میں ص ۱۹۵ پر نقل کیا ہے۔
- ۲۸۲۔ نجات الانس ص ۵۔
- ۲۸۳۔ علی حسن عبدالقادر۔ The Life Personality and Writings of Al-Junayd
- ۲۸۴۔ کشف المحجوب ص ۲۷۔
- ۲۸۵۔ الرسالۃ التشریعیہ ص ۵۵۸۔
- ۲۸۶۔ کتاب التلویح فی تصوف باب معرفت۔
- ۲۸۷۔ کتاب التلویح فی تصوف باب معرفت۔
- ۲۸۸۔ شرح منازل السائرین از فرکاری ص ۲۰۸۔
- ۲۸۹۔ حادث محاسن، مجلسہ المجالس، ص ۱۔
- ۲۹۰۔ قصص دقلم ص ۲۹۰/۱۔
- ۲۹۱۔ روضۃ الخائنین ص ۳۵۔
- ۲۹۲۔ نجات الانس ص ۶۰۔
- ۲۹۳۔ کشف المحجوب ص ۲۷۱۔

- ۲۹۴۔ الرسائل القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۲۹۵۔ الرسائل القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۲۹۶۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔
- ۲۹۷۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔
- ۲۹۸۔ حارث بن اسد الحلی (۸۵۷/۲۳۳) صوفیہ کے طبقہ اولیٰ میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی کتاب "الرعایۃ لحقوق اللہ" بہت مشہور ہے اسنو M Smith نے ایڈٹ کر کے ۱۹۲۰ء میں شائع کر دیا تھا۔ (طبقات الصوفیہ ۵۶-۶۰، تاریخ بغداد ۲۱۸-۲۱۹، شذرات الذہب ۲۰۶-۲۰۷، حلیۃ الاولیاء ۱۰۰، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۹-۱۱۰، صفۃ الصلوٰۃ ۲۰۷-۲۰۸)۔
- ۲۹۹۔ محلیۃ المجالس ص ۱۰۔
- ۳۰۰۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔
- ۳۰۱۔ کتاب اللمع، باب معرفۃ۔
- ۳۰۲۔ کشف المحجوب ص ۲۷۸۔
- ۳۰۳۔ حسین بن منصور الحلاج، کتاب القواسم ص ۶۶-۷۸۔
- ۳۰۴۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔
- ۳۰۵۔ کشف المحجوب ۲۸۰۔
- ۳۰۶۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔
- ۳۰۷۔ الرسائل القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۳۰۸۔ الرسائل القشیریہ ص ۵۶۱۔
- ۳۰۹۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔
- ۳۱۰۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۳۸۔
- ۳۱۱۔ کشف المحجوب ص ۲۷۶۔
- ۳۱۲۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔
- ۳۱۳۔ کتاب اللمع فی التصوف۔
- ۳۱۴۔ کتاب اللمع فی التصوف۔
- ۳۱۵۔ کتاب اللمع فی التصوف۔
- ۳۱۶۔ کشف المحجوب ۲۷۶۔
- ۳۱۷۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ۱۳۲۔
- ۳۱۸۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔
- ۳۱۹۔ نجات الانس ص ۶-۷۔
- ۳۲۰۔ منازل السائریں ص ۳۱۔
- ۳۲۱۔ شرح منازل السائریں محمود فرکاری ص ۳۶۔
- ۳۲۲۔ کتاب اللمع فی التصوف، باب معرفۃ۔
- ۳۲۳۔ المعروف لمذہب اہل التصوف ص ۶۳۔
- ۳۲۴۔ مولانا جلال الدین رومی (۷۰۳/۷۰۳-۷۶۲/۱۲۷۳) مشہور صوفی شاعر اور عالم ہیں۔ قوسیہ میں متعلق تھے۔ خواجہ شمس تبریزی سے اہلبیت کے بعد تصوف کی طرف مائل ہو گئے۔ مولانا کی مجالس فیہ مایہ کے نام سے شائع ہوئیں۔ مولانا کا کارنامہ "مثنوی" ہے جس کو مشرق و مغرب میں لازوال شہرت نصیب ہوئی۔ (سوانح مولانا رومی)۔
- ۳۲۵۔ مولانا جلال الدین رومی، فیہ مایہ اردو ترجمہ ص ۹۹۔

- ۳۲۶۔ فتوحات یکہ ۱۵۱-۹۶۔
 ۳۲۷۔ فتوحات یکہ ۱۸۸-۲۸۹۔
 ۳۲۸۔ احیاء علوم الدین (اردو) ۲۰۳-۲۱۸۔
 ۳۲۹۔ مہقات ص ۶۔
 ۳۳۰۔ بحیث اللہ الیقین (ترجمہ) ۳۱-۸۳۔
 ۳۳۱۔ المعروف لہذب اللہ التصوف ۶۳۔
 ۳۳۲۔ المعروف لہذب اللہ التصوف ۶۳۔
 ۳۳۳۔ الحکیم عن مہات التصوف ص ۳۹۔
 ۳۳۴۔ احیاء علوم الدین ۹۳۔
 ۳۳۵۔ المہذب من احوال ص ۲۷۵۔
 ۳۳۶۔ ابن عربی: سوانح الخوم (ابن عربی حیات و آثار ص ۲۳۸)۔
 ۳۳۷۔ طبقات الصوفیہ ص ۱۳۳۔
 ۳۳۸۔ احیاء علوم الدین ۳۵۴۳۔
 ۳۳۹۔ احیاء علوم الدین ۳۷۴۳۔
 ۳۴۰۔ مصابح الہدایہ، ص ۶۰ (ابن عربی احوال و آثار)۔
 ۳۴۱۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
 ۳۴۲۔ کتاب اللمع فی التصوف ص ۳۰۔
 ۳۴۳۔ طبقات الصوفیہ ص ۷۳۔
 ۳۴۴۔ کشف المحجوب ص ۶۰۔
 ۳۴۵۔ کشف المحجوب ص ۶۲۔
 ۳۴۶۔ کتاب اللمع فی التصوف ۶۳۱، الرسالة القشیریہ ص ۲۶۔
 ۳۴۷۔ شیخ کی اس تشبیہ سے اتفاق کرنا بڑا مشکل ہے۔ کیونکہ اس فرد پر خود رسالت صائب سرور کو نہیں ملی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرائی کے آنے کا امکان ہے۔
 ۳۴۸۔ کشف المحجوب، ص ۶۱۔

مراجع

عربی

- ۱۔ ابوالنور السراج کتاب اللمع فی التصوف تحقیق نکسین طبع لیون ۱۹۱۳۔
- ۲۔ ابو بکر محمد الکلاباذی المعروف لہذب اللہ التصوف تحقیق عبدالحلیم محمود اور لطف عبدالہان، طبع قاہرہ، ۱۳۸۰/۱۹۶۰ء۔
- ۳۔ ابوالقاسم القشیری۔ الرسالة القشیریہ۔ تحقیق عبدالحلیم محمود اور محمود بن الشریف طبع قاہرہ ۱۹۷۲ء۔
- ۴۔ ابوطالب کی قوت القلوب، قاہرہ، ۱۳۸۱/۱۹۶۱ء۔
- ۵۔ شیخ عبدالمقادر جیلانی توح الفیہ، قاہرہ ۱۳۹۲/۱۹۷۳ء۔
- ۶۔ ایضاً، طبعیہ طائفی طریق الحق، قاہرہ، ۱۳۷۵/۱۵۶۱ء۔
- ۷۔ ایضاً: الفتح الربانی و النہج الربانی، قاہرہ ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء۔
- ۸۔ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، دارالکتب، بیروت، لبنان، ۱۹۶۶ء۔

- | | |
|-----|--|
| ۹۔ | ابن الجوزی، مشکوٰۃ فی شرح مشکوٰۃ، ۱۱، مصر۔ |
| ۱۰۔ | مفسر، جان ۲۰، تحقیق مسنون (Louis Massignon) طبع بیروت ۱۹۸۶ء۔ |
| ۱۱۔ | ایضاً کتاب الحوائج، ۱۱، بیروت ۱۹۱۳ء۔ |
| ۱۲۔ | ایضاً، ۱۱، حاشیہ، تحقیق مسنون، پال کراچی، طبع پیرس ۱۹۳۶ء۔ |
| ۱۳۔ | امام غزالی، ۱۱، دار الفکر، طبع مصر ۱۳۵۸/۱۳۵۹ء۔ |
| ۱۴۔ | ایضاً، ۱۱، مکتبہ دار الفکر، تحقیق فی التصوف عبد الغنی محمود، قاہرہ، بیروت، ۱۱۔ |
| ۱۵۔ | امام غزالی، مطبوعۃ انوار، قاہرہ ۱۹۶۲ء۔ |
| ۱۶۔ | ایضاً، ۱۱، مکتبہ دار الفکر، بیروت، مصر۔ |
| ۱۷۔ | ایضاً، ۱۱، مکتبہ دار الفکر، (مکتبہ دار الفکر، بیروت، مصر) مکتبہ دار الفکر، مصر۔ |
| ۱۸۔ | ایضاً، ۱۱، مکتبہ دار الفکر، دار الفکر، بیروت۔ |
| ۱۹۔ | شیخ الاسلام محمد بن عبد اللہ انصاری، منازل السائرین، دار الفکر، مصر، بیروت، ۱۱۔ |
| ۲۰۔ | ابن قیم، حاشیہ السائرین، دار الفکر، بیروت، لبنان، ۱۳۹۳/۱۹۷۳ء، طبع دوم۔ |
| ۲۱۔ | محمود بن عبد المعطی الاسکندر، شرح منازل السائرین، تحقیق S DeLaugier De Beaurecaeil O P، طبع قاہرہ ۱۹۵۳ء۔ |
| ۲۲۔ | محمود بن حسن الفکر، شرح منازل السائرین، تحقیق سابق، طبع قاہرہ ۱۹۵۳ء۔ |
| ۲۳۔ | ابن العربی، فتوحات مکیہ، دار صادر، بیروت۔ |
| ۲۴۔ | ایضاً، ۱۱، صوفیہ الحکم، تحقیق ابو علاء، مکتبہ، قاہرہ ۱۳۶۵/۱۳۶۶ء۔ |
| ۲۵۔ | عبد کریم حیل، نسا، کامل، قاہرہ، طبع دوم ۱۳۷۵/۱۳۷۶ء۔ |
| ۲۶۔ | عبد الرحمن سلمی، طبقات الصوفیہ، تحقیق نور الدین شریب، طبع مصر ۱۳۷۴/۱۳۷۵ء۔ |
| ۲۷۔ | حادث کاشی، محاسبہ لجلس، مکتبہ الدراسات، شریب، ۱۳۲۲ء۔ |
| ۲۸۔ | شیخ محمد الف، ثانی، رسالہ جلیلیہ (مع اردو ترجمہ)، طبع کراچی، ۱۳۶۵ء۔ |
| ۲۹۔ | شاہ ولی اللہ، لمحات، تحقیق غلام مصطفی قاسمی، شاہ ولی اللہ اکیڈمی، حیدر آباد سندھ (مدون سندھ)۔ |
| ۳۰۔ | ایضاً، ۱۱، مکتوب مدنی (مع اردو ترجمہ از مولانا محمد حنیف مدنی)، ادارۃ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۳۶۵ء۔ |
| ۳۱۔ | ایضاً، ۱۱، صفحات تحقیق غلام مصطفی قاسمی، شاہ ولی اللہ اکیڈمی حیدر آباد سندھ ۱۳۶۳ء۔ |
| ۳۲۔ | شاہ اسماعیل شہید، ہادی، حقیقت، المجلس العلمی کراچی، ۱۳۸۰ء۔ |
| ۳۳۔ | ابو الوفا عظمی، التفتتانی، ابن سبیین و فلسفہ، دار الفکر، لبنان، ۱۳۷۸ء۔ |
| ۳۴۔ | ایضاً، ۱۱، ابن عطاء اللہ الاسکندر، د تصوف، مکتبہ القاہرہ العربیہ ۱۳۵۸ء۔ |
| ۳۵۔ | ڈاکٹر عبد الرحمن بدوی، (انسان کامل فی اسلام، دکان المطبوعات کربیت، طبع دوم ۱۳۷۶ء۔ |
| ۳۶۔ | ایضاً، ۱۱، صفحات الصوفیہ مع النور من کلمات ابی طیب، کربیت، ۱۳۷۶ء۔ |
| ۳۷۔ | عبد الرحمن بن محمد سعید، ابو حامد الغزالی، التصوف، دار الفکر، بیروت، طبع دوم ۱۳۷۹ء۔ |
| ۳۸۔ | نور سیرگین، تاریخ التراث العربی، جلد اول، حصہ چہارم عربی ترجمہ محمود فہمی، طبع ریاض ۱۳۸۳/۱۳۸۴ء۔ |
| ۳۹۔ | غیر الدین، رکلی، الاعلام، دار الفکر، بیروت، ۱۳۹۳ء۔ |

فاری

- ۱- شیخ علی جویری، کشف الحجاب، والتمین ژورنوفسکی، طبع ایران، ۱۳۳۶-
۲- مولانا جلال الدین بروی، مشنوی (مرآة المصنوی از تلمذ حسین، حیدرآباد، ۱۳۵۲)-

- ۳۔ ایضاً۔۔۔ فیہ نافیہ تصحیح و حواشی ج ۱ تا ۵، فروری، غز، طبع سوم ۲۵۸۔
 - ۴۔ مولانا حالی، نکات الایمان، نون کشور، ۱۹۱۰ء۔
لوحج نول کشور، ۱۹۰۰ء۔
قدرة الفخر،
 - ۵۔ فرید الدین عطار، تذکرة الاولیاء، مرزا محمد حسن قراچی، طبع ایرون، ۱۰۵۱ سنہ
 - ۶۔ شیخ مجدد الف ثانی، کتبہات نام ربانی، تحقیق نور احمد امرتسری لاہور، ۱۳۸۳/۱۹۶۳ء۔
 - ۷۔ شاہ ولی اللہ القاس العارفین، مکتبائی ۱۳۳۵/۱۹۱۷ء۔
 - ۸۔ علامہ درویش رسالہ در وحدۃ الوجود، مرتب غلام یحییٰ انجم (مطبوعہ غدا پبلش ہیزل نمبر ۳۳-۷۹-۱۹۹۲)۔
 - ۹۔ نجم الدین محمود خستری، گلشن دہلوی، طبع لاہور، ۱۳۳۴ء۔
 - ۱۰۔ شیخ فضلہ الدین، مقاصد العارفین، تحقیق شاد احمد فاروقی، جہاد شریعت علی حاد، عربک پریس ریسرچ انسٹی ٹیوٹ ٹونک راجستھان ۱۳۰۳/۱۹۸۳ء۔
 - ۱۱۔ عبد القادر غریبان، اصل الاصول: یوسف کوکس مدراس یونیورسٹی ۱۹۵۹ء۔
 - ۱۲۔ ڈاکٹر سید صادق گوہرین، شرح اصطلاحات تصوف، طبع ایران۔
 - ۱۳۔ شاہ رفیع الدین، رمع الباطل، تحقیق عبد الحمید سواتی، گوجرانوالہ، ۱۹۷۶ء۔
- اردو
- ۱۔ عبدالکریم قشیری، الرسالۃ الشریعہ، ترجمہ پیر محمد حسن۔ ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد ۱۳۰۳/۱۹۸۳ء۔
 - ۲۔ علی بیگوری، کشف الکجوب، ترجمہ میاں طفیل محمد، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، طبع دوم ۱۹۸۰ء۔
 - ۳۔ مولانا اشرف علی تھانوی، الکشف عن مہمات التصوف، کتب خانہ اشرفیہ دربیہ کلاں۔
 - ۴۔ حسن جہانگیری، ابن عربی حیات و آثار ترجمہ سہیل عمر، احمد جاوید، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، طبع اول ۱۹۸۹ء۔
 - ۵۔ عبد القادر جیلانی، غیۃ العالیین، ترجمہ از مفتی عبدالداؤد جلالی، دینی کتب خانہ لاہور بدون سنہ۔
 - ۶۔ بحر العلوم مولانا عبدالحی انصاری، وحدۃ الوجود و بارود ترجمہ ابوالحسن زید فاروقی، ندوۃ المصلحین دہلی ۱۳۹۱/۱۹۷۱ء۔
 - ۷۔ علامہ اقبال: سیرت تصوف مرتب صابر گلوری، مکتبہ النکات دہلی ۱۹۸۹ء۔
 - ۸۔ مولانا عبدالرحمن کیلانی، شریعت و طریقت، مکتبہ السلام، لاہور ۱۹۸۸ء۔
 - ۹۔ ڈاکٹر عبید اللہ قرنی، تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ۔ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ، ۱۹۸۷ء۔
 - ۱۰۔ ڈاکٹر غلام قادر لون، مطالعہ تصوف مرکزی مکتبہ اسلامی، ۱۹۹۳ء۔
 - ۱۔ شاہ محمد عبدالصمد اصطلاحات تصوف، طبع دہلی ۱۹۴۹ء۔

انگریزی

1. Louis Massignan: The Passion of al-Hallaj, translated from the French by Herbert Mason, Princeton University Press 1982.
2. Dr. Ali Hassan Abdul Qadir: The life Personality and Writings of Al-Junayd (London 1962)
3. Dr. Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, reprint 1968
4. Dr. Muhammad Abdul Haq Ansari, Sufism and Shariah, Islamic Foundation Leicester, U K., 1986.

ابن عربی کا نظریہ وحدت وجود

محمد عبدالسلام خان

فلسفے کی طرح نظری تصوف میں بھی یہ فیصلہ کرنا دشوار ہے کہ کس مسئلے سے بتا دی جائے۔ ہر مسئلہ دوسرے سے اس طرح وابستہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے حوالے کیے بغیر بیان کرنا مشکل ہے، اور اسی لیے کسی ایک خیال کی کمزوری پورے نظام کو کمزور بنا دیتی ہے۔ فلسفہ اور تصوف دونوں میں ایک بات مشترک ہے کہ عقل و فکر کے اعتبار سے جو جتنا مضبوط ہے اتنا ہی عام کاروباری زندگی سے دور ہے اور جو عام کاروباری زندگی سے جتنا قریب ہے اتنا ہی عقلی اور فکری طور پر کمزور۔ لیکن فلسفے کی اس خصوصیت نے فلسفیوں کو ایمان و یقین کی شاہراہ پر کھڑا کرنے کے بجائے تشکیک و ارتباب کی دلدل میں پھنسا دیا۔ تصوف نے عقل کو رہنما بنانے کے بجائے وجدان اور باطنی احساس کی ہدایت قبول کی۔ انکشاف حقیقت میں مقال سے زیادہ حال کو اہمیت دی اور اس طرح یقین و طمانیت حاصل کر لی۔ اب اگر تصوف کو محض استدلال کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دیکھنے والے کا قصور ہے نہ کہ برتنے والے اور محسوس کرنے والے کا۔

اس مضمون میں میرا مقصود شیخ اکبر کے نظری تصوف کے بعض اصولی مسائل کو بے کم و کاست ان کی مجموعی حیثیت میں بیان کرنا ہے۔ میں نے اس سلسلے میں ابن عربی کے شاہد حین اور پیروں کی توضیحات و تشریحات سے حتی الوسع اعتنا نہیں کیا، تاکہ ان کا شیخ کے خیالات سے اختلاط نہ ہو جائے اور اس طرح دوسروں کے معتقدات کی ذمہ داری بھی شیخ پر نہ آ جائے۔

ترتیب

شیخ اکبر نے اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کو کسی فنی غلبے کے ساتھ پیش نہیں کیا ہے، حتیٰ کہ اساسی امور سے متعلق بھی ان کے خیالات ان کی کتابوں اور رسائل میں بکھرے ہوئے ہیں۔ انہیں جمع اور مرتب و منظم کرنا آسان کام نہیں ہے، اور چونکہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ گتھے ہوئے ہیں اس لیے تکرار اور اعادے سے دامن بچالینا بھی دشوار ہے۔ مجھے کوشش کے باوجود اس میں کامیابی نہیں ہوئی خصوصاً اس لیے کہ میں نے تفصیل و توضیح کے بجائے بہت اجمال اور اختصار سے کام لیا ہے، اور صرف اصولی چیزوں کی حد تک اپنے آپ کو محدود رکھا ہے۔ ترتیب اور نظم میں جو خرابیاں بھی نظر آئیں وہ میری کوتاہیاں ہیں، شیخ پر ان کی ذمہ داری نہیں ہے۔

اس سے پہلے کہ وحدت الوجود کا مفہوم، اس کے سبب کی تشریح اور اس کے تحت شیخ کی کائنات سے متعلق اصولی توجیہ بیان کی جائے، بہتر ہو گا کہ ہم یہ متعین کر لیں کہ شیخ کے نزدیک علم کے حدود کیا ہیں اور اشیائے معلومہ اور

علم میں کیا رشتہ ہے۔ اس بحث کی اہمیت، عقل و حواس کا تجربہ "دراک" کا امتحان بہت زیادہ قدیم نہیں ہے۔ یہ مغربی فلسفیوں کی دقت نظر کا نتیجہ ہے، تاہم کسی فلسفیانہ علم کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم علم و معلوم کے تعلق کا پتا لگائیں کیونکہ کسی فلسفیانہ نظام کی تعمیریت اور نوعیت کا دار و مدار اسی فیصلے پر ہے۔ علاوہ ازیں ذاتی حیثیت سے بھی فلسفے میں اس مسئلے کی نوعیت بنیادی ہے۔

دوسرا اہم مسئلہ جو تقریباً پہلے فیصلے ہی کا نتیجہ ہے یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک کسی چیز کے واقعی اور انسانی الامری ہونے کے کیا معنی ہیں؟ اسے بیان کیے بغیر ان کے نظام کی تشریح حقیقہ نامتام رہے گی۔ ان دونوں چیزوں کے متعین ہوجانے سے یہ پتا لگانا بھی آسان ہوجائے گا کہ فلسفے کی حالیہ تقسیم کے اعتبار سے بن عربی کی تشریح و رد کس قسم کے نظام فلسفہ سے مشابہت رکھتی ہے۔

علم و معلوم:

اشیاء ان کی کیفیات، کیات اور احوال کے ہونے نہ ہونے سے متعلق ہمارے علم و احساس کے فیصلے کی ہیئت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ ہم معلومات و اشیاء پر یا ان کی صفات و احوال پر وجود و عدم کا جو حکم بھی لگاتے ہیں اس کی بنیاد ہمارا علم اور احساس ہے۔ جہاں تک دور مرہ کی سمجھ بوجھ کا تعلق ہے، یہ نہایت سیدھی بات ہے، لیکن عام سمجھ بوجھ کا یہی حکم حقیقہ بہت دور رس نتائج کا حامل ہے۔ اس حکم نے کائنات کو کیا سے کیا بنادیا ہے۔ عام سمجھ بوجھ کے اس فیصلے نے ایسا اہم دقیق اور بنیادی سوال پیدا کر دیا ہے جس کا تشفی بخش اور دل کو لگتا ہو، جواب فلسفے سے باہر ادعائے ترقی آج تک نہیں مل پڑا ہے۔

آیا ہمارے حواس کے درکات و معلومات کا ہمارے ذہن سے علیحدہ کوئی وجود ہے یعنی کیا اشیاء اور ان کی صفات، ہمارے علم اور احساس سے علیحدہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں کہ ان کا احساس و ادراک کیا جائے یا نہ کیا جائے، وہ ہر حال میں موجود ہیں؟ کیا ان کی یہی موجودگی ہمارے احساس و ادراک کا متعلق و معروض ہے؟ کیا ان کا خارجی وجود اصل ہے اور احساس و ادراک اس کے تابع؟ یا اس کے برخلاف ہمارے احساس و ادراک سے الگ ان کا کوئی وجود نہیں ہے؟ ہمارا احساس اور ادراک کرنا ہی ان کا موجود ہونا ہے یعنی ہمارے احساسات و ادراکات اصل ہیں اور اشیاء اور ان کی صفات تابع؟ علاوہ ازیں اگر اشیاء کا کوئی خارجی وجود ہے بھی، تو کیا ہمیں ان کا تجربہ اور علم ہے؟ اور کیا ہم اس سے متعلق فیض یا اثبات کوئی حکم لگا سکتے ہیں، جب کہ جس وجود اور ہستی سے ہم واقف ہیں، وہ وہی ہستی اور وجود ہے، جو ہمارے احساس اور ادراک کے تحت ہمارے ذہن میں ہے؟ مزید برآں اگر چیزوں کی ہستی کو بر لو راست تجربے سے اخذ کیا جائے تو کیا خود ہمارا بھی کوئی خارجی وجود ہے؟ یعنی ذہن سے ماورا کسی ایسی ذات کا وجود ہے جو ادراک یا احساس کرتی ہے یا فقط احساسات اور ادراکات ہیں؟ ادراک کرنے والا اور احساس کرنے والا کون ہے؟ یہ احساسات و ادراکات کس چیز کے ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا ہم خود اس ذہن سے بھی واقف ہیں، درآں حالے کہ بر لو راست جس چیز کا تجربہ ہے، وہ صرف احساسات اور ادراکات ہیں اور بس؟

مذکورہ بالا سوالات کی کسی ایک شق کو بھی تطبیق کے ساتھ متعین کرنے کی کوشش خود ایک مستقل فلسفہ ہے اور اب فلسفہ جس تک صحیح معنی میں پہنچ جاتا ہنوز انسان کی موجودہ عقل سے بالاتر ہے۔ ہاں اس کی دونوں شقوں کا

مالہ ہمالیہ بیان کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس کے لیے مستحق کتاب کی ضرورت ہے۔ بہت سے نظامہائے فلسفہ اس سوال کی شکوک کی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔ میں اس سلسلے میں صرف شیخ کے نقطہ نظر کے بیان پر اکتفا کروں گا۔ شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و اوراکات سے علیحدہ اور ہمارے ذہن سے خارج فقط ایک عجیب و غریب ازلہ ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ حقیقت خود ہماری، ہمارے احساسات و اوراکات کی، اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ یہ کوئی محض اور بے معانی حقیقت نہیں، بلکہ بیدار اور زندہ، باشعور اور فعال حقیقت ہے۔ ظہور اس کی قدرت کا اقتدار ہے۔ پوری کائنات میں یہ حقیقت پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔ اس حقیقت کے ظاہر ہونے اور اظہار کے ساتھ ہی اس کی تمام مشتمل صلاحیتیں اور امکانات ظاہر ہو جاتے ہیں۔ یہ صلاحیتیں اور امکانات کسی خستہ و زوال شدہ متعلق نہیں، اس لیے خود بھی انفعالی، خستہ اور بے شعور نہیں، اس حقیقت میں قسم و رتبہ ہے۔ اس میں بھی اجرام و عناصر ہونے کی خواہش موجود ہے۔ ظہور سے پہلے ان امکانات میں نہ حصر ہے نہ ترتیب، مگر ظہور کے بعد ان میں ترتیب بھی آجاتی ہے اور حصر بھی۔ یہ امکانات حقیقت کے ہیں اور اس لیے اس میں ہیں۔ حقیقت کا ظہور ان امکانات کا ظہور ہے اور چونکہ اس حقیقت کے علاوہ کسی شے کی ہستی نہیں ہے، اس لیے ان امکانات سے ظہور کا مقام بھی وہی حقیقت ہے۔ اسی حقیقت کے امکانات ظاہرہ کا نام کائنات اور عالم ہے۔

شیخ کے نزدیک اشیاء یا معلومات اصل ہیں اور علم تابع۔ علم کو معلوم کے مطابق ہونا چاہیے، نہ کہ معلوم کو علم کے علم کی واقعیت معلوم کی واقعیت پر موقوف ہے نہ کہ اس کے برعکس (۱) حواس اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک حقیقی اور واقع کے مطابق ہوتا ہے۔ (۲) لیکن عام حالات میں حواس اشیاء کے ظہور اور ان کی صورت ہی کا ادراک کرتے ہیں اور اپنی ذاتی حیثیت میں اشیاء کی اصل حقیقت کے ادراک سے قاصر رہتے ہیں۔ حقیقت کے ادراک کے لیے ضروری ہے کہ اپنے اس تعلق کو جو اشیاء کی صورتوں اور ان کے ظاہر کے ساتھ ہے، قطع کر لیا جائے کیونکہ حقیقت کو محسوس کرنے میں حامل در مانع اشیاء کا ظہور اور خاص خاص صورتوں سے مشغول ہونا نہیں، بلکہ اپنے آپ کو انہیں تک محدود کر لینا اور فقط انہیں سے وابستہ ہو جانا ہے۔ اگر اس محدودیت اور وابستگی سے دامن بچالیا جائے اور اشیاء کے باطن اور ان کی حقیقت سے تعلق پیدا کر لیا جائے، اس طرح کی حقیقت کو حقیقت کی آنکھوں سے دیکھا جائے، اور اسے اس کے کانوں سے سنا جائے یعنی حقیقت کو حقیقت میں ہو کر محسوس کیا جائے تو اشیاء اپنی حقیقت سمیت محسوس ہوں گی اور صورت اور مظاہر کے ڈانڈے اصل حقیقت سے مل جائیں گے۔ یہ علم مکمل بھی ہو گا اور معلوم کے تمام گوشوں کو محیط بھی۔ ایسے علم میں کی بیشی کی منہ پائش نہیں کیونکہ یہ علم باری تعالیٰ کے علم سے ماخوذ ہے اور علم باری مکمل اور محیط ہے، اس میں کی بیشی ممکن نہیں ہے۔ (۳) جہاں تک اصل حقیقت کے جاننے کا تعلق ہے، شیخ کہتے ہیں کہ اسے دیکھا اور محسوس کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ علم مکمل اور ذات کو محیط نہیں ہو سکتا کیونکہ تکمیل اور احاطے کے لیے معصوم کو محدود ہونا چاہیئے، اور حقیقت نہ محدود ہے نہ ہو سکتی ہے۔ (۴) عرفان حقیقت کے لیے استدلال و فکر ناکارہ محض ہیں۔ ان سے حقیقت کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ثابت کرنے میں شیخ نے فکر کی نفسیاتی تحلیل سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اشیاء کے ادراک کے لیے ذہن میں اشیاء کے مشابہات اور امثال کا ہونا ضروری ہے۔ ہمیں اصل اشیاء کے بجائے ان کے مشابہات اور امثال کا ادراک ہوتا ہے، اور چونکہ

حقیقت کے ساتھ نہ کوئی چیز متاثر ہے اور نہ اس کی شکل، اس میں اس کے "رہے" یہ صفت بالکل بیکار ہے۔
فرماتے ہیں۔ (۵)

"اور اک کرے والے شخص کے لیے کسی شے کا" کہ بھی ممکن نہیں ہے۔ یہ نہ کسی شے کا
کوئی مثل اس (کے ذہن) میں پسے ہے موجود اور یہ نہ کسی شے کا
اور اک کر سکتا ہے اور نہ اسے پہچان سکتا ہے۔ تو اس سے وہ نہیں پہچان سکتا۔ اس سے اس
(کے ذہن) میں اس شے کا مثل رہا جس کو وہ چاہتا ہے۔ نہیں جانتا اس شے کے
مشابہ اور ہمشکل کو اور باری سبحانہ نے کسی شے سے مشابہ ہے اور اس (کے ذہن) میں
اس کے مثل کوئی شے ہے، لہذا اس کو کبھی نہیں جانا جاسکتا۔

استدلالی اور فکری علم اگر بیکار آمد ہے تو حقیقت کی کسی خاص ظہوری حیثیت ہے۔ "اس اور اس کے رنگ کے
جاننے کی حد تک۔ (۶)

واقعیت اور غیر واقعیت:

شیخ کی یہ مجہول الکنہ حقیقت اپنی ہستی میں نہ تو کسی خیال کرے والے کے خیال سے تاج ہے، نہ کسی اور اک کرے
والے کے اور اک کی۔ اس کے برخلاف خیال اور اور اک خود اس کے تابع ہیں۔ یہ خود بخود ہے، چونکہ اس دوسرے وجود پر
موقوف ہے، نہ کسی دوسرے وجود کا معلول یہ اصلی اور حقیقی وجود ہے، اور نہ اسے موجودات کا حقیقی ہونا اس پر موقوف
ہے۔ ذات باری سے مراد یہی وجود ہے۔ ذات باری کی صدا صیتیں اور امکانات جن میں اس کا ظہور ہوتا ہے، علم باری میں
ظہور سے پہلے ثابت ہیں۔ علم باری میں یہ ثبوت امکانات کا علم وجود ہے، جو اس کی ذات اور اس کے علم دونوں سے پٹی
ذات میں ہوا ہے۔ ان کا یہ ثبوت بعینہ ذات کا وجود ہے اور ذات کا وجود بعینہ ان کا ثبوت۔

چونکہ ذات کے علاوہ کسی چیز کا حقیقی اور اصلی وجود نہیں ہے، لہذا ان امکانات ثابتہ کا ظہور بھی ذات میں
ہے۔ (۷) ظہور کے معنی ہیں ان امکانات کا مصور، ممتاز اور مرتب و محدود ہونا، گویا ذات اپنی ایک حیثیت سے دوسری
حیثیت میں تبدیل ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں امکانات ثابتہ پٹی ثبوتی حیثیت سے وجود حیثیت میں آجاتے ہیں۔ جسم
چیزیں جو مجسم نہیں، مجسم ہو جاتی ہیں۔

ہماری نفسی قوتوں میں "خیال" ایک ایسی قوت ہے، جس میں چیزیں مستحیل اور مقبہل ہوتی رہتی ہیں اور غیر
مجم چیزیں جسمیت اختیار کر لیتی ہیں۔ ذات باری کی اس خاص حیثیت کو جس میں، شے کا ظہور ہوتا ہے اور مرتبہ ثبوت سے
اشیاء مرتبہ وجود میں منتقل ہوتی ہیں، خیال سے مشابہت ہے۔ لکھتے ہیں (۸)

"حقائق میں تغیر و تبدل ہمیں ہوتا اور خیال کی حقیقت ہے ہر حالت میں بدلتے رہنا اور
ہر صورت میں ظاہر ہونا۔"

شیخ اس خیال کو "خیال منفصل" سے تعبیر کرتے ہیں۔ خیال منفصل ایک ذاتی حیثیت ہے اور اس طرف ہے
جو ہر قسم کے معانی اور ارواح کو قبول کرتا ہے اور انہیں مجسم کر دیتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خیال کی ایک دوسری قسم ہے،
جسے شیخ "خیال متصل" کہتے ہیں۔ خیال کی یہ قسم متخیلات کے تابع ہے۔ اس کے حصول کے معنی صور متخیلہ کا حصول

ہے۔ چنانچہ لکھا ہے (۹)

”خیال متسل اور خیال مفصل میں فرق یہ ہے کہ متسل صور متحیلہ کے جاتے رہنے سے
جاہل ہوتے اور مفصل (باری تعالیٰ کی) ذاتی حیثیت سے جو ہمیشہ موصی اور ارواح کو قبول
کرتی رہتی ہے۔ انہیں اس کی خصوصیات کے ساتھ مجسم کرتی ہے اور اس۔“

بہر حال صور اور غلط فہمی کے لفظوں میں کائنات کا ظرف وجود ذات باری کی مذکورہ بالا حیثیت ہے،
جسے ہم خیال باری کا نام دیتے ہیں۔ اس ظرف میں شیا کا وجود بھی خیالی اور ظنی ہے۔ اس سلسلے میں کہتے ہیں (۱۰)
”ذات حق کے علاوہ ہر چیز ایک بدستہ رتہ والا خیال ہے اور ذاتی جو ہر رتہ والا سلسلہ ہے
چنانچہ نہ تو نبوی و راہبری اور نہ ان دونوں کا درمیانی (برزخی) وجود اور نہ کوئی روح اور
نفس اور نہ اللہ تعالیٰ ذات حق کے علاوہ کوئی چیز کسی ایک حال پر ہوتی رہتی، بلکہ مسلسل و متواتر
ایک صورت سے دوسری کی طرف بدلتی رہتی ہیں اور ان کو خیال کہتے ہیں۔“

شیخ کے نزدیک نفس ”سری اور ذاتی ثبوت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ان میں سے تیسری ذات باری کے علم و
خیال پر موقوف ہے۔ پہلی صورت خود اصل ہے اور کسی خیال و علم پر موقوف نہیں۔ جہاں تک اعراض کا تعلق ہے ان کی
کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں معدوم ہیں۔ ان کی حسی فقط یہ ہے کہ یہ معروضات یا جوہر موجودہ کی
نسبتیں اور اس وقت ہیں۔ ان کے موجود ہونے کے معنی جوہر کا موجود ہونا ہے۔ اور اس۔ (۱۱)

خیال باری میں اشیا کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ ان کا علم باری میں ثبوت ہو۔ علم باری میں
جس طرح کا ثبوت ہوگا، اسی طرح کا خیال باری میں وجود ہوگا۔ چنانچہ باری تعالیٰ کے علم میں جن چیزوں کا ذاتی ثبوت
نہیں، ان کا خیال باری میں بھی ظہور اور وجود نہیں ہو سکتا۔ ایسی چیزیں جو خیال باری اور علم باری میں نہ ہوں۔ معدوم،
باطل اور غیر واقعی ہیں۔ اگرچہ کسی دوسرے امکان یا موجود (ذات باری کے علاوہ) کے خیال و اعتقاد کے تحت ان کا ثبوت و
وجود ہو چونکہ ان کے اعیان کا ثبوت نہیں۔ لہذا وہ بہر حال باطل اور غیر واقعی ہی رہیں گی، کیونکہ وہ محض حکم اور
صورتمیں ہیں۔ ان کے لیے کوئی وجودی شے نہیں جن سے وہ قائم رہ سکیں۔ اسے یوں بیان کیا ہے (۲)

”باطل، کفر اور جہل کا انجام اضمحلال اور زوال ہے کیونکہ یہ ایسے حکم ہیں جن کا وجود کوئی
عین نہیں ہے۔ یہ ایسے عدم ہیں جن کے حکم کا ظہور ہے اور جن کی صورتیں معدوم ہیں۔
چنانچہ یہ حکم اور یہ صورتیں امور وجودیہ کو چاہتی ہیں تاکہ ان سے قائم ہوں، لیکن چونکہ
انہیں پاسکتیں لہذا اضمحلال اور معدوم ہو جاتی ہیں۔“

وحدت وجود کے معنی:

کائنات اور ذات باری سے متعلق ابن عربی کے تصورات اور معتقدات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان
کے نزدیک واقع میں صرف ذات باری کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصلی اور ذاتی نہیں ہے۔
باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذات باری کی ہستی کے آثار اور پرتو ہیں، ذات باری کی ہستی سے علیحدہ

ان کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کو یہ ہے (۳)

”یہاں صرف دو چیزیں ہیں حق اور ثقیف۔۔۔ ثقیف اپنی ذات اور میں کے اعتبار سے کثافت میں واحد ذات ہے، اور حق اپنی ذات و میں کے اعتبار سے یک و احد ذات ہے جس کے الہا، اور نسبتیں کثیر ہیں۔“

باری تعالیٰ کائنات کا مجدد ہے۔ مگر ایجاد کا مطلب یہ نہیں ہے۔ کہ سب سستی اور وجود کو کائنات کی فعلی اور ذاتی صفت بتایا ہے جس سے ایجاد کے بعد واقع میں ایک ہستی سے دو ہستیاں ہوتی ہیں۔ ایک کائنات کی ہستی جو باری تعالیٰ کی عطا کی ہوئی اور ایجاد کی ہوئی ہے، اور دوسری خود باری تعالیٰ کی ہستی یہ نہ کہ یہ ایجاد کی ہوئی ہے، نہ عطا کی ہوئی۔ لکھتے وقت میری انگلیوں کی حرکت، قلم میں حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ اس مثال میں حرکت انہیوں اور قلم دونوں کی حقیقی صفت ہے۔ فرق اتنا ہے کہ قلم کی حرکت بواسطہ ہے اور انگلیوں کے حساب کی حرکت باواسطہ اور براہ راست۔ مگر کائنات کے وجود کو باری تعالیٰ کے وجود سے ایسی بہت نہیں ہے کہ وجود دونوں کی حقیقی صفت ہو۔ باری تعالیٰ کی یہ براہ راست اور کائنات کی بواسطہ۔ اس کے برخلاف کائنات کو بہت بنانے کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ خاص طرح سے موجود ہے اور اس کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہ کائنات کا وجود ہے، مگر اس طرح کہ ذات باری نہ کہ عین سے کائنات کی نہ متحد ہے کائنات کے ساتھ اور نہ حال ہے کائنات میں اور نہ محل ہے کائنات کا۔ ذات باری کے مقابلے میں کائنات کی پنی کوئی ہستی نہیں۔ کائنات ذاتی حیش میں نیست ہے اور باری تعالیٰ بہت۔ اس قسم کی ہستی اور وجود کی مثال میں، گو ناقص ہی سہی، فوقیت کے وجود کو پیش کیا جاسکتا ہے۔ فوقیت کی ہستی کے معنی اتنے ہیں کہ کوئی خاص جسم، دوسری چیز اس کے اعتبار سے ایک خاص وضع میں موجود ہے۔ یعنی دوسری چیزیں اس سے نیچے ہیں۔ جسم کا یہ خاص طرح کا وجود بعینہ فوقیت کا وجود ہے۔ جسم کے اس طرح کے وجود سے علیحدہ ہو کر فوقیت کی ہستی کے کوئی معنی نہیں۔ (۱۴)

واقع میں اگر وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسری چیز کی اپنی صفت نہیں ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی جتنی وجودی صفات اور احوال ہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بھی یہی ہیں کہ ذاتِ باری ایک خاص طرح موجود ہے اور یہ خاص طرح اس کا موجود ہونا بھی ان صفات اور احوال کا موجود ہونا ہے۔ ورنہ نہ تو وجود کی وحدت قائم رہ سکتی ہے نہ وجود ذاتِ باری کے ساتھ خاص ہو سکتا ہے۔ اس میں کائنات کی صفات کی کوئی تخصیص نہیں، بلکہ خود ذاتِ باری کی صفات کا بھی اپنا وجود نہیں ہو سکتا۔ اس کے موجود ہونے کے معنی بھی صرف ذاتِ باری کا موجود ہونا ہے۔ شیخ نے اہی فکر کے اس لازمی نتیجے کو تسلیم کر لیا ہے۔ وہ قائل ہیں کہ حقیقی موجود تنہا ذاتِ باری ہے۔ صفات ذات کے اعتبارات اور نسبتیں ہیں، ذاتِ باری سے علیحدہ اس کی اپنی کوئی ہستی نہیں۔ (۱۵)

شیخ کو کائنات کی ہستی سے انکار نہیں، البتہ وہ اسے ذاتی اور اصلی نہیں تسلیم کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات ہمیں جس طرح محسوس ہوتی ہے، واقع میں وہ اسی طرح ہے، اس میں کسی قسم کا دھوکا اور فریب نہیں، نہ کائنات سے متعلق ہمارے حواس کا علم کسی دھوکے یا التباس پر مبنی ہے، بلکہ ہمارے حواس کے ادراکات واقعی اور حقیقی ہیں۔ اگر کہیں ہمارے یہ ادراکات خلاف واقع یا ملتبس ہو جاتے ہیں تو اس کی وجہ حواس کی اپنی نااہلیت نہیں ہوتی، بلکہ خارجی اسباب و عوامل انہیں تھمل یا خلاف واقع بنا دیتے ہیں۔ (۱۶)

ذات باری میں حیثیتوں کا اعتبار

کائنات اور اس کے اوصاف و احوال کی واقعیت تسلیم کر کے شیخ نے کائنات کی ذات باری سے جو توجیہ کی ہے، اس میں ان عام مسلمات کو پیش نظر رکھنا ہے کہ کائنات اور ذات باری دو ممتاز شخصیتیں ہیں۔ باری تعالیٰ خالق ہے اور کائنات مخلوق۔ کائنات اپنی ہستی اور بقا دونوں کے لیے باری تعالیٰ کی محتاج ہے، اور باری تعالیٰ کائنات سے بے نیاز اور غنی۔ ظاہر ہے کہ وحدت وجود مان کر ایسا نظام جس میں ان عام مسلمات کا بھی لحاظ ہو، خارجی بنیادوں پر مرتب نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی اساس تصوری اور مجرد امور ہی ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ شیخ نے بھی ذات باری میں جو ان کے نظام کا نقطہ آواز ہے، خاص تصوری اور مجرد اعتبارات تسلیم کیے ہیں اور انہیں سے کائنات اور ذات باری کی تشریح کی ہے۔

ذات باری سے بہت سے مختلف آثار و افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ان کثیر اور مختلف آثار و افعال کے سرزد ہونے سے ذات کی حیثیتیں بھی کثیر اور مختلف ہو جاتی ہیں۔ مثلاً خلق کے اعتبار سے اس کی حیثیت خالق کی ہے، پرورش کے اعتبار سے پروردگار کی، و علیٰ ہذا القیاس۔ ذات باری کی اس حیثیتوں کو جو اس افعال اور آثار کے اعتبار سے حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے اسما و صفات کہا جاتا ہے۔ ان اسما و صفات کی ہستی کے معنی یہ ہیں کہ ذات ایک خاص طرح سے موجود ہے، یعنی اس کا وجود اس نوعیت کا ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور آثار سرزد ہوتے ہیں یا ہو رہے ہیں۔ اگر ذات باری کی اس خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو اسما و صفات کی ہستی کا کوئی مفہوم نہیں رہ جاتا۔ یہ اپنی ذاتی حیثیت میں محض نسبتیں اور اضافتیں ہیں جس کا ذہنی مفہوم سہی، مگر کوئی خارجی اور عینی وجود نہیں۔ ہاں ذات باری کی یہ خاص نوعیت سامنے رکھی جائے تو ان کی خارجی اور عینی ہستی ہے اور یہ عین ذات باری کی اپنی ہستی ہے ذات باری لازماً اور ابداً یکساں موجود ہے۔ اس کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہی اس کی صفات اور اسما کا موجود ہونا اور واقعی ہونا ہے۔ (۱۷)

ذات باری کا ظہور:

ہر چیز کی خارجی اور عینی ہستی کے لیے ضروری ہے کہ اس میں خاص اور مشخص اوصاف پائے جائیں۔ اوصاف سے خالی ہو کر کوئی چیز خارجی عالم میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مجرد صورتیں عقل کے استخراجات اور استنباطات ہیں، جن کی ذہن سے باہر کوئی گنجائش نہیں۔ اشیاء کے اوصاف اور ان کی باہم دگر اضافتیں اور نسبتیں ہی اشیاء میں تعین اور امتیاز پیدا کرتی ہیں، اور تعین اور امتیاز کے بغیر کسی چیز کا عالم خارجی میں ظہور ممکن نہیں ہے۔ کیا عالم خارجی میں کسی ایسے انسان کا پایا جانا کوئی معنی رکھتا ہے جو نہ عالم ہو اور نہ بے علم، نہ کاتب ہو نہ غیر کاتب، کھڑا بیٹھا، لیٹا کچھ نہ ہو، نہ خفتہ ہو نہ بیدار، نہ اس جگہ ہو نہ اس جگہ، نہ اس وقت ہو اور نہ اس وقت۔ غرض یہ کہ جتنے مثبت اور منفی احوال و اوصاف ہو سکتے ہیں وہ ان سب سے بالکل معرہ ہو۔

اوصاف و احوال کے ثابت اور موجود ہونے کے معنی صرف اتنے ہیں کہ موصوف کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے خاص خاص افعال اور خاص خاص آثار ظاہر ہو رہے ہیں۔ موصوف کو کسی خاص اثر یا فعل کے ساتھ جو خصوصی تعلق اور نسبت ہے، سے وصف کہتے ہیں۔ چنانچہ اوصاف کے ظہور کے لیے ان آثار اور افعال کا ظہور ضروری ہے۔

جن کی بنا پر ذات کو موصوف کہا جاتا ہے۔ کسی ذات کے حام خارجی میں موجود ہونے کے معنی اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے، بلکہ ذات کا ظاہر ہونا بعینہ اس کے آثار و افعال کا ظاہر ہونا ہے۔

شیخ کے نزدیک ذات باری کے ساتھ بھی جب تک ان آثار کا لحاظ نہ کیا جائے۔ جن کا وہ مصدر اور منبع ہے اس وقت تک اس کا ظاہر ہونا ممکن نہیں۔ ان مصادر ہونے والے آثار اور افعال کے اعتبار سے وہ نسبتیں اور تعلقات اسے حاصل ہوتے ہیں، وہی اس کے مقیاسات و تعینات ہیں۔ یہ تعینات باہم متر ہیں۔ ذات و حو نسبت کی خاص اثر کے اعتبار سے حاصل ہے، وہ اس نسبت سے الگ ہے جو ذات کو کسی دور سے اثر کے اعتبار سے حاصل ہے۔ مثلاً مخلوق کے اعتبار سے ذات باری کو ایک خاص نسبت حاصل ہے۔ جو خلق یا فرشتہ کہلاتی ہے، معلومات کے اعتبار سے ایک دوسری نسبت حاصل ہے جسے علم و دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ دونوں حیثیتیں باہم در ممتاز اور متعین ہیں۔ ذات باری کا ظہور ان ہی تعینات کے ضمن میں ہوتا ہے اور یہ تعینات اس سے پیدا ہونے والے آثار و افعال کے تحت حاصل ہوتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ذات باری کا ظہور اس کے خارجی آثار کے ظہور کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر تمام خارجی آثار و افعال سے، یا یوں کہیے کہ تمام تعینات و نسبتات سے ذات باری کو معرۃ فرض کر لیا جائے اور فعلتوں کے بجائے محض استعدادوں کا لحاظ کیا جائے تو ذات عیب مطلق ہو جائے گی، در اس کا خارجی وجود ناممکن ہو گا۔ مثلاً ایسا زید جو نہ کھڑا ہے نہ بیٹھا، نہ عالم ہے، نہ بے علم، نہ اس جگہ ہے نہ اس جگہ، غرض ہر کہ ان تمام صفتوں سے خالی جن سے وہ ایک ساتھ یا بطور تبادل موصوف ہو سکتا ہے۔ اور ان کے بجائے ان سب اوصاف کی صرف استعداد ہی استعداد ہے، تو وہ ایسا زید ہے جو خارجی دنیا سے بالکل باہر ہے۔ اس کے عالم خارجی میں ظاہر ہونے کے لیے ان اوصاف میں سے کچھ صفتوں کا موجود ہونا ناگزیر ہے۔

آثار اور صفات دونوں کی ہستی اتنی ہے کہ ذات باری موجود ہے اور اس کا وجود خاص نوعیت کا ہے۔ اگر ذات باری کے وجود سے یا اس کی خاص نوعیت سے قطع نظر کر لی جائے تو یہ نسبت محض روحانی ہے۔ جس طرح رید کے وجود سے علیحدہ قیام، قعود، علم اور کتابت بے ہستی ہیں۔ اسی طرح حقیقی وجود صرف ذات کا ہے، اور وجود کی خاص نوعیت بھی اصلی وجود سے الگ کچھ نہیں، بلکہ بعینہ وجود ہی ہے۔

ابن عربی کے وحدت وجود کی اساس:

ابن عربی نے وحدت وجود کی جو تشریح کی ہے اس کا آغاز ایک مجہول الکر (۱۸) مبہم حقیقت سے ہوتا ہے۔ یہ حقیقت ازلی اور ابدی ہے اور پوری کائنات کی روح۔ جس طرح ایک کلی اور عام مفہوم تمام جزئیات اور شخصی افراد میں پھیلا ہوتا ہے، اسی طرح یہ حقیقت بھی پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہے۔ اس میں کسی قسم کی شخصیت اور کسی قسم کا تعین نہیں۔ حتیٰ کہ خود ابہام کی قید سے بھی بری ہے، ہر طرح کے صفات اور افعال سے منزہ ہے، حتیٰ کہ اولیت و زادت بھی اس کی حقیقت سے خارج ہیں۔ غرض یہ کہ اس میں نہ کوئی مثبت صفت ہے اور نہ کوئی منفی۔ اس کی نہ کسی طرح تعبیر کی جاسکتی ہے، نہ اس کے لیے کوئی عنوان مقرر کیا جاسکتا ہے۔ یہی حقیقت ذات کا مرتبہ ہے۔ اس میں ذات فقط ذات ہو اور کچھ نہیں۔ یہ نفس الامری اور واقعی حقیقت ہے۔ ذات باری سے جو اس توجیہ کی بنیاد ہے، یہی حقیقت مراد ہے۔ عربی نے اس حقیقت سے پوری کائنات کی تشریح کی ہے۔ یہ مرتبہ غیر محدود اعتباروں اور حیثیتوں کا حامل ہے۔ اس میں

ان میں سے ان چند اصولی حیثیتوں کو بیان کروں گا جو کائنات کی عام تشریح کے لیے ضروری ہیں۔

مرتبہ غیب، مطلق یا غیب الغیب

یہ بیان نیاز چاہتا ہے کہ ذات باری ظہور کے اعتبار سے بہت سے مختلف تعینات کی حامل ہے اور بہت سی صفات سے موصوف ہے۔ یہ تعینات اور صفات اس کی ذات سے خارج ہیں۔ اگر باری تعالیٰ کی ذات اور حقیقت تعینات اور صفات ہی ہوں تو ان میں صفات، تعینات یا ... کے کوئی معنی نہیں۔ مثلاً انسانیت نہ تو زید کی صفت ہے، نہ اس کا خارجی اثر، بلکہ اس کی حقیقت میں شامل ہے۔ انسانیت کو زید سے متحدہ فرض کر لیا جائے تو زید کی حقیقت اور ذات ختم ہو جائے گی۔ عام سونا، کاتب سونا، نیک سونا، بد سونا، خوش خلقی، بد خلقی خوبصورتی، بد صورتی اور ... قسم کے دوسرے اوصاف اس کی صفات اور تعینات ہیں، ان میں زید کی حقیقت اور ذات میں دخل نہیں ہے۔ زید کی ذات میں محض اس کی صداقتوں کا اعتبار ہے، اس کی معتقوں کا لحاظ نہیں۔ چنانچہ اس سے اس کی کوئی خاص صفت جاتی رہے اور اس کی جگہ اس سے بالکل متضاد صفت لے لے۔ مثلاً دو نیک۔ بجائے بد ہو جائے۔ اس کی خوش خلقی بد خلقی میں تبدیل ہو جائے، بعض امراض اس کو خوبصورت سے بد صورت بنادیں تو یہ نہیں بگاڑے گا۔ اب زید نہیں رہا، اور کوئی نئی چیز اس کے بجائے دنیا میں موجود ہو گئی، بلکہ وہ اب بھی زید ہے جیسا کہ پہلے تھا۔ اگر یہ صفات اس کی ذات میں شامل ہوتیں تو ہمیں یقین ماننا پڑتا کہ زید کی ذات میں انقلاب آگیا۔ بہت تشویش ہے کہ اس کی ذات میں صداقتیں ہی صداقتیں ہیں جو متضاد صورتوں میں ظاہر ہو سکتی ہیں۔ ذات میں کسی شے کی صلاحیت، مطلب یہ ہے کہ ذات میں وہ شے نہیں پائی جا رہی ہے، لیکن پائی جاسکتی ہے ذات میں کوئی ایسا نفع نہیں ہے جو اسے اس شے کے ساتھ متعلق ہونے سے روک رہا ہو۔ بنائیں اگر صداقتیں عدلی مفہوم ہیں و تسیم کرنا پڑے گا کہ معروضہ صورت میں زید ذات کے اعتبار سے نہ عالم ہے، نہ کاتب، نہ نیک ہے، نہ بد، خوش خلق ہے، نہ بد خلق، خوبصورت ہے، نہ بد صورت، بلکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ان سب صفاتوں سے عاری ہے اور یہ سچ ہے کہ جب وہ اس دنیا میں پیدا جائے گا تو ان میں سے کچھ صفاتوں سے تو ضرور موصوف ہوگا۔

ذات باری بھی بہت سی صفات سے موصوف ہے یا دوسرے لفظوں میں بہت سے اہماء کا مسکن ہے۔ لہذا وہ بھی اپنی ذاتی حیثیت میں تمام تعینات سے منزہ اور تمام صفات سے معز ہے۔ ذات کا یہ مرتبہ گو وہ ایک عقل تجرید سمی، مگر ہے ہر قسم کی وجودی اور ثبوتی صفات سے بری اور پاک حتیٰ کہ اس مرتبے میں ذات کے لیے خود وجود بھی ثابت نہیں۔ آئندہ آئے گا کہ وجود کا ثبوت خود بھی ایک تعین ہے۔ شیخ اکبر کے کل الفاظ ہیں: (۱۹)

”ذات کا بطن اور غیب حق تعالیٰ کی ذات ہے، بحفاظ کسی قسم کا تعین نہ ہونے کے۔“

ذات کا یہ مرتبہ چونکہ تمام تعینات اور صفات کا کل ہے اس لیے ذاتاً ان سب سے مقدم اور اعلیٰ ہے، تعینات اور صفات کے مدارج اس مرتبے سے موخر اور ادنیٰ ہیں۔ اسی وجہ سے تعینات اور صفات کو تدرجات بھی کہا جاتا ہے۔ ان تدرجات میں مقدم اور موخر ہونے کے اعتبار سے مدارج ہیں۔

مذکورہ بالا توضیح سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ذات کا یہ مرتبہ ذات کی ایسی حیثیت ہے جس کی تعبیر کسی طرح ممکن نہیں کیونکہ ہر تعبیر اور ہر عنوان خود ایک قسم کا تعین ہے۔ ہر تعبیر اور ہر عنوان کے لیے ضروری ہے کہ اصل ذات میں اس خصوصیت کا لحاظ کیا جائے جس کی بنیاد پر اس کی یہ خاص تعبیر کی گئی ہے اور یہ خاص عنوان مقرر کیا گیا ہے۔ بے شک ایسی

صورت میں ذات مطلق ہونے کے بجائے مقید ہو جاتی ہے، لیکن افہام، تعبیر کی ضرورتیں مجبور کرتی ہیں کہ کوئی نہ کوئی عنوان مان کر ذات مطلقہ کی تعبیر کی جائے۔ بہر حال بعض وجود تعبیر کی بنا پر اسے غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

”پہلا مرتبہ۔۔۔ الوہی ذات اور محض ذات ہے جو ہر قسم کی نسبتوں اور تجلیات (ظہوروں) سے مقدس ہے۔ اسے اس کے بعض عبادات کی بنا پر غیب مطلق اور غیب الغیب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۲۰)“

ذات کا یہ مرتبہ ہر قسم کے علم اور ادراک کی مروت سے دور ہے۔ یونگ کی مثال کے معلوم اور مدرک ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ کچھ خاص شہوتی صفتوں سے موصوف ہو اور اس طرح اس کا وجود یا ظہور ضروری ہے اور ظہور کے لیے تعینات ناگزیر ہیں۔ ذات کے علم کے معنی متعین ذات کا علم ہے اور اس مرتبہ میں ذات ہر قسم کے تعینات اور صفات سے بری ہے۔

مرتبہ احدیت یا وجود مطلق:

باری تعالیٰ کی مبہم ذات کا سب سے پہلا تنزیل تعینات سے دور، کائنات ہے۔ جبکہ ذات میں وجود کا لحاظ ہو اس کے لئے کوئی دوسرا وجودی تعین ثابت نہیں ہو سکتا۔ وجودی تعینات کائنات سے دور ہونے پر موقوف ہے۔ اس مرتبے میں صرف وجود کا لحاظ ہے۔ وجود کے علاوہ جتنی صفات ہیں، ذات میں سب سے عاری اور مجرد ہے۔ محض اتنے اعتبار سے یہ مرتبہ پہلے مرتبے سے فروتر اور ادنیٰ ہے۔ پہلا درجہ افہام محض ہے، اس میں ایک گوندہ اعتلاء اور ظہور ہے۔ یہ اعتلاء اور ظہور ذات کا ہے اور صرف ذات کے لیے ہے۔ اس درجے میں کسی دوسرے تعین کا لحاظ نہیں۔ ذات کے اس مرتبے میں کوئی دوسری چیز موجود نہیں ”کان اللہ ولیس معہ شی“ یعنی اللہ ہے اور اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، اس تنزیل کی تعبیر ہے۔ یہ ذات وجود محض ہے اور ہر ماسوس سے بے نیاز اور شنی۔ اس مرتبے کو تجلی اول، مرتبہ احدیت اور وجود مطلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ فرمایا: (۲۱)

”مراتب وجود میں سے دوسرا مرتبہ تنزلات ذات کا پہلا تنزیل ہے جسے تجلی اول، احدیت اور وجود مطلق کہا جاتا ہے۔ حقیقت یہ بھی محض ذات ہے مگر پہلے مرتبے سے فروتر ہے کہ اس میں ذات کے لیے وجود متعین ہے۔ تجلی ثانی اول کائنات سے تعلق اس کی طرف وجودی نسبت کے اعتبار سے ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تجلی بطوں اور ظہور میں رابطے کی حیثیت رکھتی ہے۔“

اس مرتبے میں ذات اور احدیت اور کائنات سے محض اپنے ہی وجود کے لحاظ سے موصوف ہے۔ اس مرتبے میں ذات کو کسی ممتاز کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی کسی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ وجود محض کا ہے، وجود محض کے علاوہ عدم محض ہے۔ لہذا جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں، تو پھر کسی امتیاز دینے والے اور فرق کرنے والے تعلق اور اضافت کی ضرورت نہیں ہے۔ اس مرتبے کی اپنی حیثیت بھی امتیاز اور فرق کی نہیں ہے۔ یہ درجہ خالص وجود کا ہے۔ خالص وجود کے علاوہ خالص عدم ہے۔ جب کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں تو امتیاز

اپنے والے اور فرق پیدا کرنے والے تعلق کی ضرورت بھی نہیں۔ ذات کا یہ لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری چیز موجود نہیں ہے، اس تعبیر کا منشا ہے۔ اس درجے میں ذات کی تمام صفاتیں، تمام خصوصیتیں اور ہر قسم کی اضافتیں معدوم اور فنا ہیں۔ تمام حقیقتوں کے ظہور کا اراودہ اس موجود حقیقت پر ہے۔ چنانچہ اس درجے کو جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہتے ہیں۔ ذات کے ظہور اور بطون میں یہ درجہ ربط کی شان رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔ ذات باری سے جتنے افعال و آثار سرور ہوتے ہیں، اس میں ذات کی استقامت کا لحاظ ہونا شرط ہے۔ اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۲۲)

”پہلی تنگی ذات کی لفظ ذات کے لیے ہے۔ یہ احدیت کی حیثیت ہے جس میں نہ کوئی صفت ہے نہ سم کیونکہ ذات جو وجود محض ہے، اس کی وحدت (ہر چیز سے) بے نیاز ہے۔ تکثیفیت موجود وجود کے علاوہ عدم مطلق ہی ہے۔ عدم مطلق لاشعے محض ہے۔ لہذا احدیت میں کسی وحدت اور تعلق کی ضرورت نہیں، جس کی وجہ سے وہ کسی دوسری شے سے ممتاز ہو۔ یہ تک۔ اس کے علاوہ کوئی دوسری شے ہے ہی نہیں۔“

شیخ نے اکہ دوسرے مقام پر بھی اسی مرتبے کے سلسلے میں بیان کیا ہے: (۲۳)

”وجود کی حقیقت اگر یوں لحاظ کی جائے کہ اس کے ساتھ کوئی شے نہیں، تو لوگ اسے مرتبہ احدیت کہتے ہیں۔ اس میں ہر قسم کے اسماء و صفات فنا ہو جاتے ہیں۔ اسے جمع الجمع اور حقیقۃ الحقائق بھی کہا جاتا ہے۔“

یہ بیان ہو چکا ہے کہ علم کے لیے ذات کو اوصاف اور تعینات سے موصوف اور متعین ہونا چاہیے۔ خود صفت وجود بھی اس وقت تک متعین نہیں ہو سکتی، جب تک وہ خاص خاص اوصاف اور تعینات کے ضمن میں نہ پائی جائے۔ مرتبہ احدیت ذات کا ایسا لحاظ ہے جس میں وجود کے علاوہ کوئی تعین اور وصف معتبر نہیں ہے۔ لہذا یہ لحاظ بھی علم کا معروض اور متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ لکھتے ہیں: (۲۴)

”معلوم ہونا چاہیے کہ حق تعالیٰ پر اس کے مقام احدیت میں کوئی اطلاع نہیں پاسکتا۔ ہاں، اس کے مقام واحدیت میں اسے اسماء و صفات کے ذریعے سے جانا جاسکتا ہے۔“

مرتبہ وحدت اور تعین علمی:

موجود ہونے کے بعد ذات باری کا اک دوسرے مرتبے میں حزل ہوتا ہے۔ یہ مرتبہ وحدت یا واحدیت ہے۔ وحدت اگرچہ ذات باری کی صفت ہے، تاہم ذات صرفہ اور وجود مطلق کے ساتھ اس صفت کا تعلق نہیں۔ وحدت سے تعلق کے لئے دوسری چیزوں کا تصور ضروری ہے۔ کوئی شے واحد اس وقت ہو سکتی ہے جب دوسری چیزیں ہوں اور وہ اس میں ایک یا زلی ہو۔ چنانچہ وحدت سے موصوف ہونے کے لیے ایسی چیزوں کا تصور ضروری ہے، جن کے اعتبار سے ذات میں امتیاز اور فرق پیدا ہو۔ امتیاز اور فرق کو جاننے کے لیے علم سے موصوف ہونا ضروری ہے۔ اس طرح ذات کے لیے علمی تعین حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ علمی تعین ذات کا ہے، ذات کے لیے ہے اور خود ذات میں ہے۔ ذات کا علم ان تمام صلاحیتوں اور امکانات کے علم کو شامل ہے، جو ذات میں نہیں۔ اس علم سے معلومات اور ذات میں امتیاز اور فرق ہو جاتا ہے۔ یہ امتیاز حقیقی اور عینی نہیں ہے، کیونکہ ان صلاحیتوں اور امکانات کا وجود بعینہ ذات کا وجود ہے، بلکہ نسبتی امتیاز ہے جو

ذات کے واحد یا نرالی ہونے کے کافی ہے۔ ذات باری کے وجود کا واجب اور ضروری ہونا اور تمام اشیاء کے لیے مبداء اور علت ہونا اس تعین کے تحت ہے۔ فرمایا (۲۵)

”حق تعالیٰ کا واحد ہونا، مبداء ہونا، اثر پذیر ہونا اور بچاؤی اور فعلی ہونا، وغیرہ حق تعالیٰ کے تعین پر موقوف ہیں۔ باری تعالیٰ کے تعینات میں سب سے پہلا تعین ذاتی علم کا انتساب ہے، لیکن ذات کا ماسو سے امتیاز نسبتی ہے۔ حیثیتی کمیتیں۔ حق تعالیٰ وحدت اس کے وجود کا واجب ہونا، اس کا مبداء ہونا اس وقت سمجھنے والے ہیں، جب ذات کے عالم ہونے کا لحاظ ہو خصوصاً یہ لحاظ کہ وہ بذاتِ اپنی ذات کا عالم ہے اور اس ”عالم“ کا ظرف بھی اس کی ذات ہے حق تعالیٰ کا عالم ذات ہونا ایسی سبب ہے جو۔ شے کے ”معمول“ شے ہے“

ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور اور ذات کے فاعل اور منفعل ہونے کی حیثیت دونوں ذات کے اس تنزل سے تعلق رکھتے ہیں: (۲۶)

”دوسری تجلی (ظہور) وہی ہے جس کے ذریعے سے ممکنات کے اعیان ثابتہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ ذات باری کے ہئوں (کیفیات) ہیں، جو ذات کے یہ ثابت ہیں اور یہ ذات کے عامل ہونے اور قابل ہونے کے لحاظ سے پہلا تعین ہے۔“

حق تعالیٰ کی ان کے لحاظ سے تجلی، احدیت سے وحدت کی طرف تنزل ہے، یہ تنزل اسماء و صفات سے تعلق رکھنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے۔

مرتبہ اسماء و صفات یا مقام جمع:

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ذات باری کا تعین تعین اس کے مرتبہ وجود کے بعد ہے۔ اشیاء کا مبداء اور علت ہونا ذات کے اس لحاظ پر موقوف ہے کیونکہ خلق اور ایجاد کے لیے یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کو خلق یا ایجاد کیا جائے، ان کا علم ہو۔ اس علمی تعین کے بعد ذات باری میں اسماء و صفات کا درجہ ہے اس میں ذات اپنی تمام خصوصیتوں کے ساتھ ہے۔ یہ خصوصیتیں ذات کو اس کے افعال و آثار کی بنیاد پر حاصل ہوتی ہیں۔ ان افعال و آثار کا نام کائنات ہے۔ ذات کی یہ ایسی ہستی ہے جس کے ساتھ تمام چیزیں کلیات اور جزئیات سب موجود ہیں۔ یہ درجہ ذات کا ایسا تنزل ہے جس میں اس کے ساتھ کائنات کا بھی اعتبار ہے۔ اس درجے کو مقام جمع سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ذات کے ساتھ اشیاء کلیہ و جزئیہ جمع ہیں۔ اسے مرتبہ اسماء و صفات اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں ذات کے ساتھ صفات بھی ہیں۔ (۲۷)

”اگر (حقیقت وجود کا) اشیاء کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو اگر اس کے ساتھ ہر قسم کی کلیت و جزئیات معتبر ہیں جو اس کے لیے لازم ہیں تو اس کا نام اسماء و صفات ہے۔ یہ الوہیت کا درجہ ہے اور مقام جمع ہے۔“

اللہ:

ذات باری میں اس کی الوہیت کا لحاظ کرینے کے بعد اس کی تعبیر لفظ اللہ سے کی جاتی ہے۔ الوہیت سے ذات

باری کا ایسا مرتبہ مراد ہے جس میں اس کے ساتھ اسکے تمام اسماء و صفات اپنی فعلی اور ظہوری حیثیت میں ماخوذ ہیں، یعنی ذات باری کو ان تمام افعال و آثار کے ساتھ جن پر اس کے اسماء و صفات مشتمل ہیں اور ان تمام افعالات اور تاثرات کے ساتھ جنہیں اس کے اسماء چاہتے ہیں، اللہ کہا جاتا ہے۔ گویا اللہ ذات باری کا جامع اور شامل اسم ہے۔
ملاحظہ ہو (۲۸)

”تحقیق یہ ہے کہ وہ ایک کلی مرتبے کی تعبیر ہے جسے الوہیت کہتے ہیں۔ یہ تمام مظہری امکان، فناء، تبدل، عین الہیہ عابد کو حاوی ہے۔

ذات باری اپنی ذاتی حیثیت میں واجب ہے، یعنی اس کا موجود نہ ہونا محال اور ناممکن ہے۔ کسی وقت بھی اس کی اپنی حیثیت میں اس پر کسی قسم کا عدم جاری نہیں ہو سکتا۔ وہ الآن کما کان ہے: اسی طرح تھی اور اسی طرح رہے گی۔ ازلا ادا یکساں، بلا تغیر و تبدل۔ ایچہ عالم یا ظہور سے پہلے بھی اور بعد بھی۔ (۲۹) مگر اس کی ظہوری حیثیت ممکن ہے، یعنی ارادے اور مشیت سے قطع نظر کر کے اس کا ظہور ہو سکتا ہے کہ ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ذات کے ظاہر ہونے کا مقام یا مظہر ممکنات ہیں، اور ممکنات کا اپنی حیثیت میں وجود و عدم برابر ہے۔ مظہر کے ممکن ہونے کے لیے لازم ہے کہ اس میں ظاہر ہونے والی چیز ظاہر ہونے کے اعتبار سے ممکن ہو، ورنہ خود ظہور بھی ممکن ہے کیونکہ ظہور و ظاہر دونوں مظہر کے تابع ہیں اس کی وضاحت یوں کرتے ہیں: (۳۰)

”اور ممکن اسکی (یعنی حق تعالیٰ کی) وجہ سے واجب الوجود ہے، کیونکہ وہ حق تعالیٰ کا مظہر ہے اور وہ حق کے توسط سے ظاہر ہے اور ممکنات کے اعیان اس ظاہر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں۔ چنانچہ یہ ظہور و ظاہر امکان سے موصوف ہیں اور یہ مظہر کے اعیان یعنی ممکن کا حکم ہے۔ ممکن کا وجب الوجود میں مندرج ہونا ان کے اعتبار سے اور واجب الوجود کا ممکن میں اندراج حکمنا ہے۔“

باری تعالیٰ کے اسماء و صفات:

باری تعالیٰ کی ذات اپنے تمام اسماء و صفات سے بے نیاز ہے۔ اس کے اسماء و صفات کا تعین اس کی ذات کا تقاضا نہیں ہے، بلکہ ممکنات کے اپنے احکام اور ان کی اپنی مختلف حیثیتیں ذات باری کی صفات کو چاتی ہیں اور یہی احکام اور حیثیتیں صفات باری کو متعین کرتی ہیں۔ مثلاً ممکنات کا مخلوق ہونا باری تعالیٰ کے خالق ہونے کو اور ان کا پروردہ ہونا اس کی پروردگاری کو چاہتا بلکہ متعین کرتا ہے۔ ممکنات کی یہ مختلف اور غیر محدود حیثیتیں ان کی وہ خاص خاص صورتیں ہیں جو (علمی حیثیت میں) ذات باری میں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں: (۳۱)

”اللہ کے لیے اسماء حسنی ثابت ہیں۔ یہ الہی حیثیتیں ہیں جنہیں ممکنات کے احکام متعین کرتے ہیں اور چاہتے ہیں۔ احکام ممکنات وہی صورتیں ہیں جو موجود حق میں ظاہر ہیں، چنانچہ الہی حیثیت ذات، صفات اور افعال سب کا نام ہے۔“

اسماء و صفات اپنے معانی اور مفاہیم کو واقعی حقائق بنانا چاہتے ہیں اور اپنے آپ کو نفس الامری واقعات کی صورت میں ظاہر کرنا چاہتے ہیں۔ ان اسماء و صفات کے معانی کی حقیقتوں اور ان کے ظواہر اور صورت کا نام ہی عالم ہے۔

ان صفات کی بافضل اور بالقوہ دونوں حیثیتیں عالم کے بالفعل اور بالقوہ ہونے کی وجہ سے ہیں۔ یہی عالم کی خاص خاص صلاحیتیں ذات باری میں خاص خاص صفات کی صلاحیتوں کو چاہتی ہیں اور عالم کی خاص خاص حیثیتوں کا موجود ہو جانا خاص خاص صفات کے موجود ہو جانے کو چاہتا ہے۔ فصوص میں لکھتے ہیں: (۳۲)

”اسمائے الہی عین مسکنی ہیں۔۔۔ اور وہ پنی حقیقتوں کو چاہتے ہیں۔ ان اسماء کی مضمونہ حقیقتیں عالم کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ الوہیت (معبودیت) ماوہ (حید) کی مظاہر ہے اور ربوبیت (پرورش) مربوب کی۔ اسماء کے اعیان کا ثبوت عالم ہی کے توسط سے ہے، موجود کے اعتبار سے بھی اور صلاحیت کے اعتبار سے بھی۔ اور حق حالی ذات کیا اعتبار سے عالموں سے بے نیاز۔۔۔ اور حقیقۃ ربوبیت اور اس سے انتصاف ذات کے علوہ اور رجمہ نہیں۔“

جب باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود اس کی ذات کا مطالبہ نہیں، بلکہ ممکنات اور ان کی خاص خاص صلاحیتیں اور صلاحیتوں کے اپنے خاص مطالبے باری تعالیٰ میں اسماء و صفات کے مقتضی ہیں اور ان اسماء و صفات کا خارجی ظہور ان ممکنات اور ممکنات کی اپنی مخصوص صلاحیتوں کا ظہور ہے، تو گویا باری تعالیٰ کے اسماء و صفات خود ممکنات اور ان کی صلاحیتوں کے خزانے ہیں، جن میں اشیاء اور ان کے امکانات محفوظ ہیں۔ ان خزانوں کے نکلتے اور ظاہر ہوتے ہی ممکنات اپنی اپنی استعدادوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتے ہیں: (۳۳)

”اور تمہیں معلوم ہے کہ حق کے نئے اسمائے حسنی اور صفات عایہ ہیں جو معانی اور تعلقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ یہ (باری تعالیٰ کے) اپنے ذاتی خزانے ہیں جن میں اشیاء کے امکانات محفوظ ہیں۔“

ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی کے نزدیک عینی وجود فقط ذات باری کا ہے، جو کسی کے علم و خیال پر موقوف نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ہر شے کا وجود ظنی اور سمعی ہے، چنانچہ خود صفات باری کا بھی بنا وجود نہیں، ورنہ وجود واحد نہیں رہے گا۔ اور ذات باری بہت سی ہستیوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک ہستی ذات کی اور دوسری ہستیاں صفات کی لاریہ دونوں شیخ کے نظریے کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک صفات باری عدی ہیں کیونکہ صفات ان خاص تعلقات کا نام ہے، جو مخصوص افعال اور آثار کے اعتبار سے باری تعالیٰ میں پیدا ہیں۔ تعلقات اور اضافات کے معنی فقط اتنے ہیں کہ ذات سے مشار الیہ افعال اور آثار کا ظہور ہو رہا ہے۔ اس طرح ذات میں صفات کی مستقل ہستیوں کا اضافہ نہیں ہوتا۔ وجود کے اعتبار سے صفات میں کثرت نہیں ہے۔ ذات باری کا وجود ان کا وجود ہے۔ صفات کی کثرت بلکہ غیر محدودیت محض عقلی ہے۔ عقل خاص آثار و افعال کے اعتبار سے خاص حیثیتوں کا استنباط کرتی ہے اور انہیں الگ الگ صفتیں قرار دیتی ہے۔ مثلاً زید کا انشا پر داز ہونا، شاعر ہونا، خوش خط ہونا، خطیب ہونا اپنے اپنے معانی کے اعتبار سے الگ الگ صفتیں ہیں۔ ایک حیثیت یا ایک معنی بعضہ دوسری حیثیت اور دوسرا معنی نہیں۔ خوش خطی، شاعری نہیں، شاعری کو خطابت نہیں کہا جاسکتا، اور یہ تینوں انشا پر دازی نہیں ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ زید کی صفات کی یہ کثرت عقلی اور ذہنی ہے، خارجی عالم میں صرف زید ہے۔ زید کی ہستی اس کی انشا پر دازی، شاعری، خوش خطی، خطابت سب کی ہستی ہے،

ن کا الگ الگ صفتیں ہونا بلکہ خواہ ہونا بھی عقل کا استنباط اور استخراج ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ استنباط اور استخراج واقعی ہے مگر اس کے واقعی ہونے کے معنی یہ اس سے پچھڑا نہیں کہ واقعہ میں رید کی ہستی اس نوعیت کی ہے کہ اس سے یہ مختلف اور کثیر افعال ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ ان کا یہ ظہور کسی فرض اور دہم پر موقوف نہیں ہے۔ (۳۵)

”صاحب تحقیق واحد میں کثرت دیکھتا ہے جیسے کہ یہ جانتا ہے کہ سوائے اسبہ گوان کی حقیقتیں مختلف اور کثیر ہیں ایک ذات ہیں۔ چنانچہ واحد عین میں یہ کثرت عقل ہے۔ لہذا عقل اور ظہور میں جو کثرت محسوس ہوتی ہے، اس کا ظرف ایک ہی عین اور ذات ہے۔“

اعیان ثابتہ:

شیخ کے نزدیک کائنات کی ہر حقیقت اپنی تمام صلاحیتوں اور استعدادوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے علم میں ہے۔ شیا کی یہ ہستی خارجی و تنکوئی نہیں ہے کہ اس پر خارجی آثار مرتب ہوں۔ لیکن اس ہستی میں خارجی ہستی کی طرح واقعیت ہے۔ یہ خارجی ہستی کے ساتھ ہر طرح اور ہر حیثیت سے مطابق ہے۔ اشیاء کی اس ہستی کو شیخ وجود نہیں کہتے بلکہ ثبوت سے تعبیر کرتے ہیں اور خارجی یا تنکوئی وجود کے مقابلے میں اسے عدم کہتے ہیں۔ یہ عدم ثابت ہے کیونکہ علم باری میں اس کا ثبوت ہے۔ عدم محض اور عدم مطلق نہیں، جس میں کسی قسم کا ثبوت نہیں۔ یہ حقیقتیں جو علم باری میں ثابت ہیں، مگر خارجی وجود نہیں رکھتیں، اعیان ثابتہ کہلاتی ہیں۔ شیخ کے نزدیک یہ مرتبہ وجود و عدم کے درمیان کا ایک حلقہ ہے، اور دونوں کے مابین واسطہ۔

شیخ نے ممکنات کی اور بحالت عدم ان کے اعیان و حقائق کے ثبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا لفظی ترجمہ ذیل میں درج ہے: (۳۶)

”وجود عدم کا درمیانی مرتبہ جو ممکن ہے اس کی طرف عدم کے انتساب کے باوجود ثبوت کے منسوب کرنے کی وجہ اس کا ذاتی حیثیت میں دو چیزوں سے تقابل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عدم مطلق وجود مطلق کے لیے آئینہ کی طرح ہے۔ وجود نے اس میں اپنی صورت دیکھی اور یہ صورت ممکن کا عین (ذات) ہے۔ اس وجہ سے بحالت عدم ممکن کے لیے عین ثابت ہے۔ اور اس کے لیے شے ہونے کا ثبوت ہے۔ اسی وجہ سے وجود مطلق کی صورت میں اس کا خروج (ظہور) ہوا اور یہی وجہ ہے کہ وہ غیر متناہی ہونے کی صفت سے

موصوف ہے۔ اور اس سے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ متناہی نہیں۔ اور نیز وجود مطلق عدم مطلق کے لئے آئینہ جیسا ہے۔ عدم مطلق کے (دست) حق کے آئینے میں اپنے آپ کو دیکھا اور اس کی وہ صورت جسے اس نے اس آئینے میں دیکھا عین ہے، اس عدم کی جس سے یہ ممکن موصوف ہے، اور جس طرح عدم مطلق غیر متناہی ہے، وہ بھی غیر متناہی ہے۔ لہذا معدوم ہونا ممکن کی صفت ہے۔ ممکن کی مثال اس صورت کی سی ہے جو ناظر اور آئینے کے درمیان ظاہر ہوتی ہے کہ نہ تو وہ ناظر کی عین ہے، نہ غیر لہذا ممکن، اپنی ثبوتی حیثیت میں نہ تو ذات حق کا عین ہے اور نہ غیر اور اپنی عدمی حیثیت میں نہ عین محال ہے نہ غیر۔ گویا ایک اضافی امر ہے۔ چنانچہ ہماری تقریر کی بنا پر ممکنات حق کی تجلی سے اعمیاب ثبات ہیں اور تجلی عدم سے معدوم۔“

غالباً اس توجیہ سے شیخ کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وجود مطلق اور عدم مطلق ایسے مقابل ہیں کہ جن سے کوئی شے باہر نہیں ہے اس لیے ہر ایک کے علمی تعین اور امتیاز میں یہ تقابل اور امتنا سامنا محو ہے خصوصاً حضرت الہی میں کہ جہاں علم شامل اور محیط کل ہے۔ چنانچہ عدم کے مقابلے یا آئینے میں وجود مطلق کا اپنے آپ کو جاننا اپنی تمام غیر متناہی صائیتوں اور بے شمار امکانات ہی کا جاننا ہے (کیونکہ مقام علم میں ذات سوائے صلا حیتوں اور امکانات کے ہے ہی کیا) اور ذات کی یہ معلوم صورت یا صلا حیتیں بعینہ ”ممکن“ کا معنی ثبوت ہے اور باوجود اس کے کہ یہ ممکن معدوم ہے۔ پھر بھی اس کی ایک طرح کی ہستی ہے جو وجود مطلق یا وجود حق کی صورت میں جلوہ گر ہے۔

وجود مطلق کے مقابلے یا آئینے میں عدم مطلق کی صورت جاننے اور دیکھنے کے معنی اسی عدم کو جاننا اور دیکھنا ہے جو ممکن کی صفت ہے۔ یہ غیر متناہی ممکنات ہی تو ہیں جو معدوم ہیں، ان کی ذات اور حقیقت اپنی حیثیت میں کوئی ہستی نہیں رکھتی۔ خلاصہ یہ کہ امکانات اور صلا حیتیں نہ تو عین وجود ہیں، نہ عین عدم یا محال۔ اسی طرح نہ وجود سے مفار ہیں نہ عدم اور محال سے، بلکہ اضافتی اور نسبتی امور ہیں جن کا دونوں سے تعلق ہے۔ باری تعالیٰ جو وجود مطلق ہے، اس کی صلا حیتیں ہونے کے اعتبار سے ان میں ثبوت ہے اور چونکہ یہ محض صلا حیتیں ہیں، خود کوئی حقیقت نہیں، اس لیے اپنی ذاتی حقیقت کے اعتبار سے محال اور معدوم ہیں۔ اشیاء کا یہ ثبوت باری تعالیٰ کے دوسرے تنزل یعنی علمی تعین سے متعلق ہے۔ بلکہ یہی اس کا علمی تعین ہے۔ فرمایا: (۴۷)

”ثبوت ثابت (باری تعالیٰ سے) علمی مرتبے میں شے کی حقیقت ہے۔ یہ موجود نہیں

بہ، بعد۔ بعد۔ سب جس کا علم باری میں ثبوت ہے۔ یہ وجود حق کا اس مرتبہ ہے۔“

یہ ثبوت ازیں ہے جس کی تدریس کیونکہ باری تعالیٰ کا خود وجود ہی اس کا علمی تعین ہے اور یہ علمی تعین ان میں کا ثبوت ہے۔ یہ حقیقتیں سب ممتاز ہیں مگر ان میں ترتیب یا تقدم و تاخر نہیں ہے۔ تقدم و تاخر یا ترتیب وجود کے لازم ہیں۔ اس لیے کہ ترتیب کا تقاضا ہے متناہی ہونا اور متناہی ہونا خصوصیت سے موجود چیزوں کی، لیکن مرتبہ ثبوت کا تحقق علم باری سے ہے، باری سے اس کے اعتبار سے اشیاء غیر متناہی ہیں۔ لگتے ہیں (۳۸)

”چنانچہ وجود میں اس کی آمد ترتیب وار ہوتی ہے، بخلاف ثبوتی حیثیت کے کہ (ثبوتی

مرتبے میں) ان میں کوئی ترتیب نہیں۔ ان کا ثبوت ازیں ہے اور اس میں ترتیب ہوا

نہیں کرتی۔“

مہد حشر کے مشہور فلسفی پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مظہر ازیں در شیخ کے اعمیان ثابتہ میں اس تنازعہ کے شیخ کے اعمیان کی خارجی، اقلیت ضروری ہے اور وائٹ ہیڈ کے منظم محض امکانات اور صلاحیت ہی صلاحیت میں ہے۔ اقلیت ضروری، نہ غیر واقعیت، واقعیت اور غیر واقعیت کا درمیان ظاہر ہونے اور نہ ہونے پر ہے یعنی جو ظاہر ہو گئے، واقعی، اور جو ظاہر نہ ہوئے، غیر واقعی۔ شیخ کے نزدیک ایسے امکانات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، جن میں وجود کا کوئی اعتبار نہ ہو، جو حقیقتیں علم باری میں خارجی وجود رکھتی ہیں یا ان کی جانب وجود کو ترجیح ہے، واجب الوجود ہیں، اور جن کا علم باری میں خارجی وجود نہیں یا ان کی عدمی جانب کو ترجیح ہے، مستبعد الوجود ہیں، اور مستبعدات کے اعمیان کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ فرمایا (۳۹)

”جس ممکن کی ایجاد سے علم الہی متعلق نہیں، وہ نہیں پایا جاسکتا۔ وہ وجود کے اعتبار سے

محال ہے۔۔۔ جس کی ایجاد سے علم الہی کا تعلق ہے اس کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایسا ممکن وجود

کے اعتبار سے واجب اور ضروری ہے۔ ممکن کے لیے اس کی ذات کے اعتبار سے کوئی ایسا

مرتبہ نہیں جو ان دونوں مقاموں سے خارج ہو، لہذا امکان کا کوئی ثبوت نہیں، یا محال ہے

یا واجب۔“

اعیان ثابتہ یا اشیاء کی ان علمی حقیقتوں میں تقدم اور تاخر نہیں۔ تقدم و تاخر صرف خارجی وجود میں ہے اور وہ ان کی اپنی صلاحیتوں اور استعدادوں پر موقوف ہے۔ (۴۰) اعمیان اپنے اس درجے میں عقل، سماع اور علم سے بہرہ ور ہیں، اور اسی لیے باری تعالیٰ کے تکوینی امر ”کن“ کے مخاطب۔ ان کی یہ عقل سماعت اور علم سے بالکل الگ ہے جس سے یہ اعمیان اپنے خارجی وجود میں موصوف ہیں۔ کیونکہ ان کی ان دونوں حیثیتوں میں عظیم اختلاف ہے، یہ عدمی

حالت ہے اور دوسری وجودی۔ ایک پر خارجی آثار مرتب ہیں اور دوسری ان آثار و احکام سے بری۔ (۴۱)

”خطاب (کن، یعنی موجود ہو جاؤ) صحیح نہیں ہے، مگر ایسے اعمیان پر جو علمیت معدوم

ہوں، عقل ہوں، سمع ہوں، جو سنیں اس کا علم ہو، یہ سماعت وجودی سماعت نہیں، نہ

وجودی عقل ہے اور نہ وجودی علم۔“

ثبوتی حالت میں اعمیان کیت یا مقدار نہیں رکھتیں کیونکہ کیت یا مقدار کے لیے محصور ہونا بھی ضروری ہے،

اور تنہائی ہونا بھی اور اعیان غیر تنہائی بھی ہیں اور غیر محسوس بھی۔ یہاں (۳۲)

”غیب میں شیا کی کوئی کیفیت نہیں۔ اس لیے کہ کیفیت حشر پہ ہوتی ہے، یہ کہا جاتا ہے کہ تنہائی

اور اشیاء سے متعلق غیب میں یہ پہنچنا صحیح نہیں کیونکہ غیب غیب ہی ہے۔“

اعیان ثابتہ کی تفصیل اور اس کے وہ امتیازات جو خاص خاص استعدادوں اور استحقاقوں کے اعتبار سے انہیں حاصل ہیں، باری تعالیٰ کے علم میں ہیں۔ اگر علم باری میں یہ امتیازات اور تفصیل نہ ہوتیں تو پھر ہست ہونے کے بعد انہیں نہ کوئی امتیاز حاصل ہوتا، نہ کسی قسم کی تفصیل۔ ان کا خارجی وجود بھی مبہم اور مبہم ہوتا، کیونکہ باری تعالیٰ کا علم واقع اور وجود خارجی کے ساتھ بالکل مطابق ہے۔ (۳۳) لیکن جہاں تک ان کا پنا اور دوسروں کا تعلق ہے ان میں امتیاز اور تفصیل نہیں۔ خود ان کا اپنے آپ کو ممتاز اور مفصل محسوس کرنا ان کے موجود ہونے پر موقوف ہے۔ اس حالت میں وہ وجود سے متصف نہیں۔ (۳۴)

”اشیاء محال عدم حق تعالیٰ کے سامنے حاضر ہیں۔ اپنے اعیان کی وجہ سے وہ اس کے سائے الگ الگ ممتاز ہیں۔ اس کے لیے ان میں کوئی اجمال نہیں۔ ان کے یعنی اشیاء کے خزانے جو اشیاء کے ظروف ہیں، جن میں وہ محفوظ ہیں، اشیاء کے امکانات ہی ہیں اور کچھ نہیں ہے کیونکہ اعیان کے اعتبار سے ان کا وجود نہیں ہے بلکہ ثبوت ہے۔ انہوں نے حق سے جو حاصل کیا ہے وہ عینی وجود ہے۔ چنانچہ عینی وجود کی وجہ سے ناظرین کے لیے اور خود اپنے لیے ان میں تفصیل آگئی اور اللہ کے لیے ثبوتی تفصیل کی حیثیت میں وہ مفصل ہی رہے ہیں۔“

اعیان ثابتہ کی یہ استعدادیں اور استحقاق اعیان کے اپنے استحقاق اور صلاحیتیں ہیں۔ اس لیے ان کی نوعیتیں اور حیثیتیں ان کی ذات ہی کے تقاضے ہیں۔ اور اس لیے ان کے وہ تمام احکام جو مخصوص نوعیتوں اور حیثیتوں سے متعلق ہیں ان کی وجہ اور علت ان کی اپنی ذاتیں ہیں۔ وجود باری کو جو ان میں ظاہر ہے، ان اختلافات میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اعیان کا ظہور اپنی ان ہی استعدادوں اور استحقاقوں کے ساتھ ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں (۳۵)

”اعیان ممکنات کا ذاتی اختلاف ان کے مرتبہ ثبوت سے متعلق ہے۔ ان میں جو (صورت) ظاہر ہے، اس میں ان اعیان کو دخل ہے۔“

باری تعالیٰ کے ان تعقلات یا اعیان کی حیثیتیں کلی بھی ہیں اور جزئی بھی۔ کلی اور تفصیلی تعقلات یا اعیان ہیں اور ان کلی اور تفصیل تعقلات کے جزئی تعینات اور امتیازات اشیاء یا افراد۔ یہ تعقلات اگرچہ ازلی اور ابدی حقیقتیں ہیں، جو ذات باری کے ساتھ ساتھ ہیں۔ علمی ثبوت کے اعتبار سے ان میں کسی قسم کا تقدم اور تاخر نہیں کہ بعض کا ثبوت پہلے ہو اور بعض کا بعد، بلکہ ثبوت سب کا ایک ساتھ ہے، لیکن پھر بھی ان میں باہم نسبتیں ہیں۔ بعض مرتبے اور درجے کے اعتبار سے مقدم ہیں اور بعض موخر۔ یعنی تعقل اور علم کے اعتبار سے بعض موقوف ہیں اور بعض موقوف علیہ۔ بعض کا جاننا بعض کے جاننے پر مرتبہ مقدم ہے اور بعض کا موخر، اور یہ نسبتی تقدم و تاخر خود ان کی ذات کا تقاضا ہے۔ لکھتے ہیں۔ (۳۶)

”اشیاء کے کلی اور تفصیلی اور تفصیلی تعققات کے تعینات ہیں اور مائشیں ان ہی تعققات کا نام ہے۔ یہ یہ تعققات ہیں کہ جن کا تعقل کے لحاظ سے ایک دوسرے سے تعلق ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ حق تعالیٰ کے تعقل میں یہ پیدا ہوا ہے۔ وہ اسکی چیزوں سے ملند ہے جو اس کے اقل نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ بعض کا بعض بعض سے رہتا ہو، گو سب مسائل ازلی ہوتے تھے جو علم باری میں معلوم اور متعقل اور ان کا تعقل ان کی حقیقتوں کے تحت میں سے ثابت ہے۔“

شیخ کے نزدیک حقائق یا امیال ثابت کا تعلق جو اہر سے ہے۔ ان کے نزدیک اعراض کا اپنا معنی ثبوت نہیں، نہ ان کی اپنی ذاتی حقیقتیں ہیں۔ جو ان کی خاص خاص نسبتوں اور حیثیتوں کا نام عرض ہے اور اعراض کا ظہور اور وجود جو اہر کے وجود اور ظہور کا تابع ہے۔ اس مسئلے میں مسابہ (۴۷)

یہ (۴۸) سب نسبتیں ہیں ان کے عین نہیں۔ حق تعالیٰ کے لیے ان کے احکام کا ظہور جو اہر سے ظہور سے وابستہ ہے۔ جب وہ ان کے اپنے (خبرائے) غیب سے ظاہر کرے۔ جو اہر کے عیان ظاہر ہوتے ہیں تو یہ نسبتیں ان کی تابع ہوتی ہیں۔“

شیخ کے نزدیک بقاء کے لیے معنی ثبوت ضروری ہے۔ اور چونکہ اعراض کا عین ثبوت نہیں مہذا ان کی بقا بھی نہیں۔ یہ وہی مشکلیں کا عام مسلک ہے کہ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں نہیں پایا جاسکتا۔ عرض کے قیام کے لیے جوہر کی ضرورت ہے۔ اور بقا خود ایک عرض ہے اس لیے وہ خود اعراض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی۔ اپنے اس خیال کی بنا پر انہیں کو ماننا پڑا کہ اعراض میں بقا نہیں ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اعراض کی بقا سے انکار دور مرہ کے مشاہدے کا انکار ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک جسم پر سیاہی یا سفیدی برقرار قائم رہتی ہے۔ یہی حال بہت سے اعراض کا ہے۔ چنانچہ اس مشاہدے کی توجیہ کے لیے انہیں اعراض میں تجدید امثال کو ماننا پڑا۔ (۴۸) یعنی جو اعراض ظاہر باقی اور قائم نظر آتے ہیں، واقع میں قائم اور باقی نہیں، بلکہ ہر آن فنا ہوتے رہتے ہیں اور فوراً ہی ان جیسے دوسرے اعراض پیدا ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ عرض کی یہ خاص نوع اس جسم سے ختم ہو جائے۔

قضا و قدر:

شیخ کے نزدیک قضا و قدر کا تعلق اعمیٰ بنا ثابت یا اشیا کی ان قبل از وجود حقیقتوں کے ساتھ ہے، جو باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ حقائق امکانیہ خاص خاص صلیتوں اور استعدادوں پر مشتمل ہیں۔ یہ صلیتیں اور استعدادیں ان کی اپنی ذاتی ہیں، کسی دوسرے کی عطا کی ہوئی اور مقرر کی ہوئی نہیں ہیں کہ ان کی ذمہ داری کسی دوسرے پر ہو۔ ان حقائق کو باری تعالیٰ کا جاننا ان کی ان صلیتوں اور استعدادوں کو بھی جانتا ہے۔ قدر اور سبق کتاب (توضیح تقدیر) سے مراد اشیا کا یہی ازلی علم ہے جو ان کے وجود سے مقدم ہے۔ یہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ شیخ کے نزدیک معلوم اصل ہے اور علم اس پر مرتب۔ چونکہ اشیا اپنی ذات کے اعتبار سے خاص خاص احوال و لوازم اور خاص خاص آثار و افعال کو چاہتی ہیں، اس لیے انہیں اصلی حیثیت میں جاننے کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کے تمام واقعی اور ذاتی اوصاف و لوازم اور آثار و افعال کا بھی علم ہو، ورنہ علم حقیقی اور کامل نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر علم اصل ہوتا اور معلومات یا اشیا اس پر

مرتب ہوتیں تو اشیاء کے احوال و اوصاف وغیرہ کے ثبوت میں خود اشیاء کا کافی خیال نہ ہوتا۔ یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کا علم اور معلومات یا اشیاء باہم مطابق ہیں۔ یہ نہیں ہو سکتا۔ اشیاء کا علم ایک طرف ہو اور وہ دوسری طرف ہو جائے۔ ورنہ باری تعالیٰ کا علم صحیح اور واقعی نہیں رہ سکے گا۔ بہر حال باری تعالیٰ ایک خاص شے، اس کی خاص خاص حیثیتوں کے ساتھ اس سے جانتا ہے کہ وہ شے ان خاص حیثیتوں کی حالت ہے اور وہ شے ان حیثیتوں کی حالت نہ ہو، تو علم باری بھی ان حیثیتوں پر مشتمل نہ ہوتا۔ اشیاء کی ایجاد ان ہی اوصاف و لوازم وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے جن کے ساتھ وہ علم باری میں موصوف میں اور ان میں مستلزم ہیں۔ (۴۹)

”لہذا تعالیٰ نے وہی لکھا ہے جس کا تعلق علم ان ہی احوال سے ساتھ ہے جس پر معلومات کی صورتیں اپنی ذات کے اعتبار سے مشتمل ہیں۔ جس متغیر میں وہ متغیر۔ وہ حالت عدم ان کے مختلف غیر متناہی تغیرات کے ساتھ نہیں جانتا ہے وہ وہی اسی حیثیت میں نہیں موجود کرتا ہے جس حیثیت میں وہ ذاتی صورت میں ہے۔“

شیاء کی بے کم و کاست واقعی خصوصیات کو اشیاء کے لیے اپنے علم میں مقرر کرنا اشیاء کی تقدیر ہے۔ تقدیر کے مطابق اشیاء پر احکام کو نافذ کرنا قضاء ہے۔ قصور میں فرمایا: (۵۰)

”قصا اشیاء کے متعلق اللہ کا حکم ہے اور اشیاء کے متعلق اللہ کا حکم شیاء اور ان میں جو چیزیں ہیں ان کے علم کے مطابق ہوتا ہے۔ اشیاء کے متعلق اللہ کا علم وہی ہے جس پر اشیاء ذاتی حیثیت میں مشتمل ہیں۔ اشیاء کے ذاتی احوال کو بدل کسی اضافے کے اس کے تقرر کر دینا قدر ہے، چنانچہ اشیاء پر قضاء کے فیصلے کی علت خود اشیاء ہیں۔“

اگرچہ ہر چیز باری تعالیٰ کی مشیت اور اس کے ارادے سے ہوتی ہے، یہ نہیں ہو سکتا کہ جس چیز کا ارادہ یا مشیت نہ ہو وہ ہو جائے اور جس چیز کا ارادہ یا مشیت ہو، وہ نہ ہو۔ لیکن شیخ کے نزدیک باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت اس کے علم کے تابع ہیں۔ یعنی باری تعالیٰ کا ارادہ اور مشیت ان اشیاء سے یا ان کے ان اوصاف و لوازم ہی سے متعلق ہوتے ہیں، جو اس کے علم میں ہیں۔ مگر باری تعالیٰ کا علم اشیاء کے بارے میں خود اصل نہیں ہے بلکہ وہ اشیاء اور ان کی ذاتی خصوصیات کا تابع ہے، و گویا باری تعالیٰ کی قضاء، قدر علم اور ارادہ سب کے سب خود اشیاء کی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں سے متعلق ہیں۔ اسی لیے توضیح کرتے ہیں: (۵۱)

”چنانچہ جو وہ چاہتا ہے قدر کے مطابق نازل کرتا ہے اور وہی چاہتا ہے جو اس کے علم میں ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس کا علم وہی ہے جو بحیثیت ذات معلوم کا عطا کیا ہوا ہے، لہذا حقیقت توحید اور تعین معلوم کی وجہ سے ہے اور قضاء علم، ارادہ اور مشیت قدر کے تابع ہیں۔ قدر کار از معلوم ہے وہی ہے۔“

خلق و تکوین:

باری تعالیٰ کی صفات میں خلق و تکوین ایسی صفت ہے جس پر عالم کی ہستی موقوف ہے، لیکن یہ صفت اشیاء کا اپنا تقاضا ہے۔ ایمان کی اپنی فطرت خلق و تکوین یا ایجاد چاہتی ہے۔ (۵۲) پھر لکھتے ہیں کہ چونکہ اس صفت کا اثر اور عمل

”حق تعالیٰ کے اختیار سے موصوف ہونے میں اس کی (یعنی اختیار) حق تعالیٰ سے نسبت ممکن کے احوال کے اعتبار سے ہے نہ کہ حق تعالیٰ کے احوال کے اعتبار سے۔ (۵۸)“

یہ گندہ چکائے۔ اات کے آثار و افعال سے ذات میں کسی سے وجود کا اضافہ نہیں ہوتا۔ چونکہ خلق و تکوین بھی ذات کا اثر اور فعل ہے اس لیے ان سے ذات میں کسی نئی سستی کا اضافہ نہیں ہوتا۔ باری تعالیٰ کی سستی کی انکی ہے کہ اس سے کائنات کا ظہور ہوا اور وہ خود بخود خالق اور موصوف ہو جائے۔ اس کو کسی مثل اور فعل کی ضرورت نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کی یہی خاص نوعیت کہ اس سے خود بخود بغیر کسی عمل و فعل کے ممکنات ظاہر ہوتے ہیں، ویساں کا فعل و عمل ہے جسے ”شان“ کہا جاتا ہے۔ ”کَنْ يَوْمَ خَوْفِي شَانَ“ میں ک کی ان حیثیت کی طرف اشارہ ہے (۵۹)

”اور وہ (یعنی شان) بحر فعل کے اور کچھ نہیں اور فعل وہ ہے جس سے وہ سب ترین دنوں میں سے ہر دن ایجاد کرتا ہے۔ صغیر ترین دن سے مراد زمانہ ہے جو ناقابل تشبیہ ہے۔ فعل اور عمل تو (حقیقت) جب ہوتا ہے جب فاعل خواہ ذات کے اعتبار سے فعل نہ کرے یعنی اشیاء کی ذات کی وجہ سے اثر قبول نہ کریں۔ ورنہ ایک خاص ہیئت اور حالت جو ایجاد کرتے وقت اس میں ہوتی ہے، ضروری ہے اور یہ ہیئت ہی میں فعل ہے۔“

خلق و تکوین ذات باری سے خاص نہیں ہے، بلکہ دوسروں کے لیے بھی ثابت ہے۔ ”فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْعَالَمِينَ“ سے مکان نہیں، بلکہ دوسرے خالقوں کا وجود بھی ثابت ہوتا ہے۔ مگر اتنے فرق کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ ان خالقوں میں سب سے اچھا ہے۔ شیخ کے نزدیک دوسرے اس معنی میں خالق ہیں کہ وہ ذریعہ اور واسطہ ہیں۔ انہیں خالق کہنا ایسا ہی ہے جیسا کاریگر کے آلات کو صالح کہا جائے، محض اس وجہ سے کہ وہ اس کے عمل کا ذریعہ اور واسطہ ہیں اور کاریگر کے بغیر بالکل ناکارہ۔ باری تعالیٰ کے مقابلے میں دوسرے خالقوں کی یہی حیثیت ہے (۶۰)

تجلی شہودی یا عماء اور نفسِ رحمن۔

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنے آپ کو ظاہر کرنا باری تعالیٰ کی ذات کا تقاضا ہے۔ ذات کا ظہور اسما و صفات کی صورتوں کا ظاہر ہو جانا ہے اور اسما و صفات کی صورتوں کا ظہور بعینہ عالم کا ظہور ہے۔ ذات باری کے اس تقاضے کی وجہ محبت ہے۔ باری تعالیٰ کو اپنے ظہور سے محبت ہے۔ حدیث قدسی ”مَنْ كُنَّزاً لَمْ يَعْرِفْ فَاحِشِيَّتَ انْ اَعْرِفْ“ ان کی طرف اشارہ ہے محبت کی خاصیت ہے کہ محبت میں حرکت پیدا کرے۔ یہ شوقی حرکت جو محبت سے پیدا ہوتی ہے، تنفس ہے، نفس سے باری تعالیٰ کی ایک خاص حیثیت کا ظہور ہوا۔ اس حیثیت کو عماء کہا جاتا ہے (۶۱)

”اس عماء کی پیدائش رحمن کے نفس (سانس) سے اس کے الہ (معبود) ہونے کی حیثیت سے ہے نہ کہ صرف رحمن ہونے کی حیثیت سے۔“

عماء اصل میں رقیق بادل کو کہتے ہیں جو لطیف بخارات سے بنتا ہے۔ بخارات عناصر کے انقباض ہیں۔ اس وجہ سے باری تعالیٰ کے تنفس سے جس چیز کا ظہور ہوا، اسے بھی عماء کہا جاتا ہے۔ عماء اور نفسِ رحمن ایک ہی شے ہے (۶۲)

"اس کی (یعنی نفس کی) حقیقت محبت کا حکم و اثر ہے۔ محبت میں محبت کا عمل حرکت ہے۔ نفس ایک شوقی حرکت ہے جس کی وجہ معشوق ہوتا ہے۔ اور اس نفس سے محبت کو بذات حاصل ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "میں غیر معروف خزانہ تھا، مجھے اپنا پہچانا جانا محبوب معبود ہوا۔" اس محبت سے نفس کا وقوع ہوا۔ نفس کے ظہور کے ساتھ ہی عماء کا وجود پیدا ہوا۔ اشارت سے اس وجہ سے اس پر لفظ عماء کا اطلاق کیا ہے کیونکہ عماء جو بدل ہے بخیرات سے پیدا ہوتا ہے۔ بخیرات عناصر کے انقاس یا سانس ہیں۔ اس لیے کہ اس میں حرارت کا اثر سے نہیں وجہ ہے کہ اس کا نام عماء رکھا۔"

موجودات میں عماء سے پہلا ظرف ہے۔ وہ مکانی چیزیں جو اپنے موجود ہونے کے لیے مکان اور ظرف کی محتاج ہیں ان کے مکان اور ظرف کا تعین اس عماء سے ہوتا ہے اور جو چیزیں مکانی نہیں ہیں، ان کے لیے مرتبے در درجے کا تعین اس ظرف کی وجہ سے ہوتا ہے (۶۳)

"اور عماء پہلا این (ظرف) ہے۔ اس سے (مکانی اشیاء کے لیے) مکانی ظروف کا اور جو چیزیں مکان کے قابل نہیں ہوتے درجے اور مرتبے کو قبول کرتی ہیں ان کے لیے مراتب کا ظہور ہوا۔"

عالم کی صورتوں کا ظہور اس ظرف میں ہوتا ہے۔ اس کے ظرف ہونے کی حیثیت کا استنباط اور استخراج واقع میں اس حالت میں ہو سکتا ہے کہ اشیاء کی صورتیں اس میں ظاہر ہو جائیں، ورنہ عالم سے علیحدہ ہو کر یہ ایک بسیط خلا ہے۔ عالم اپنے درجات کے اعتبار سے اس میں ظاہر ہوا، اور اس میں ظرف ہونے کی حیثیت آگئی۔ (۶۴)

"عماء انسانی نفس جیسا ہے۔ کائنات کے درجے کے اعتبار سے عالم کا ظہور اس کے خلا کے پھیلاؤ میں ہے۔ جیسے انسانی نفس کہ اس کا صدور قلب سے ہوتا ہے اور دہن تک اس کا پھیلاؤ ہے۔ حروف کا ظہور اس کی راہ میں ہوتا ہے اور کلمات کا ظہور ایسا ہے جیسے عماء سے جو حق تعالیٰ کا رحمانی نفس ہے۔ عالم کا ظہور اس وہی امتداد کے مقررہ درجات میں ہے (یہ وہی امتداد) کسی جسم سے متعلق نہیں، یہ خلاء ہے جس کو عالم کہہ کے ہوئے ہے۔"

عماء جیسا کہ ابھی بیان ہوا کائنات کا عمل ہے اور اس میں ہر قسم کی صورتوں کو سمالنے کی گنجائش ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ (جو ذات کے اعتبار سے ہر قسم کی صورتوں سے منزہ ہے) صورتوں میں اسی ظرف میں ظاہر ہوتا ہے۔ چونکہ یہی خصوصیت خیال کی ہے، اسی لیے شیخ کے نزدیک خیال اور عماء ایک ہی شے ہیں اور جو صورتیں اس میں ہیں، سب خیالی صورتیں ہیں (۶۵)

"صورتیں اپنی ذاتی حیثیت میں خیالی ہیں اور عماء جس میں ان کا ظہور ہوتا ہے، خود خیال ہے۔"

عماء کی حیثیت ظرف کی ہے اور ظروف کے بغیر ظرفیت کے کوئی معنی نہیں اور یہی ظرف یا خلاء اشیاء کی صورتوں کو قبول کرتا ہے اور یہی حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا کل ہے۔ یہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ امکانات یا ممکنات باری تعالیٰ

کے مظاہر اور جلوہ گاہ ہیں اور یا ظہور سے پہلے عماء کا یہ خدا۔ بیحد کائنات میں اور چہ نہ جانے کے بعد یہی عماء ممکنات موجود یا اشیا ہیں۔ لہذا ممکنات یا ممکنات میں اور عماء میں اور کوئی فرق ہے تو وہ اختیاری ہے۔ اسی وجہ سے شیخ نے ممکنات کو بھی عماء کہا ہے۔ (۶۶)

”ممکنات ہی عماء ہیں اور اس میں جس شے کا ظہور ہے وہ حق، رعاء، حق ہی ہے جس سے اشیا کی خلق کا تعلق ہے۔“

عماء ہند عالموں کے ظہور کا محل ہے۔ مہر اپنی تفصیلی حیثیت میں (یعنی شے اپنے مرتبے اور مرتبے کے لحاظ سے) دنیا میں یا آخرت میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ اس تفصیلی ظہور کی کوئی حد اور پتہ نہیں ہے۔ ہاں، مہر کی تمام اشیا اپنی مجموعی اور انسانی حیثیت میں اس عماء یا نفسِ رحمن میں باغفل ہمایا موجود ہیں۔ سب سے پہلے (۶۷)

”عالم کے کلمات (یعنی اشیا عالم) مجموعی صورت میں اس نفسِ رحمانی میں پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی تفصیلات کی انتہا نہیں۔ ان لوگوں کے استدلال کی بنا پر جو کہتے ہیں کہ جو اپنے آپ کے بعد اس کی عقلی تقسیم کو غیر محدود تسلیم کرتے ہیں یہی ہے۔ جو چیزیں وجود میں آ جاتی ہیں، تنہا ہی ہو جاتی ہیں۔ تقسیم وجود میں نہیں آتی ہے۔ لہذا تنہا ہی ہونا اس کی صفت بھی نہیں۔ یہ لوگ وہ ہیں، جو فرد یعنی ناقابل تقسیم جز کو نہیں مانتے۔ اسی طرح عماء اگرچہ موجود ہے، لیکن عالم کی صورت کی تفصیلات کا ثبوت اس میں بالترتیب ہے۔ دنیوی ترتیب ہو خواہ اخروی، اس کی تفصیلات کی کوئی حد اور انتہا نہیں۔“

عماء یا نفسِ رحمن حق تعالیٰ کی تجلی اور ظہور کا محل ہے۔ اس میں اور اس سے تمام کائنات کی صورتیں اپنے اپنے مراتب و درجات کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں۔ کائنات کی یہ صورتیں حق تعالیٰ کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ اور اس کا اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہونا بھی اس کا نفس ہے جسے باری تعالیٰ کی شہودی تجلی بھی کہا جاتا ہے (۶۸)

”شہودی تجلی حق تعالیٰ کا کائنات میں اپنے اسماء کی صورتوں کے ساتھ ظاہر ہو جاتا ہے۔ یہی کائنات اس کے اسماء کی صورتیں ہیں۔ یہ ظہور نفسِ رحمن ہے، جس سے تمام اشیا کی ایجاد ہوئی ہے۔“

کائنات

حقائق و اعیان ثابتہ کا وجود باری کے پر تو اور انعکاس کو قبول کر لینا ان کا موجود ہو جاتا ہے۔ ان حقائق موجود کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ کائنات کے ظہور کی ابتداء عماء یا نفسِ رحمن سے ہوئی۔ نفسِ رحمن میں سب سے پہلے عقل موجود ہوئی۔ شرعی اصطلاح میں اسی کو قلم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد نفس یا لوح، پھر طبیعت، پھر بہاء اور اس کے بعد جسم کل یا شکل۔ ان کے علاوہ عرش، کرسی، اطلس (یعنی فلکِ اطلس یا نواں فلک الافلاک) فلکِ ثوابت، فلکِ اول، فلکِ دوم، فلکِ سوم، فلکِ چہارم، فلکِ پنجم، فلکِ ششم، فلکِ ہفتم، کرۂ آتش، کرۂ ہار، کرۂ آب، خاک، معدنیات، نباتات، حیوانات، ملائکہ، جنات، انسان، پھر مرتبہ، مرتبے سے مراد ہر موجود کی غایت ہے۔ اسی کی تفصیل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: کہ اس بیان سے مقصود اسماء عالم اور اس کی انواع کا ذکر ہے نہ کہ ان کی وجودی ترتیب بیان

کری۔ (۶۹) یہ اُکالت ہے۔ عام افراد، امتحان کی طرح کوئی حد و انتہا نہیں ہے لیکن اجناس تنہا ہی اور محدود ہیں۔

یہاں کائنات کی محدود، انوکھی اجناس کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ نہ ان تفصیلات کا وعدہ و ہوا کی تشریح سے، نہ ان خاص تعلق ہی سے۔ البتہ ہم کائنات کی بعض عام تکوینی خصوصیات کو بیاں کرنا چاہتے ہیں تاکہ شیخ کا عام مادہ تصدیق ہو سکے۔ ظاہر و باطن، اجسام و ان کے، صاف و غوارض ہیں۔ اور اس کے سوا کچھ تفصیلات کے معلول ہیں۔ حق، قہر اور طبیعت سے جدا کائنات کے سب اوعوں کا ہوا۔ ہی سے تعلق ہے۔ ان میں محض شکل و صورت کا فرق ہے۔

ہباء یا ہیولی اولیٰ

حقانی ثابت ہوا ہے۔ پتہ تاریک اور مبہم ہیں (عام باری کے اعتبار سے نہ ہی)۔ نہیں حقائق کہنا یعنی۔ حقیقت کو مستعمل نہ ہو، ہرگز نہ ہو۔ عام باری کے اعتبار سے یہ بعد از وجود حالت کے خط ہے۔ اپنی حیثیت میں یہ باری تعالیٰ کی ایک انہوں کی حیثیت اور مبہم، نفس کلی حیثیت ہے، بے نقاب اور بے تفصیل۔ یہ باری تعالیٰ کی ایسی حالت ہے جو اپنے سرمہ طہیت، جمال اور قہریت و مستعد کی وجہ سے مختلف قسم کی کمیت اور تزیینات میں مشغول ہے۔ اس مبہم کی اور مستعد کل تاریک حقیقت کو ہباء کہتے ہیں۔ ہباء تمام اجسام کی حقیقت کلیہ اور ان کا ہیولی اور مادہ ہے۔ اس میں۔ قسم کی حرکت اور متعین صورتوں کو قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اسطو اور اس کے متعین کی زبان میں اسی کو ہیولی اولیٰ کہتے ہیں۔ (۷۰)

یہ متعدد بار بیان ہو چکا ہے کہ جب تک کسی شے میں خاص خاص صفات نہ پائی جائیں، اس وقت تک اس کے وجود کے کوئی معنی نہیں۔ چونکہ ہباء اپنی ذاتی حیثیت میں بے قسم کی وجودی صفات سے معر ہے، درندہ مختلف اور متناقض صفات کو قبول نہیں کر سکتا اور وہ تمام اجسام کا مشترک جوہر ہونے کی وجہ سے ایک کل اور مبہم حقیقت ہے، لہذا اپنی ذاتی حیثیت میں اس کا کوئی خارجی وجود نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ شیخ کے نزدیک صورتوں کو قبول کرنے سے پہلے ہباء کی حیثیت بھی عقلی تجربہ سے زائد نہیں اور اس کی ہستی محض ذہنی ہے: (۷۱)

”معلوم ہوا ہے کہ یہ جوہر (یعنی ہباء) طبیعت کی طرح ہے وجود کے اعتبار سے اس کی کوئی

شخصیت نہیں ہے۔ اس کا اظہار صورت سے ہوتا ہے، چنانچہ یہ عقلی شے ہے، اس کا

خارجی وجود نہیں۔ مراد وجود میں اس کا جو تھلا رہا ہے۔“

عالم کے خدائے بیحد کو سب سے پہلی پر کرنے والی چیز بھی ہباء ہے۔ ہباء یا حقیقت مبہمہ کلیہ کی یہ ظلمت باری تعالیٰ کے وجود کے مقابل ہے۔ باری تعالیٰ کی ہستی وجود محض اور نور کامل ہے، جس کا تقاضا اظہار و تصویر ہے۔ چنانچہ ارادہ اظہار کے ساتھ ہی یہ تاریک ہباء منور ہوئی اور عالم کے ہیولی نے کائنات کی صورتوں کو قبول کر لیا اور وجود کی روشنی سے منور ہو کر چیزیں اپنے اور دوسرے ناظرین کے لیے ممتاز اور متعین ہو گئیں: (۷۲)

”عالم کے خلاء کو) سب سے پہلے جس نے پر کیا ہے ہباء ہے۔ یہ ایک تاریک جود ہے جس نے خلاء کو خود پر کیا۔ پھر حق تعالیٰ نور ہونے کی حیثیت سے اس پر جود فرمایا۔ چنانچہ یہ جوہر اس میں رنگ گیا اور اس کی تاریکی کا اثر یعنی عدم زائل ہو گیا اور جود سے موصوف ہوا اور اس روشنی کی وجہ سے جس میں نور نکلا ہے، اپنے آپ کے یہ ظاہر ہو گیا۔

جسم کل یا صورت جسمیہ

اس ہوائی جوہر نے نور باری سے منور ہو کر نفس کی عملی قوت کی مدد سے سب سے پہلے ایک مستدیر جسم کل کی شکل قبول کی۔ یہ کائنات کی سب سے پہلی طبعی شکل ہے۔ پھر اس جسم میں عدم کی صورتوں کا ظہور ہوا: (۷۳)

”معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس کو عملی قوت عطا کی ہے، اس کے ذریعے سے جوہر ہباء میں جسم کل کی صورت ظاہر کی اور اس سے خلاء کو پر کیا۔ خلاء بھی مستدیر ہے، جو کسی جسم میں نہیں۔ ہم نے دیکھا کہ اس جسم کل نے شکلوں میں سے صرف مستدیر ہونا قبول کیا، تو ہم سمجھ گئے کہ خلاء مستدیر ہے۔ چونکہ اسی (مستدیر) جسم نے خلاء کو پر کیا ہے، اب اس جسم سے جو خارج ہے، وہ نہ خلاء ہے نہ ملا۔ اس کے بعد اللہ نے اس جسم میں عالم کی صورتوں کو ظاہر کیا ہے۔“

متعدد مختلف اور متضاد لوازم و خصوصیات کو قبول کرنے کی اس جسم کل میں صلاحیت ہے۔ چنانچہ اس جسمیت میں شریک کچھ حصے کثیف ہیں تو کچھ لطیف، بعض شفاف ہیں اور بعض غیر شفاف و علیٰ ہذا القیاس: (۷۴)

”معلوم ہونا چاہیے کہ موجودات عقلیہ میں چوتھے عقلی وجود (یعنی ہباء) میں وہ ذات ظاہر ہوتی ہے، جو طبیعت کے اثر کو قبول کرتی ہے اور یہ جسم کل ہے جو لطافت، کثافت، کدورت اور شفافیت قبول کر لیتا ہے۔“

موجودات عالم میں شیخ نے ہباء کے لیے چوتھا مرتبہ ثابت کیا ہے۔ یہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ صورت قبول کرنے سے پہلے ہباء کوئی ذاتی اور عینی وجود نہیں، یہ محض ایک عقلی تجرید ہے۔ ایسی صورت میں ہباء کو چوتھا کہنا اس کی ذاتی حیثیت سے متعلق نہیں، بلکہ جسم کل کی صورت قبول کر چکنے کے لحاظ سے ہے۔ (۷۵)

اس عقلی وجود کو چوتھا کہنا صورت جسمیہ قبول کرنے کے لحاظ سے ہے۔ اس کی اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہ اس کا مرتبہ ہے، نہ اس کا نام۔ اس کی حقیقت کا مناسب نام حقیقتِ کلیہ ہے، جو ہر حق (یعنی عینی شے) کی روح ہے۔ جب اس سے یہ حق علیحدہ کر لیا جائے تو وہ خود بھی حق نہیں رہتا۔“

یہی وجہ ہے کہ شیخ نے بعض مقامات پر بجائے ہباء کے خود اس جسم کل کو چوتھا قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جسم کل کے بعد کے مراتب محض صور کے مراتب ہیں یعنی ان میں صورتوں کا فرق ہے۔ ورنہ ان سب کی مشترک حقیقت ہی جسم کل

ہے: (۷۶) (جس میں ہوا اور جسمیت دونوں محفوظ ہیں)۔

ہوا اور اعیان ثابتہ:

ہوا اور اعیان ثابتہ یا صورت حسیہ میں یہ فرق ہے، شیخ نے اس کی کوئی تصریح نہیں کی۔ ہاں انہوں نے ان دونوں کی جو ایک ایک تشریح کی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اعیان ثابتہ میں اشیاء کے نوعی، جنسی یا شخصی امتیازات، تعینات اور اس کی خصوصی صلاحیتوں کا متخص علمی طور پر غلط ہے۔ یہ شے کے موجودہ کی گویا شخصی حقیقتیں ہیں، جو باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلومات اور متعلقات کی حیثیت میں محفوظ ہیں۔ ہوا میں صورتوں کے قبول کرنے کی صلاحیت اور ذاتی حیثیت میں اجمال، ابہام اور کایت محفوظ ہے۔ باری تعالیٰ کے مفصل علم کے معلوم ہونے کی حیثیت، اس کا علمی تعین اور امتیاز نظر انداز کر دیا گیا ہے، اس میں فقط قابلیت صورت معتبر ہے۔ اعیان ثابتہ کا مدار ذات باری کے علمی تعین پر ہے۔ جو وجود کے بعد اس کا سب سے پہلا تزلزل ہے اور ہوا کا مدار تعین علمی کے بعد اور خلق اشیاء کے ارادے پر ہے۔ اعیان کا مرتبہ متصور و انجباء کا ہے، اگرچہ یہ علمی تصور اور محلا ہے، عینی اور خارجی نہیں اور ہوا ظلمت و تاریکی کا مرتبہ ہے۔ علاوہ ازیں ہوا مع جسم کل جارحی اور مبنی وجود ہے اور محض ہوا موجودات خارجیہ کا جزو جب کہ اعیان ثابتہ خود خالق ہیں۔ خالق کے اجزاء نہیں اور ان کا خارجی اور عینی وجود نہیں، بلکہ محض ہوت ہے۔

کون و فساد اور تکوین کا تسلسل:

عالم، خواہ عام اجساد ہو یا عالم مجردات، باری تعالیٰ سے کسی سن بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اس کے وجود اور بقا دونوں کے لیے تکوین کی ضرورت ہے۔ اس لیے تکوین مسلسل اور متواتر جاری ہے۔ بقیہ صفات کی طرح باری تعالیٰ کی صفت تکوین میں بھی کبھی اقطار نہیں ہوتا۔ شیخ کے نزدیک عالم اجسام کے دو جزو ہیں جوہر کلی اور صورت۔ چونکہ عالم کا جوہر ایک ہے، اس لیے اس کے متبدل اور مستحیل ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ خود صورت بھی اس معنی میں مستحیل اور متبدل نہیں ہو سکتی کہ اصل صورت تبدیلی کو قبول کر لے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اصل صورت جو قابل ہے وہ تو ہو، اور اس میں مقبول یا بدلی ہوئی صورت آ جائے، کیوں اصل صورت سوائے اسی صورت کے جو بدل رہی ہے اور کیا ہے، لہذا اس کا باقی بھی رہنا اور متغیر و متبدل بھی ہونا صریح تاقض ہے۔ خود حرارت برودت نہیں ہو سکتی، اور برودت حرارت میں نہیں بدل سکتی۔ مربعیت مثلثیت نہیں ہو سکتی اور مثلثیت کا استحالة مربعیت میں نہیں ہو سکتا۔ علی ہذا، انقیاس۔ ہاں، حار، بارد ہو سکتا ہے اور بارد، حار، مثلث مربع ہو سکتا ہے، اور مربع مثلث۔ چنانچہ کائنات میں اس معنی میں استحالة نہیں ہے کہ اشیاء کی حقیقتیں بدل جائیں۔ ایک جوہر دوسرا جوہر بن جائے یا ایک صورت دوسری صورت ہو جائے۔ (۷۷)

کائنات میں، استحالة اور تغیر و تبدل برابر جاری ہے۔ مگر اس استحالے اور تغیر کی نوعیت یہ ہے کہ ایک جوہر سے ایک صورت کا زوال ہوتا ہے، اس زوال کو فساد کہتے ہیں، اور دوسری صورت کا عدم سے حدوث ہوتا ہے، اسے کون کہا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر ہر حالت میں باقی رہتا ہے۔ چنانچہ کون و فساد کا تعلق صورت سے ہے اور صورت جسم کے اعراض ہیں: (۷۸)

”خاک، پانی، ہوا، افادک اور موسید صورتیں ہیں، یہ سب قوم نہیں۔ صورتیں اس جوہر پر آجاتی ہیں۔ اس کی صورت کا خط و رسم اس سے باہر سے نام رکھ دیا جاتا ہے، یہ کون ہے۔ کچھ صورتیں اس سے باہر آتی جاتی ہیں۔ اس سے اس سے اس کا نام بھی رکھ لیا جاتا ہے۔ یہ لفظ ہے۔ نام میں یہ اتنا نہیں۔ یہ وقت دور کی ذات میں بدل جائے۔ اس قدر اسی کیفیت کا نام ہے۔ یہ

اہم دیکھ چکے ہیں کہ اعراض میں بتائیں یہ ہمہ ان میں اس مسئلہ اور متعلقہ اور حادثات جاری ہیں۔ اور یہ بھی ہمیں معلوم ہے کہ جہاں تک اس جوہر کلی کا تعلق ہے، یہ اپنے تئیں خود میں صورت کا متعلق ہے۔ اب اس کی تہ کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس میں صورت کا حدوث ہوتا ہے۔ حدوث کے لیے تئیں کی صورت سے جدا اس جسم کا جدا اپنے وجود اور بقا دونوں میں ہر آن تکوین کا محتاج ہے۔ شیخ استدلال کرتے ہیں (۷۹)۔

”عالم میں ہر آن کون و فساد جاری ہے۔ عالم کے جوہر کی ذات بھی باقی نہیں رہ سکتی۔ ہر آن تکوین کو قبول نہ کرے، چنانچہ عالم دائم محتاج ہے، صورتوں کی حیثیت عدم سے وجود میں آنے کے لیے اور جوہر کی احتیاج اسے وجود کے تحفظ کے لیے۔ چونکہ اس سے ثابت ہوا وجود میں ان اشیاء کی تکوین کا پایا جاتا ہے، جن کا وہ محل ہے، وہ یہ باطل نہ دیتی ہے۔“

یاد رہے کہ عالم اجسام کی طرح مجردات یا وہ اشیاء بھی جو مکاں اور جہاز کو نہیں چاہتیں، اپنی بنا میں ہر آن تکوین کا محتاج ہیں۔ ایسی ممکنات کا وجود اس کی روحانی صفات اور ان کے علوم و ادراکات پر موقوف ہے۔ یہی نہیں ممتاز اور متعین کرنے والی خصوصیات ہیں، ان کے بغیر وہ مبہم اور مجہول رہتی ہیں، اور ان کا تئیں اور خارجی وجود نہیں ہوتا۔ یہ صفات یا خصوصیات بھی صورت کی طرح اعراض ہیں۔ لہذا ان کی بقا کے لیے بھی ہر آن تکوین کی ضرورت ہے۔ (۸۰) کائنات کے وجود ہو جانے کے بعد بھی اس کی ذاتی غلٹ اور اس کا فطری عدم اس سے رائل نہیں ہو جاتے۔ اس کا وجود خود اس کا اپنا نہیں ہے اور نہ اس کی یہ روشنی ذاتی روشنی ہے۔ اگر یہ روشنی ذاتی ہوتی تو وہ باری تعالیٰ کی روشنی کو قبول نہیں کر سکتی تھی۔ (۸۱) کائنات کا یہ وجود باری تعالیٰ کا وجود ہے، اس کے وجودی انتظامات اور تغیرات کا محل حق تعالیٰ کا وجود ہے۔ شیخ کہتے ہیں: (۸۲)

”تم اپنی ذات کی تاریکی میں ہو اور ذات باری کی ہستی میں موجود۔ اس کی ہستی میں تمہاری آمد و شد ہے اور تمہاری غلٹ تمہارے ساتھ ہے جو تمہیں کبھی نہیں چھوڑتی۔“

کائنات میں علت و معلول کا سلسلہ:

• کائنات اور اس کا ہر ایک جزو حق تعالیٰ کی مخلوق ہے اور وہی اس کے ہر ایک تغیر کی علت ہے۔ اس کی تاثیر کے بغیر کوئی اثر اور کوئی حکم نہیں پیدا ہوتا۔ ممکنات اپنے آپ میں تاریک ہیں، اور ان کی ذاتی خصوصیت عدم ہے۔ اس لیے وہ خود وجود اور روشنی کس طرح پیدا کر سکتی ہیں؟ وہ اپنے اعتبار سے اثر پذیر اور مستعمل تو ہو سکتی ہیں، اثر انداز اور فاعل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن کائنات میں بعض چیزوں کا دوسری کے وجود میں تاثیر اور فعلیت بلکہ ساری کائنات کا عام طبعی علل و معلولات کے سلسلے میں مربوط ہونا عام مشاہدہ ہے۔ شیخ اس مشاہدے کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں علل و

مخلوقات کے لئے میں سرور و ماحول مشہود ہے۔ شیخ اس مشہد کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ ممکنات میں مل و معذات کے ساتھ یہ وہی ہے اور ان میں ہر فعل، تاثیر کا نشان کی اپنی حقیقت نہیں، بلکہ ہادی تعالیٰ کا امر اور قدرت، تاثیر کائنات میں پتہ ہے۔ اور ان کی طرح ساریت کیے ہوئے ہیں۔ (۸۳) امرانی کے اسی اعتبار اور ساریت کی وجہ سے وہی ہے حقیقت و غایت اور انفعالیات ہے، دستور ہو جاتی ہے اور حق تعالیٰ کے وجود کی راتی میں اس کی تاثیر، حاکمیت، تہاں ہو جاتی ہے اور ممکنات میں ہی صحت پیدا ہو جاتی ہیں، جو ان کی اپنی نہیں، بلکہ شیخ میں وہی قول ہے کہ ساریت کے نشان کی اور نیز کو منہ کرنے کی دانی قات نہیں، قناب کی رانی قبول ہے۔ بعد وہی ہے ان کے شقی ہیں وہی مری چیزوں کو بھی مورہا ملتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی اس تنویہ اور ضیافتی و وجود، تہاں میں بعد قناب کی رانی اور اس کی وحیت ہے۔ ممکنات بھی ہادی تعالیٰ کے وجود کی راتی کے لیے آئیے کے ہاں ہیں، اس میں اس کا جو، نیپاش ہو جاتا ہے، ابتدا وہ بھی فاعل اور موثر ہو جاتی ہیں۔ شیخ کے الفاظ ہیں (۸۴)

”امرائی کے موجودات میں ہی ساریت رنی ہے، جیسے روشنی ہوا میں، چنانچہ مل و اسباب اور فاعلی امور ظاہر ہوتے ہیں۔ موجود یعنی حقیقت سے غائب ہو گیا۔“

کائنات میں حیات و شعور

شیخ کے نزدیک حیات اور زندگی کائنات کی کسی خاص نوعی یا اس کے کسی خاص جزو میں منحصر نہیں، بلکہ کائنات کی ہر ایک نوع اور اس کا ہر ایک جزو حیات ہے۔ ہر وہ ہے۔ بات یہ ہے کہ اشیاء کا وجود ہادی تعالیٰ کے وجود کا معلول اور نتیجہ ہے اور وہیں حیات ہے، جو چیز حیات سے قائم اور اس سے روشنی حاصل کر رہی ہو، لازم ہے کہ وہ بھی جی اور زندہ ہو۔ اسی لیے وہ لکھتے ہیں: (۸۵)

”چونکہ جی (اور زندہ) حق بھیہ کا اتی سم ہے، یہ ممکن نہیں کہ اس سے کسی بے حیات شے کا صدور ہو۔ اور پورا عالم حیات کو کھودے یا عالم میں کوئی ایسی چیز موجود ہو جس میں حیات نہ ہو تو اس کا مد کے ساتھ قیام نہ ہوگا۔ حالانکہ ہر حادث کے لیے سند کی ضرورت ہے چنانچہ تمہاری نظر میں بیجان چیزیں واقع میں جاندار ہیں۔“

جہاں تک حواس اور ادراک حواس کا تعلق ہے کائنات کا ایک بڑا حصہ ان سے محروم ہے لیکن شیخ کے نزدیک حواس یا ادراک حواس حیات کی ضروری خصوصیت نہیں۔ حیات کی ضروری خصوصیت علم و شعور ہے اور کائنات کی کوئی شے ایسی نہیں جو علم و شعور نہ رکھتی ہو، احساس اس پر مزید خصوصیت ہے، بنیادی شرط نہیں ہو سکتی (۸۶) صرف اتنا ہی نہیں، کائنات کی ہر شے اپنے مقصد فریضے کو سمجھتی ہے اور اسے پورا کرتی ہے، اپنی غرض و غایت کو جانتی ہے اور اسی کی طرف گامزن ہے، اس مسئلے میں لکھتے ہیں: (۸۷)

"عالم میں ولی ایسا متحرک وجود نہیں، جو یہ نہ جانتا ہو کہ کس کی طرف حرکت کر رہا ہے
سوائے ثقین (جس و نس) کے کہ یہ حرکت کرتے ہیں اور جس طرف حرکت کرتے
ہیں اس سے پہلے علم ہوتا ہے۔۔۔ کائنات کا یہ تہہ بہ تہہ جانتا ہے کہ اس سے کیا ثابت ہو
بات کا ہے۔ وہ نسبت رکھتا ہے، حتیٰ کہ ہاں انسان ہے تو انسانی اس میں اتنا بے کار و
لطیف تو جانتا ہے جو مکلف ہے اور عقل و فکر کا ستارہ ہے جس سے یہ کہتا ہے۔"

معارفِ موت بھی اس حیات و حیل میں کر سکتی۔ موت کے معنی ایسے ہیں۔ ایک زندہ ہستی نے
دوسری زندہ ہستی کے نظمِ ابدی سے ہاتھ اٹھا لیا، نہ کہ اس کی اصل حیات کو فنا کر دیا۔ شیخ نے نزدیک (۸۸)
"موت نامہ ایک تدبیر کر کے اسے جاندار کا اس جاندار و حیوان یا جس کی تدبیر اس کے
حوالے ہے۔ بدتر اور بدتر دوروں کی حیات ہیں اور تھوڑے دیر مدتی نسبت ہے،
وجودی نہیں، یہ ممکن تویت سے معزول کر دیتا ہے۔"

کائنات کا اپنی بدترین اور بہترین حالت میں ہونا:

سوال پیدا ہوتا ہے کہ عالم یا کائنات جس وقت جس حالت میں ہے، کیا اس کا اس وقت اس سے بہتر اور بلندتر
حالت میں ہونا ممکن ہے؟ شیخ کہتے ہیں، نہیں، عالم کی جو حالت جس وقت ہے وہ اس کی آخری ممکن حالت ہے، یہ اس وقت
اس سے بہتر اور برتر نہیں ہو سکتی، اشیاء کا ذل سے ظہور فاعل کے یعنی وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں
کہ کائنات کے فاعل کا یعنی وجود اس نوعیت کا ہے جس سے فعل کا ظہور اسی حیثیت میں ہو سکتا تھا، نہ اس سے بہتر اور برتر
دور نہ بدتر اور کم تر۔ ان کے الفاظ ہیں (۸۹)

"اثر پذیر اشیاء اپنے فاعل کے وجود کی حقیقت کے مطابق خارج میں ظہور پذیر ہوتی
ہیں۔ اسی وجہ سے اس عالم سے اعلیٰ و تاو تر کا امکان نہیں تھا۔"

کائنات کا مجبور یا مختار ہونا

شیخ کے نزدیک کائنات کے لیے جس میں انسان بھی شامل ہے، اختیار کا ثبوت نہیں۔ ممکنات اپنے ہر قسم
کے افعال اور اختیار میں باری تعالیٰ کے ارادے اور مشیت کی تابع ہیں۔ ممکنات کے اعمال و افعال حقیقتاً ان کے اپنے
اعمال و افعال نہیں کہ وہ اس کے اپنے ارادے اور مشیت سے وجود میں آئیں۔ ممکنات میں کوئی ایسا ممکن نہیں
جس کے لیے ارادے اور مشیت کا حقیقہ ثبوت ہو۔ خالق کے افعال کے لیے مخلوق ذریعہ اور واسطہ اور افعال میں اس کی
ناجی ہے۔ لہذا اس کے اعمال و افعال حسین اور محمود ہوں، خواہ قبیح اور مذموم، سب باری تعالیٰ کے اعمال ہیں۔ اگر
قیح اور مذموم ہیں تو ان کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں ہوتی اور نہ ہونا چاہیے، لیکن اگر وہ افعال حسین اور محمود
ہیں تو چونکہ تمام حسنات اور محامد کی مستحق ذات باری ہے، اور اسے حمد پسند بھی ہے، لہذا ان کی نسبت بھی اسی کی طرف
ہوتی ہے اور ہونا چاہیے۔ شیخ کہتے ہیں (۹۰)

”ممکنات میں سے کسی شے کی طرف جس فعل کی بھی نسبت ہوتی ہے، تو یہ اس لیے کہ وہ شے اس فعل میں اللہ کی نائب ہوتی ہے کیونکہ تمام افعال اللہ کے ہیں۔ خواہ ان سے مذمت متعلق ہو، خواہ مدح، اس تعقل میں کوئی مضائقہ نہیں۔ یہ عام صحیح ہے ثابت ہے۔ چنانچہ جو افعال مخلوق کی طرف منسوب ہیں وہ میں اللہ کا نائب ہے۔ اگر افعال محمود ہیں تو مدح کی وجہ سے اللہ کی طرف ان کی نسبت کر دی جاتی ہے کیونکہ یہ اللہ کو پسند ہے کہ اس کی مدح کی جائے، چنانچہ شیخ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے، اور اگر ان سے مذمت متعلق ہے، یا کوئی عیب لگتا ہے تو ان کی اللہ کی طرف نسبت نہیں کرتے۔“

جبر کا مفہوم یہ ہے کہ کسی شے سے اس کی مرضی و ارادے کے خلاف ایسا کام کر یا جائے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں اس کے لیے ممکن تھے۔ اس معنی میں جبر کے لیے مجبور میں فعل پر قدرت ضروری ہے، بغیر قدرت کے کسی شے کو اس کے کسی فعل میں مجبور نہیں کہا جاسکتا۔ غیر ری روح چیزیں اس لیے مجبور نہیں کہ ان میں سرے سے قدرت ہی موجود نہیں۔ عام استعمال میں جبر واکرہ دونوں ہم معنی ہیں۔ شیخ کے نزدیک اس معنی میں ممکنات مجبور نہیں ہیں کیونکہ ان کے نزدیک ممکنات میں قدرت ہے، نہ ارادہ و مشیت۔ (۹۱) لیکن اگر جبر کے معنی فقط ہوں کسی شے سے کسی فعل کا بغیر واکرہ سرزد کرنا، تو ممکنات بھی مجبور ہیں، انہیں اپنے اعمال و افعال میں کوئی دخل نہیں۔

کائنات میں سے کسی شے کے لیے بھی حقیقی اختیار ثابت نہیں ہے۔ تاہم انسان میں ایک قسم کا وہی اختیار ہے۔ یعنی اس کا یہ محسوس کرنا کہ وہ مختار ہے اور اس سے جو اعمال و افعال سرزد ہو رہے ہیں، وہ اس کے ارادے اور اختیار سے سرزد ہو رہے ہیں۔ بلکہ شیخ کے نزدیک اس کی زیادہ صحیح تعبیر یہ ہے کہ یہ نہ جانتا (جاننے سے مراد وہ یقینی علم ہے جس کا اخذ علم باری ہے) کہ اس کی ذات سے کیا سرزد ہو سکتا ہے اور ہوگا اور کیا نہیں ہو سکتا اور نہیں ہوگا۔ اس بے شک کی حالت میں جتنے اعمال و افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں، وہی اس کے ارادے اور اختیار سے ہیں۔ شیخ نے اپنے اس خیال کو مختلف مقامات پر واضح کیا ہے۔ حلم اور حلیم کے متعلق بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں: (۹۲)

”جرم کے بعد بندے قدرت کے باوجود مواخذے میں جلدی نہ کریں تو وہی درحقیقت حلیم ہیں، کیونکہ انہیں پہلے سے علم نہیں ہے جو مواخذے کے وقوع سے روکے۔ اگرچہ واقعی صورت یہ نہیں ہے، بندے کا حلم اللہ کے سابق علم میں ہے۔ بندے کو حلم کے موجود ہو جانے سے پہلے اس کا شعور نہیں ہوتا۔ اگر حلم کے قیام سے پہلے اسے علم ہو جائے تو یہ علم اس کے لیے باعث شرافت نہیں۔ چنانچہ اس کے بارے میں یہ صورت واقع ایسی ہے جیسے اس

شخص کے بارے میں جو کسی چیز کو اختیار کرنے پر مجبور ہو۔ چنانچہ (علم کو) اختیار کرنے کی مدح جیسی ہو سکتی ہے کہ اسے اختیار کرنے میں اس سے جبر کا علم سلب ہو جائے۔ اس لیے کہ جبر اور اختیار میں تقاضا ہے۔۔۔ اب ہر شخص کو معلوم ہو جائے گا کہ اختیار سے کیا مراد ہے اور سمجھ لے گا کہ دونوں وجودوں میں بغیر اکراہ کے جبر بیاور وہ مجبور ہے نہ کہ مکرہ۔

اس وہی اختیار کے تحت افعال و اعمال کا سبب اور صدور بندوں ہی سے متعلق ہے۔ وہی سبب اور ذریعہ ہیں اور ان سے انہیں ایک قسم کا تعلق ہے۔ اسی تعلق کی وجہ سے وہ ان کے اعمال و افعال سمجھے جاتے ہیں۔ شیخ کے نزدیک بندوں سے افعال کا یہی تعلق اواسر اور تولی کی بنیاد ہے۔ اگرچہ ارادہ، مشیت، ہدایت اور سرای باری تعالیٰ کے قبضے میں ہے۔ شیخ کے لفظ ہیں: (۹۳)

”ہر (الہی) نے ایک قسم کا فعل تمہارے لیے بھی مقرر کیا ہے۔ اور فعل کی نسبت تمہاری طرف باعتبار سبب اور سبب کے ہے، نہ کہ خلق کے اعتبار سے۔ چنانچہ شے کی نسبت جیسے سبب کی طرف ہوتی ہے، اسی طرح سبب مقرر کرنے والے کی طرف بھی ہوتی ہے۔ حق سبحانہ تعالیٰ نے تمہارے لیے فعل ثابت کیا ہے۔ اور وہی کو متعلق کرنے کے لیے۔ اور ارادہ، مشیت، ہدایت اور مصلحت اپنے ہاتھ میں رکھی ہے۔“

کائنات کی وحدت، کثرت اور امتیاز:

ممکنات میں وجود باری کا اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ اسی صلاحیت کی وجہ سے وہ ظاہر اور موجود ہوئیں۔ خود ان کی اپنی خصوصیت ظہور اور عدم ہے، جو باقی رہتے ہوئے مستور اور غائب ہو جاتے ہیں، اور باری تعالیٰ کا وجود ظاہر اور نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہ وجود واحد ہے، اس میں نہ کسی قسم کی کثرت ہے، نہ کسی قسم کے امتیازات اور اختلافات، اور وہی سبب میں نمایاں ہے۔ فرماتے ہیں: (۹۴)

”اور (اللہ تعالیٰ نے) فرمایا ہے کہ وہ ہر شے کو (یعنی عالم کی) محیط ہے اور کسی شے کو محیط ہونا اس شے کو مستور کر دیتا ہے۔ لہذا محیط ظاہر ہو گا نہ کہ وہ شے کیونکہ اس کا احاطہ اس کے ظہور سے ملے ہے۔ چنانچہ یہ شے جو عالم ہے، محیط کے لیے ایسا ہے، جیسے جسم کے لیے روح، اور محیط ایسا ہے جیسے روح کے لیے جسم، جو وجوداً واحد ہے۔ یہ محیط ظاہر ہے اور دوسرا غائب، جو اس احاطے کی وجہ سے مستور ہے اور یہی عالم کی ذات ہے۔“

ہذا شیعہ کے محسوس اختلافات اور امتیازات کی وجہ یہ وجود نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ان اختلافوں کی توجیہ کے لیے قابوں کا مختلف ہونا ضروری ہے۔ (۹۵)

”معلوم ہونا چاہیے کہ ایک شے سے جس کی ذات واحد ہو اور اس سے مختلف تیار کا ظہور ہو، تو اس کی وجہ ان آثار کے قبول کرنے والے ہیں، نہ کہ خود وہ شے۔“

چنانچہ ان اختلافات و امتیازات کی حالت خود ممکنات کے اعیان میں۔ (۹۶) نہیں اعیان کا بلکہ کثرت نے حق تعالیٰ کے فعل یا اس کی شان میں تعدد و تنوع پیدا کیا ہے۔ (۹۷) اسی سلسلے میں ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں۔ (۹۸)

”چنانچہ حق تعالیٰ کے اعتبار سے شان، حد ہے اور عالم کے قوابل کے اعتبار سے کثیر ہے۔ اگر وجود وہ محسوس نہ ہوتی، تو میں کہتا کہ دو غیر متماثل شے۔“

یہ بیان ہو چکا ہے کہ اعیان ممکنہ اپنے مرتبہ ثبوت میں مختلف اور ممتاز ہیں اور ان کے اس اختلاف و امتیاز کی وجہ ان کی مختلف ذاتی صلاحیتیں اور استعدادیں ہیں اور ان کی وجہ ہی سے خود وجود اور ظہور میں اختلاف اور امتیاز پیدا ہوا ہے کیونکہ مظاہر کے اختلافات اور امتیازات ظہور میں بھی اختلاف اور امتیاز پیدا کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ان مظاہر کی صلاحیتوں کے اختلافات اور ان کی نوعیتوں سے وجود باری کو کہیں عرش کی صورت میں نمایاں کیا اور کہیں کرسی کی صورت میں، کہیں یہ وجود آسمان کی صورت میں ظہور ہوا، اور کہیں زمین کی صورت میں وغیرہ۔ اس کی توضیح یوں کرتے ہیں: (۹۹)

”اس ظاہر میں جو شہادت ہے، یہ اس شے کا اثر ہے، جو غیب سے موصوف ہے، اور عالم کی عین حقیقتوں نے ہی ذاتی استعدادوں کی وجہ سے اس شے میں جو ان میں ظاہر ہے، وہ اثرات پیدا کیے جو ان کی حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ لہذا محیط میں جو حق تعالیٰ ہے ان کی صورتیں ظاہر ہوئیں۔ کسی کو عرش کہا گیا کسی کو کرسی، کچھ افداک ہوئے، کچھ ملائکہ، کچھ عناصر ہوئے اور کچھ موالید، اور احوال و اوصاف کا عروض ہوا، حالانکہ واقع میں صرف اللہ ہے۔“

عالم ذات باری کے ظہور کے لحاظ سے واحد ہے۔ اعیان ممکنہ کی کثرت اس وجود ظاہر میں حقیقی کثرت اور تعدد نہیں پیدا کرتی جیسے انسانی صورت شخصی طور پر واحد ہے، اور اس کا ظہور متعدد عینوں میں ہے مثلاً ہاتھ، پاؤں، سینہ اور سر میں، اسی طرح مختلف قوتوں میں مثلاً دہم، خیال اور فکر میں، لیکن مظاہر کا یہ تعدد اور تکثر انسانی صورت میں تعدد اور تکثر نہیں پیدا کرتا۔

”ہر عین دوسرے عین سے مخالف ہے۔ اس وجہ سے باوجود وحدت کے عالم کی صورتوں میں اختلاف رونما ہوا، جیسے انسان کی صورت میں باوجود اس کی وحدت کے اختلاف ہے۔ اس کا ہاتھ پاؤں نہیں، سر سینہ نہیں، آنکھ کان نہیں، عقل، فکر اور خیال نہیں۔ وہ ان محسوس اور معنوی صورتوں کی وجہ سے متعدد اور مختلف ہے اور اس کے باوجود اسے واحد کہا جاتا ہے اور یہ سچ ہے، اور اسے کثیر بھی کہا جاتا ہے اور یہ بھی سچ ہے۔“ (۱۰۰)

”رنگ، شکل، ذلت، قتل، اجافت، کثافت، کمورت، صفائی، نرمی، سختی اور دوسرے
اس جیسے عوارض جسم کے اسات مختلف ہیں۔ رنگ دو قسم کے ہیں۔ کچھ رنگین اجسام سے
قائم ہوتے ہیں اور کچھ رنگین اجسام سے قائم نہیں ہوتے، بلکہ دیکھنے والے کی نظر کو
محسوس ہوتے ہیں جس کی وجہ شکلوں کا اختلاف ہوتا ہے اور وہ اثرات ہوتے ہیں جنہیں
راشقی جسم میں پیدا نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے کہ روشنی سے اور اک ہوا کرتا ہے۔ رنگوں کی
طریقہ شناسی بھی چیزوں سے متعلق ہیں حاصل شکل سے اور اور اک کرنے والے
کے احساس سے۔ ان کے علاوہ دوسرے عوارض جسم کا تعقل نہ تو خود عوارض سے
ان کے معدنات سے یعنی اجسام طبعیہ سے بلکہ ان کا تعلق اور اک کرنے والی ذات سے
ہے۔“

اگرچہ صورتوں کے تغیر اور اختلاف کا مدار ان صلاحیتوں اور استعدادوں کے اختلاف پر ہے، جن پر حقیق
ممکنہ یا اعیان ثبات مشتمل ہیں۔ مگر عام اسباب میں ان کا ظہور طبعی مل و سباب کے تحت ہوتا ہے۔ کائنات میں حرکت
کا مستمر اور مسلسل وجود ہے۔ اس حرکت سے کائنات میں استحالة یا انقلاب و تغیر کا ایک متواتر عمل شروع ہو جاتا
ہے۔ اسی کو یوں بیان کیا ہے (۱۰۴)

”اللہ نے خلاء کو عام سے آباد کیا تو وہ اس سے مبرا گیا۔ اس میں حرکت پیدا کی تاکہ بعض
بعض میں مستحیل ہو سکیں اور طبعی استحالات و تغیرات سے اس میں اختلاف صور پیدا ہو۔
عالم سے جس خلاء کو پر کیا ہے اس کا بھی استحالة ہوا ہے چنانچہ استحالہ ہمیشہ جاری رہے گا۔
ان استحالات و انقلابات کی نہ ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ بمصدق ”كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِیْ شَأْنٍ“ باری تعالیٰ
کے عینوں غیر محدود ہیں اور ہر شان ایک تغیر ہے اور ایک استحالہ، اگرچہ یہ استحالة اور انقلاب
یکساں نہیں۔ بعض واضح ہوتے ہیں اور بعض خفی کچھ محسوس ہوتے ہیں اور کچھ قطعاً غیر

محسوس۔ (۱۰۵)

اس طبعی استحالوں اور انقلابوں سے مختلف صورتیں اپنی مختلف استعدادوں اور صلاحیتوں کے ساتھ ظاہر ہوتی
رہتی ہیں۔

کائنات میں ترتیب اور تعاقب:

اشیائے ممکنہ کے وجود اور ظہور میں اور نہ صرف ظہور و وجود ہی میں، بلکہ وجود کے علاوہ دوسری صفاتوں سے
وصوف ہونے میں بھی جو ترتیب و تعاقب ہے کہ بعض اشیا بعض سے مقدم ہیں، اور بعض سے سوخر اور بعض کی
معاصر، اس کی وجہ ذات باری نہیں ہے۔ باری تعالیٰ کے وجود کو تمام اشیا سے یکساں تعلق ہے اس کے وجود کی
صوفشانی اور انعکاس سب کے لیے برابر ہے، بلکہ اس ترتیب اور تعاقب کی وجہ خود ممکنات کی اپنی استعدادیں اور
صلاحیتیں ہیں۔ (۱۰۶) اسی سے متعلق ایک اور جگہ لکھتے ہیں: (۱۰۷)

”بدھ (یعنی خلق) ایسی حالت ہے جو (خلاق کے) ساتھ سے اور یہاں قیامت۔ اس اعتبار سے اس میں کوئی انقطاع نہیں ہے۔ وجود کے عطا کرنے والے کے لیے ممکنات کی ترتیب کی قید نہیں۔ اس کی (سب سے) یکساں نسبت ہے۔ بدھ ہمیشہ سب سے درمیان میں رہے گا، چنانچہ ممکنات میں سے ہر ایک کے لیے خلاق نے اعتبار سے وہی نسبت ہے۔ ممکنات کی باہم نسبت سے تقدم و تاخر متعین ہوتا ہے نہ کہ حق بھت کے اعتبار سے۔“

یہ صحیح ہے کہ باری تعالیٰ کے علم میں ہے کہ کونسی چیز کس وقت ظاہر ہوگی۔ یہ علم اس تعاقب اور ترتیب کی علت نہیں ہے کیونکہ جیسا کہ گذر چکا ہے، علم معلوم کا تابع ہے نہ کہ معلوم علم کا۔ یہ علم ممکنات کی صلاحیتوں اور استعدادوں کا علم ہے اور واقع کے ساتھ مطابق ہے۔ اس لیے یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی شے اس وقت سے پہلے موجود ہو سکے جس وقت اس کا موجود ہونا باری تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے کیونکہ اس سے پہلے اس میں موجود ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ وقت مقررہ سے پہلے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے قبل ازیں کہ اس میں وجود کو یوں مرنے کی صلاحیت ہو، موجود ہو جائے، اسی مسئلے کو بیان کرتے ہیں: (۱۰۸)

”بلکہ حق سبحانہ جن ممکنات کے متعلق جانتا ہے کہ ان کے وجود کے لیے گزشتہ کل کی قید ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ انہیں آج پیدا کر دے، یا گزشتہ کل اس لیے کہ زمانے کا تعین خلق کا تہم ہے۔ قدروں کا مطابہ مخلوقات کا داتی ہے، جن کے وجود کے لیے زمانے کی قید ہے، انہیں اس زمانے کے اعتبار سے خلق کیا جن کے وجود کے لیے کسی خاص حالت کی قید تھی، انہیں اس حالت کے لحاظ سے پیدا کیا اور جن کے وجود کے لیے کسی خاص صفت کی قید تھی، انہیں اس صفت کے ساتھ خلق کیا۔“

ممکنات میں خود ایسی صلاحیتوں اور استعدادوں کا ہونا جن کی وجہ سے ان میں تعاقب و ترتیب پیدا ہو، ضروری ہے اور اس کی وجہ بھی ذات باری نہیں، بلکہ خود ممکنات ہیں۔ یہ گذر چکا ہے کہ ممکنات غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ غیر متناہی اور غیر محدود کا اپنی غیر محدودیت اور عدم انتہا کے ساتھ دفعہ موجود ہو جانا محال ہے۔ دفعہ وجود اور ظہور محدود اور متناہی ہو جاتا ہے کیونکہ ان کے موجود ہو جانے کے بعد یہ حکم ضروری ہے کہ یہ ایسے کل ممکنات ہیں جو موجود ہو سکتے تھے اور اب کوئی ممکن وقوع پزیر نہیں ہو گا بلکہ اب کوئی ممکن رہا ہی نہیں یعنی اس کے وجود کی انتہا ہو گئی۔ غیر محدود ہوتے ہوئے محدودیت صریح تناقض ہے، جو محال ہے۔ ذات باری اپنی ایجاد اور حکوین سے اسے ممکن نہیں بنا سکتی۔ لہذا وجود ممکنات کا تعاقب اور ان کی ترتیب خود ان کی غیر محدودیت کا اقتضاء ہے۔ اس میں کسی دوسرے کو دخل نہیں: (۱۰۹)

”اللہ اپنی ذات کے اعتبار سے فاعل ہے تو یہ لازم نہیں کہ اس سے عالم کا فوری صدور ہو، کیونکہ ممکنات غیر متناہی ہیں اور جو غیر متناہی ہیں وہ وجود میں ترتیب کے ساتھ ہی آ سکتی ہیں (یعنی با ترتیب موجود ہو جانا) بالذات محال ہے اور جو شے بالذات محال ہو اس میں اس وجہ سے کہ کل کو وجود میں لے آنے سے فاعل قاصر ہے، ترتیب دینا فاعل کی صفت نہیں کیونکہ اس نے کل ہے ہی نہیں۔ یہ تو بالذات محال ہے اور حقیقتوں میں تبدیلی نہیں آ کر تلی۔ ممانات میں جو ترتیب ہے، وہ خود ممکن کی ذات کی عطا کی ہوئی ہے حق تعالیٰ نے ذات نہ عطا کیا ہے اور یہ یہی ہے کہ ممکن کی ذات کا نور تجلی پر دُفع ہونا کہ وہ اپنے آپ کو دیکھ لے اور ان چیزوں کو دیکھ لے جن پر نور پھیلا ہے، اس کا نام وجود ہے۔“

کائنات کا حدوث اور قیام:

یہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کے مرتبہ ذات میں عالم کی ہستی نہیں ہے۔ یہ ایسا مرتبہ ہے جس میں ذات ہے اور اس کے ساتھ کچھ نہیں۔ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ ذات باری کے مرتبہ وجود میں بھی عالم موجود نہیں۔ لہذا عالم اس کے مرتبہ وجود سے بھی متعلق نہیں۔ عالم کا تعلق اس کے مرتبہ اسماء و صفات سے ہے اور اسماء و صفات باری تعالیٰ کی ذات موجودہ کے اعتبارات اور اس کی نسبتیں ہیں۔ چونکہ اعتبارات اور نسبتیں مرتبے میں وجود باری سے موخر ہیں، اس لیے عالم بھی مرتبے کے اعتبار سے وجود باری سے موخر ہے۔ فرمایا: (۱۱۰)

”اگر عالم کے وجود میں حق تعالیٰ کی ذات کو دخل ہو تا نہ کہ نسبتوں کو، تو عالم وجود حق تعالیٰ کے برابر ہوتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ نسبتیں اللہ کا رکنی حکم ہیں، جو چاہتی ہیں کہ عالم کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے موخر ہو، لہذا عالم کو حادث کہنا صحیح ہے۔“

چونکہ عالم کا تعلق ذات باری کی نسبتوں سے ہے اور اس تعلق میں کسی حرکت یا متحرک کا اعتبار نہیں اور زمانے کا استنباط اور استخراج حرکت اور متحرک سے ہوتا ہے۔ (۱۱۱) لہذا زمانہ خود عالم کے تحت ہے۔ دوسرے لفظوں میں: (۱۱۲)

”بدء (ابتداء آفرینش) کے معنی میں خود ذات موجد کے تقاضے سے ممکنات کے وجود کا پے بہ پے افتتاح بل ازمانے کا پابند کیے ہوئے کیونکہ زمانہ خود جسمانی ممکنات میں سے ہے۔ چنانچہ ہر شے غیر معقول ہے۔ ہر اس کے کہ ممکن واجب کی ذات کے ساتھ مربوط ہو۔“

لہذا جہاں تک زمانی تحدید کا تعلق ہے، عالم اس سے ویسا ہی بری ہے جیسا خود باری تعالیٰ، نہ عالم کی کوئی زمانی ابتداء، نہ باری تعالیٰ کی، نہ ذات باری سے کوئی چیز زماناً مقدم، نہ عالم سے، ذات اور عالم دونوں اول ہیں۔ ایک کا اول ہونا بعینہ دوسرے کا اول ہونا ہے۔ کہتے ہیں (۱۱۳)

”ہمارے نزدیک کل عالم صرف اللہ کے ساتھ مقید ہے اور اللہ حد و قیود سے پر تو۔
لہذا جو شے اس کے ساتھ مقید ہے، وہ بھی اس پر ترقی میں اس کے تابع ہے۔ حق کا اول ہونا
اس مقید کا اول ہونا ہے کیونکہ حق کی اولیت عام کے بغیر نہیں۔ (سرف) اس طرف
اولیت کی نسبت اور (تبا) اس کے ساتھ وصف صحیح نہیں بلکہ سب ہمائی نسبتیں ہی طر
ہیں۔“

فرق صرف اتنا ہے کہ ایک وجود صرف ہے، اس میں کسی قسم کا حد و قیود نہیں۔ اور دوسرا وجود اس پر اجزا
طاری ہے۔ (۱۱۳)

باری تعالیٰ کے درجات ازلا اور ابد مستمر اور غیر مٹا ہی ہیں کیونکہ درجی تعین و تہیت کا مطلق اس کے بھی درجات
ہیں اور تہلیات کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ ذات باری کا ہر درجہ یا تجلی عام کا ایک درجہ تصور ہے۔ اس لیے خود عالم کے درجات
بھی مستمر اور غیر محدود ہیں۔ قدیم اسی کو کہتے ہیں جو مستمر و غیر محدود ہو۔ لہذا عام جہی انداز ا قدیم ہے۔ مگر عالم
کی یہ قدامت کسی شخصی درجے کے اعتبار سے نہیں، بلکہ نوعی درجات کے اعتبار سے ہے۔ چنانچہ نوعی طور پر عام ہمیشہ سے
ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ نہ اس کی ابتداء نہ انتہا۔ لیکن اس کا ہر تشخصی درجہ اور ہر جزئی مرتبہ حادث ہے۔ اس کی ابتداء بھی
ہے اور انتہا بھی۔ مگر خود ان درجات کی نہ ابتداء ہے نہ انتہا۔ شیخ اکبر اس سلسلے میں فرمات ہیں۔ (۱۱۵)

”حق کے درجات کی کوئی نہایت نہیں کیونکہ اس کی تجلی انہی میں ہوتی ہے اور تجلی
کی انتہا نہیں، گویا بقائے عالم کی کوئی انتہا نہیں۔ دونوں طرفوں میں بے نیل و نازل میں نہ اند
میں، جس کا (خود) ظہور اس شے کے اعتبار سے ہے جو ان میں ہے یعنی عالم سے۔ اُمر
عالم زائل ہو جائے تو ازل اور بد میں نیاز نہ رہے، جیسا کہ واقع ہے، چنانچہ حق تعالیٰ کے
اعتبار سے بد، نہیں اور بد، کی اس کے اعتبار سے نفی بھی اس کے درجات میں سے ایک
درجہ ہے جس کی بنا پر دو عالم کی مشابہت سے بلند ہے۔ عالم کے درجات جو بعینہ اس کے
درجات ہیں، ان کی ابد کی انتہا نہیں، گو عالم کا نزول ان میں سے کسی ایک درجے میں ہوتا
ہے اور وہی درجہ عالم کی ابتداء ہے، بلکہ ان میں (سے کسی ایک درجے میں) عالم سے
ظہور کی ابتداء ہے۔“

حدوث و قدم عالم کے وجود کے اعتبار سے ہے۔ اس کی مثال اور عملی صورت کا جہاں تک تعلق ہے، عالم
قدیم ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا علم ازل اور ابدی ہے۔ (۱۱۶) اور عین ذات ہے۔ اس میں نہ تدریج ہے نہ تعاقب، اور ذات باری
شخصی حیثیت میں قدیم ہے۔ لہذا عالم کی مثال جو عالم کی علمی صورت ہے، شخصی طور پر قدیم ہے۔ (۱۱۷) اس سے
ایجاد اور خلق کا تعلق نہیں، ایجاد و خلق کو موجود بتاتا ہے اور عالم مثال باری تعالیٰ کے مرتبہ علم میں ثبوت رکھتا ہے نہ
کہ وجود۔

عالم برزخ اور عالم آخرت:

یہ بیان ہو چکا ہے کہ عالم استحالات اور تغیرات کا لامحدود سلسلہ ہے۔ نہ حیات فنا ہونے والی شے ہے، نہ عالم

ختم ہونے کی چیز، موت فنا نہیں، بلکہ حیات کے ایک نئے سٹھالے اور تغیر کی ابتدا ہے۔ عالم آخرت موجودہ عالم کا انقطاع نہیں، بلکہ عالم کے جدید تغیر اور استحالے کا افتتاح ہے۔ اس افتتاح کے بعد بھی استحالات کا سلسلہ برابر جاری اور قائم رہتا ہے۔ ”ان اهل البیت باطن میں عینا مشاہدہ کر دیا ہے، انہیں دنیا کے آخرت میں استحالے کا اور پھر آخرت کے نئے بعد، عرش استحالات کا علم ہے۔ (یہ اس طرح کا استحالہ ہے) جس طرح عالم کا دنیا میں استحالہ ہوا۔ (۱۱۸)

حیات دنیوی، حیات برزخی اور حیات اخروی میں زندگی کی تقسیم انسان اور جنات کے لحاظ سے ہے۔ اگر یہ تین ہوں تو پھر آخرت اور اس عالم میں دینی اعتبار نہیں، ورنہ عام برزخی کوئی ضرورت۔ وضاحت فرماتے ہیں: (۱۱۹)

”اور نہ موت تو آخرت، دنیا میں اعتبار نہ رہتا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم میں اس نسبت میں نہ فاصلہ اور جنات کا لحاظ کیا ہے۔ انسانوں کے لیے اپنے ہم نظائر کی یہ تصویر دے دیا۔ اور ہم باطنی بنا پر جنات کے لیے اخفا مقرر کیا۔ ان کے باہر دوسری چیزیں ان کی (تاریخ) اور مقرر ہیں۔“

سب سے پہلے یہ تصور اسی زندگی سے ملتا ہے اس عالم میں ہوا ہے، بعد اس عالم کو ”داور دنیا اور داور لوی“ کہا جاتا ہے اور اس زندگی کو حیات دنیوی۔ اس زندگی اور بعد الحشر زندگی کی درمیانی مدت برزخی یعنی درمیانی دور وسطی زندگی ہے جس کا مقام عام برزخ ہے، برزخی زندگی سے ان سورتوں میں بدل جانا جن میں حشر و نشر ہوگا، اخروی زندگی ہے، اور عالم آخرت اس زندگی کا مقام ہے کیونکہ موجودہ زندگی کے اعتبار سے وہ دوسرا عالم اور دوسری زندگی ہے۔ (۱۲۰)

شیخ کے نزدیک جس حیات میں ضعف و اضمحلال نہیں، وہ اخروی حیات ہے۔ موجودہ زندگی میں جو چیزیں معنوی اور تکمیلی ہیں، عالم آخرت میں محسوس اور واقعی ہو جائیں گی۔ لیکن دنیوی زندگی کے بغیر اخروی زندگی ممکن نہیں۔

اخروی زندگی کے لیے خاص قسم کی تربیت اور خاص نشوونما کی ضرورت ہے تاکہ اس زندگی کے لیے جو وقت اور تحمل درکار ہے وہ حاصل ہو جائے۔ چنانچہ عالم برزخ اصل میں تربیت گاہ ہے۔ عالم برزخ کی تشریح اور افادیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۱۲۱)

”انسان دنیا کے بطن میں ہے اور اس کا زمانہ پیری ماؤ ولادت ہے، اور سے دنیا اپنے بطن سے برزخ میں پہنچا دیتی ہے۔ یہ آخرت کی منزلوں میں سے سب سے پہلی منزل ہے۔ اس میں انسان روز حشر تک اسی طرح تربیت پاتا ہے جیسے بچہ۔ یہ (وقفہ) چالیس سال کے برابر ہے یعنی اس زمانے کے برابر جس میں رسولوں کی بعثت ہوتی ہے، جو امور الہی کے علم میں سب عالم سے زیادہ کامل ہیں۔ چنانچہ داور کرامت (آخرت) میں وہ ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں، جس کے بعد ضعف نہیں۔ چنانچہ یہاں جن چیزوں کا ان کے خیال میں معنوی وجود ہوتا ہے، وہاں ان کا وجود حسی ہو جاتا ہے۔“

شیخ کے نزدیک ممکنات سب کے سب خیل ہیں۔ اس لیے حیات دنیوی دویا براتی یا اخروی، ان سب کی ہستی خیالی ہے۔ تاہم ان میں باہم فرق ہے۔ مگر ان میں فرق نہ ہوتا تو ان میں ختلاف اور امتیاز کے کوئی معنی نہیں تھے۔ وہ لڑیں بغیر فرق کے تغیر اور استحالہ بھی بے معنی ہو جائے گا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دنیوی زندگی ایک خواب ہے اور موت احساس بیداری کے ساتھ اس خواب کے انقضاء کا شعور، اور یہ بیداری حقیقتہً خواب کی خوب ہی ہے، جہاں سے برزخی حیات کا دوسرا خواب شروع ہوتا ہے جو حشر کی بیداری پر ختم ہوتا ہے، چونکہ ان طرحت کی خواب سہ تبدیلیاں یکے بعد دیگرے مسلسل ہوتی رہتی ہیں اور ان خوابوں میں سے کسی خواب پر بھی خواب کا گمان نہیں ہوتا۔ گویا یہ مسلسل زندگی اور اس کے احوال خواب در خواب ہیں اور ہر ایک اپنی جگہ وقتہً کبھی۔ موت سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: (۱۲۲)

وہ (یعنی موت) دنیوی زندگی کی حالت کے اعتبار سے بیداری ہے۔ جب اخروی زندگی میں مبعوث ہوں گے تو مبعوث شخص کہے گا: ”ہمیں ہمارے خواب سے گس نے اٹھایا؟“ بعد اس وقت میں اس کی تفسیر کی ہوگی، جیسے سوتے میں سوئے والے کی، باوجودیکہ صاحب شریعت نے اس کا نام بیداری رکھا ہے، سی طرح جس حالت میں تم ہو گے اس سے فعل ہونا گزیر ہے۔“

زمان اور ازل:

شیخ کے نزدیک زمانے کے دو مفہوم ہیں ایک تو یہی عام مفہوم جس کی ”قرب کے طلوع و غروب سے حد بندی ہوتی ہے اور دن، رات، ماہ و سال اس کے اجزاء ہیں۔ اس مفہوم کے اعتبار سے زمانے کا استخراج فلک، افلاک یا دوسرے اللاک یا دوسرے متمیزات کی حرکت سے ہوتا ہے اس معنی میں زمانے کا عینی وجود نہیں، (۱۲۳) بلکہ طبعی اجسام کا ایک عرض ہے۔ (۱۲۴)

”زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں۔ مگر زمانہ وہی شے ہے اس کی کوئی ہستی نہیں، افلاک اور دوسری متمیز چیزوں کی حرکت سے اس کا ظہور ہوتا ہے، جب اس سے متعلق لفظ ”کب“ سے سوال ہو۔“

چونکہ ہر موجود زمانے کا معرض ہے اور اسے دوسرے موجودات کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی زمینی نسبت، تقدم، تاخر اور معیت حاصل ہے۔ اگر زمانہ خود کوئی حقیقی وجود رکھتا تو خود اس کے لیے بھی دوسرے موجودات کے اعتبار سے ان نسبتوں میں سے کوئی نہ کوئی نسبت حاصل ہوتی۔ اس کے معنی یہ ہوتے کہ خود زمانے کے لیے ایک دوسرا زمانہ درکار ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔ (۱۲۵)

جس طرح بعض اشیاء دوسری اشیاء سے زمانا موخر ہیں، اسی طرح باری تعالیٰ سے بھی موخر ہیں، اور باری تعالیٰ ان سے زمانا مقدم ہے۔ گویا عالم کے ساتھ باری تعالیٰ بھی زمینی نسبت سے موصوف ہے۔ لیکن اس کا یہ موصوف ہونا اس کی ذات کا اعتبار نہیں کیونکہ زمانے کا استنبط جسمانی ممکنات سے ہوتا ہے اور وہ ذات باری سے ذاتا موخر ہیں۔ اس لیے عالم کو زمینی نسبت باری تعالیٰ کے ان احکام کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، جو عالم میں جاری ہیں، اور خود باری تعالیٰ عالم کے احکام کی بنا پر اس نسبت سے موصوف ہوتا ہے۔ (۱۲۶)

”رب مربوب کے لیے زمانہ ہے اور مربوب رب کے لیے کیونکہ ہر ایک کے لیے جو حکم بھی ثابت ہوتا ہے، دوسرے کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اس بنا پر کہ ہر ایک کے لیے کہا جاتا ہے کہ ”اس نے مثل کوئی شے نہیں“، کوئی بھی ایک دوسرے کے لیے زمانہ نہیں ہو سکتا۔ نہ کہ باہم نسبت ختم ہو سکتی۔ مگر ہر ایک کے لیے یہ صورت اس کی ذات کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ اعتبار سے۔ جب حکام کا کار کیا جائے جو حق کے عالم کے ساتھ اور زمانہ سے قطعاً ساتھ راستہ ہیں، تو یہ صحیح ہے کہ ہر ایک کے احکام دوسرے کے لیے زمانہ ہو جائیں۔“

اس وہی نسبت سے قطع نظر واقع میں ذات باری کے لیے عالم کے اعتبار سے نہ قبلیت ہے نہ معیت اور بعدیت کیونکہ جن چیزوں پر یہ اعتبارات موقوف ہیں، وہ مخلوق ہیں اور باری تعالیٰ غیر مخلوق ہے۔ دونوں میں حقیقی امتیاز یہ ہے کہ ایک وجود موقوف ہے اور ہمیشہ سے ہست، اور دوسرے کی ہستی عدم سے پیدا ہے۔ ان دونوں وجودوں میں ایک وہی امتداد اور وہی خلاء یا فضا حاصل ہے۔ (۱۳۷)

ممکنات کے لیے زمانہ کی جو حیثیت ہے، وہی باری تعالیٰ کے لیے ازل کی ہے۔ جس طرح زمانہ پستی وجود نہیں رکھتا۔ اسی طرح سے ازل کا کوئی پستی وجود نہیں ہے۔ (۲۸) باری تعالیٰ کو ازل کہنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم یا اول نہیں اور یہ سببی اور عادی مفہوم ہے، اور محض وہی۔ (۱۳۹) خود ازل کا تصور بھی عالم پر موقوف ہے۔ اگر عالم نہ ہوتا تو باری تعالیٰ کو نہ ازل کہا جاسکتا، نہ ابدی اور نہ ازل اور ابد میں کوئی امتیاز ہوتا، اور نہ ان کا کوئی متعین مفہوم ہو سکتا تھا۔

شان اور فعل:

زمانے کے دوسرے مفہوم کو آفتاب کے طلوع و غروب یا فلک الافلاک کی حرکت سے کوئی تعلق نہیں، اس کا استنباط فعل اور تاثیر سے ہوتا ہے۔ شیخ اسے ”یوم شان“ کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کی تحدید باری تعالیٰ کے فعل اور شان سے ہوتی ہے۔ (۱۳۰)

”لیام بہت ہیں کچھ بڑے اور کچھ چھوٹے۔ سب سے چھوٹا زمانہ فرد ہے اور ہر روز وہ ایک شان میں ہے، اس سے متعلق ہے۔ زمانہ فرد کا نام یوم اس لیے رکھا گیا کہ اسی میں شان کا حدوث ہوتا ہے۔ یہ صغیر ترین اور دقیق ترین یوم ہے اور سب سے بڑے کی کوئی حد نہیں ہے۔“

باری تعالیٰ کا فعل اور اس کی شان بعینہ خلق اور تکوین ہے۔ اسی لیے کہتے ہیں (۱۳۱)

”کل یوم ہو لی شان“ میں شان جو کہ فعل ہے صغیر ترین دن یعنی غیر منقسم

زمان فرد اس کی ایجاد ہے۔“

یہ یوم جہاں تک اس کی اپنی ذات کا تعلق ہے، فعل اور تاثیر ہے۔ فعل اور تاثیر آتی اور دفعی ہیں، ان میں کوئی امتداد نہیں۔ گویا یہ ایک آن ہے جو لمحہ بھر (پلک جھپکے) سے بھی کم ہے۔ مگر جہاں تک اس کی صورت یا اثر کا تعلق

ہے، دنیا کے عام دنوں کے پیمانوں سے اس کی مقدار کم و بیش ہو سکتی ہے کیونکہ فعل اور تاثیر کا نظیر ممکنات کی اثر پذیری کی قابلیتوں اور صلاحیتوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے ورنہ فی نفسہ اس میں نہ عموماً ہے نہ کبیر۔ اس کو صغیر اور کبیر یا آبی کہا اسی عام شمس دن کے لحاظ سے ہے۔ (۱۳۲)

”ایام کی مقداریں اگرچہ مختلف ہیں اور ان کا شمار کنندہ شمس دن ہے، تاہم اللہ کا ہر ان میں نظر کی جھپک جیسا ہے۔ یہ تمثیل افہام و تفہیم کے لیے ہے۔ بد۔ وہ تو اس مقدار سے بھی بہت کم ہے اس کی مقدار وہی زمانہ فرد ہے جو ہم شان ہے۔“

مکان و حیز:

شیخ کے نزدیک مکان سے مراد ایسی شے ہے جس پر کوئی جسم ٹھہرا ہوا اور قائم ہو یا ندرت ہوئے سے قطع کر رہا ہو۔ مکان کا یہی مفہوم ہے جس میں لوگ عام طور سے لفظ مکان بولتے ہیں یعنی ”جگہ“۔ یہ چاروں طرف یا امتداد کو کسی جسم کو گھیرے ہو اور وہ جسم اس میں پوری طرح سایا ہو، جو۔ شیخ اسے حیز کہتے ہیں۔ شیخ۔ یہ ایک مکان اور حیز دونوں نسبتی اور اضافی ہیں، ان کا کوئی عینی وجود نہیں۔ اجسام ممکنہ یا متمیزہ کو کسی دوسرے جسم سے حرکت یا سکون کی بنا پر جو خاص تعلق ہوتا ہے، اس کی یہ تعبیریں ہیں۔ اس تعلق سے قطع نظر ان دونوں کی اپنی کوئی ہستی نہیں ہے۔ ان کے الفاظ ہیں: (۱۳۳)

”زمان و مکان بھی طبعی اجسام کے عوارض ہیں مگر زمان وہی شے ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ چنانچہ حیز اور زمان کا بھی عینی وجود نہیں، وجود متحرک و ساکن شیا کا ہے مکان وہ شے ہے جس پر اجسام ٹھہرے ہوئے ہیں، وہ شے نہیں ہے جس میں اجسام سمائے ہوئے ہیں، تو وہ حیز ہے نہ کہ مکان۔ چنانچہ مکان بھی اضافی شے ہے جو ایسے موجود عینی سے متعلق ہے۔ جس پر جسم ٹھہرا ہوتا ہے۔ یا اس کو اس پر سے نہ کہ اس میں سے گذر کر قطع کرتا ہے۔“

حرکت و سکون:

حرکت و سکون بھی شیخ کے نزدیک نسبتی اور اضافی امور ہیں۔ واقع میں کسی ایسی ذات کا وجود نہیں، جسے حرکت یا سکون کہا جاسکے۔ بلکہ یہ متمیز اور مکانی اجسام کے عوارض ہیں۔ اس کی وضاحت یوں کی ہے: (۱۳۴)

حرکت اور سکون کے بارے میں تحقیق یہ ہے کہ یہ ایسے طبعی اور متمیز اجسام کی اضافتیں ہیں، جو ممکن رکھتے ہوں اور اگر ابھی تک مرتبہ امکان میں ہے تو ان میں مکان میں ہونے کی صلاحیت ہو۔

للعقل لب ولا لب احلام	وللنہی فی وجود الکون احکام
تمضی الیالی مع الانفاس فی عہد	للخوض فیہ و ایام و اعوام
وما نمانہ من علم و معرفۃ	الا العصور و اقدام و ایہام
العلم باللہ لقی العلم عنک بہ	فکل ما نحن فیہ اوہام (۱۳۵)

حواشی

- ۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۶:۳۔
- ۲۔ ایضاً، ۶۲:۸۔
- ۳۔ کتاب المنصوص، دوام و رسالت الحجۃ ۱۰۳۶:۱۰۳۔
- ۴۔ ایضاً، ۸۱:۱۔
- ۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۰:۸۱۔
- ۶۔ فتوحات مکیہ، ۳:۵۳، ۳:۵۳۔
- ۷۔ ایضاً، ۳:۱۳۔
- ۸۔ فتوحات مکیہ، ۹۹:۳۔
- ۹۔ ایضاً، ۵۳:۵۳۔
- ۱۰۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۸۲۔
- ۱۱۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۸۲۔
- ۱۲۔ کتب الجہت من المسائل المستوریہ، سوال ۶۵۔
- ۱۳۔ رسالہ مراتب الوجود۔
- ۱۴۔ رسالہ تاحیث۔
- ۱۵۔ کتاب المنصوص، نفس اول۔
- ۱۶۔ رسالہ الاحیاء۔
- ۱۷۔ فتوحات مکیہ، ۱۳۲:۱۳۲۔
- ۱۸۔ فتوحات مکیہ، ۹۶:۳۔
- ۱۹۔ تذکرۃ القواسم و عقیدۃ اہل الاختصاص، ۲۶:۳۵۔
- ۲۰۔ فتوحات مکیہ، ۷۸:۳۔
- ۲۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۰:۳۔
- ۲۲۔ ایضاً، ۲۲۵:۳۔
- ۲۳۔ ایضاً، ۱۱۳:۱۱۳۔
- ۲۴۔ ایضاً، ۱۹۳:۲۔
- ۲۵۔ فتوحات مکیہ، ۱۱:۳۔
- ۲۶۔ فتوحات مکیہ، ۱۶:۳۔
- ۲۷۔ فتوحات مکیہ، ۱۸۱:۱۸۱۔
- ۲۸۔ ایضاً، ۱۰۰:۱۰۰۔
- ۲۹۔ ایضاً، ۳۱۰:۲۔
- ۳۰۔ ایضاً، ۱۸۱:۱۸۱۔
- ۳۱۔ الکبریٰ والاحمر، ۳۶۳:۳۶۰۔
- ۳۲۔ ایضاً۔
- ۳۳۔ ایضاً، ۳۶۵:۲۔
- ۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۱۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۱۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۱۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۱۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۱۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۱۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۱۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۱۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۱۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۱۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۲۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۲۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۲۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۲۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۲۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۲۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۲۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۲۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۲۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۲۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۳۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۳۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۳۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۳۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۳۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۳۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۳۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۳۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۳۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۳۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۴۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۴۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۴۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۴۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۴۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۴۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۴۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۴۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۴۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۴۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۵۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۵۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۵۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۵۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۵۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۵۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۵۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۵۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۵۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۵۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۶۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۶۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۶۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۶۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۶۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۶۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۶۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۶۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۶۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۶۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۷۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۷۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۷۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۷۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۷۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۷۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۷۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۷۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۷۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۷۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۸۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۸۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۸۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۸۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۸۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۸۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۸۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۸۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۸۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۸۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۹۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۹۱۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۹۲۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۹۳۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۹۴۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۹۵۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۹۶۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۹۷۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۹۸۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔
- ۹۹۔ فتوحات مکیہ، ۲۸۳:۲۔
- ۱۰۰۔ ایضاً، ۲۸۳:۲۔

۶۵	فتوحات مکہ، ۳۹:۲	۶۶	ایضاً، ۱۱۲:۲
۶۷	ایضاً، ۳۹۹:۳-۳۰۰	۶۸	کتاب "الجزء" ، ۵۸
۶۹	فتوحات مکہ، ۳۹۵:۲-۳۲۲	۷۰	فتوحات مکہ، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴
۷۱	ایضاً، ۳۳۰:۳-۳۳۱	۷۲	ایضاً، ۳۳۲:۲
۷۳	فتوحات مکہ، ۳۳۱:۲	۷۴	ایضاً
۷۵	ایضاً	۷۶	فتوحات مکہ، ۳۳۲:۲
۷۷	فتوحات مکہ، ۲۵۴:۲	۷۸	ایضاً
۷۹	ایضاً	۸۰	فتوحات مکہ، ۲۵۳:۲
۸۱	فتوحات مکہ، ۱۵۱:۲	۸۲	ایضاً، ۲۳:۲
۸۳	ایضاً، ۳۰۱:۲	۸۴	کتاب التحذیرات ۵
۸۵	فتوحات مکہ، ۳۲۳:۳	۸۶	ایضاً
۸۷	ایضاً، ۳۵۷:۲	۸۸	فتوحات مکہ، ۳۲۳:۳
۸۹	رسالة شق الحبيب، ۲۶	۹۰	فتوحات مکہ، ۲۸۵:۲
۹۱	ایضاً، ۳۵:۱	۹۲	ایضاً، ۳۵:۲
۹۳	القول الخفیس، ۶	۹۴	فتوحات مکہ، ۱۵۱:۲
۹۵	فتوحات مکہ، ۳۵۸:۲	۹۶	ایضاً، ۱۶۰:۲
۹۷	ایضاً	۹۸	ایضاً، ۵۶۳:۳
۹۹	ایضاً، ۱۵۱:۲	۱۰۰	فتوحات مکہ، ۱۵۱:۲
۱۰۱	ایضاً، ۳۵۹:۲	۱۰۲	ایضاً
۱۰۳	فتوحات مکہ، ۲۵۳:۳	۱۰۴	فتوحات مکہ، ۲۵۳:۳
۱۰۵	ایضاً	۱۰۶	ایضاً، ۳۸۰:۲
۱۰۷	ایضاً، ۵۵:۲	۱۰۸	فتوحات مکہ، ۶۰:۲
۱۰۹	ایضاً، ۳۲۵:۳	۱۱۰	فتوحات مکہ، ۳۲۵:۳
۱۱۱	ایضاً، ۳۵۶:۲ - ۳۵۸	۱۱۲	ایضاً، ۵۵:۲
۱۱۳	فتوحات مکہ، ۵۵:۲	۱۱۴	ایضاً، ۱۰۰، ۹۹:۱
۱۱۵	ایضاً، ۷۸:۳	۱۱۶	فتوحات مکہ، ۱۰۰:۱
۱۱۷	ایضاً، ۳۲:۱	۱۱۸	ایضاً، ۲۵۳:۳
۱۱۹	ایضاً	۱۲۰	ایضاً، ۲۵۳:۱
۱۲۱	فتوحات مکہ، ۲۸۲:۳	۱۲۲	ایضاً، ۳۱۳:۲
۱۲۳	فتوحات مکہ، ۵۳۶:۳	۱۲۴	ایضاً، ۳۵۸:۲
۱۲۵	ایضاً، ۳۲۵:۱	۱۲۶	ایضاً، ۵۳۷:۳
۱۲۷	فتوحات مکہ، ۱۰۰، ۹۹:۱	۱۲۸	ایضاً، ۳:۲، نیز ۳۲۴:۱
۱۲۹	رسالة الحرف، ۲۰۷	۱۳۰	فتوحات مکہ، ۳۲۵:۱
۱۳۱	ایضاً، ۳۲۵:۳	۱۳۲	فتوحات مکہ، ۳۲۵:۱، نیز ۸۲:۲
۱۳۳	ایضاً، ۳۵۸:۲	۱۳۴	ایضاً، ۳۵۷:۲
۱۳۵	فتوحات مکہ، ۳۱۷:۳		



شیخ احمد سرہندی کا نظریہ وحدۃ الشہود

ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری

ابن عربی (ف ۶۳۸/۱۲۴۰) کے نظریہ وحدۃ الوجود پر زیادہ مدت نہیں گزری تھی کہ اس کی مخالفت متکلمین اور صوفیہ دونوں ہی جانب سے ہونے لگی۔ متکلمین کی جماعت سے جن شخصیتوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی ان میں عظیم سلفی سکالر علامہ ابن تیمیہ (ف ۷۲۸ھ) اور مشہور اشعری عالم سعد الدین قنطاری (ف ۷۹۳ھ) قابل ذکر ہیں۔ صوفیہ کی جماعت میں خراسان کے مشہور صوفی شیخ علاء الدلہ سنائی (ف ۷۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء) اور ہندوستان کے سلسلہ نقشبندیہ کے مشہور صوفی اور مصلح بزرگ شیخ احمد سرہندی (ف ۱۰۳۳ھ/ ۱۶۲۳ء) نمایاں ہیں۔

شیخ سنائی کی کتاب "العرفۃ فی الخلوۃ" نہ تو شائع ہوئی اور نہ ہی اس پر کسی نے کام کیا، تاہم ابن عربی کی نصوص الحکم کے مشہور شارح عبدالرزق کاشی کے خط کے جواب میں شیخ سنائی نے جو خط لکھا اور جس کا حوالہ جائی نے اپنی کتاب "فتحات الانس" میں دیا ہے اس سے وحدت الوجود کے نظریہ کے خلاف دو اہم نکات سامنے آتے ہیں ایک یہ کہ "اگر اللہ تعالیٰ کا وجود اور عالم کا وجود ایک ہی ہے تو ہر بری اور غیظ شے بعینہ اللہ قرار پائے گی۔" ابن عربی کی کتاب فتوحات مکیہ کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔ "عظیم ہے وہ ہستی جو کائنات میں ہر شے کو وجود بخشتی ہے اور خود ان کا وجود بھی ہے۔" ان الفاظ پر شیخ سنائی نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "اگر آپ کسی کو یہ کہتے ہوئے سنیں کہ زید کے فسادات بعینہ زید ہیں، تو یقیناً آپ بے حد غصہ ہوں گے اور اس شخص کو ہرگز معاف نہیں کریں گے۔ اسی طرح کے الفاظ اگر اللہ تعالیٰ کے تعلق سے بولے جائیں تو آپ کا کیا حال ہوگا؟" (۱)

شیخ سنائی کا دوسرا نکتہ یہ ہے کہ طریق تصوف کے ابتدائی مرحلہ میں صوفیہ کرام کے لئے خدا کے وجود کو بعینہ کائنات کا وجود قرار دینا کوئی نئی بات نہیں ہے۔ لیکن تصوف کے آخری مرحلہ میں صوفیہ کرام کے لئے خدا کے وجود کو بڑھ جاتے ہیں۔ اور عالم اور اللہ تعالیٰ کے وجود کو ایک قرار نہیں دیتے۔ اس مقام پر وہ اللہ کی مطلق تنزیہ کی تصدیق کرتے ہیں اور اپنے تعلق سے سوائے کسی کے اور کچھ نہیں کہتے کہ وہ محض اللہ کے بندے اور غلام ہیں۔ شیخ سنائی نے خود اپنے بارے میں کہا ہے کہ اپنے سلوک کی ابتداء میں انہوں نے خدا کے ساتھ متحد ہونے کا دعویٰ کیا اور

عالم اور اللہ کو ایک وجود قرار دیا۔ لیکن سلوک کے آخری مرحلے تک پہنچتے ہی انہوں نے محسوس کیا کہ یہ خیال سچی نہیں تھا۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے بالکلیہ منقطع اور باارادت۔ کاشی کے نام ان کے دوسرے خط میں جو پہلے مختصر خط کی تائید و وضاحت سے یہ بات اور زیادہ مکمل کرتی ہے۔ ہم اس خط کا ضروری حصہ یہاں نقل کرتے ہیں۔ شیخ نے لکھا ہے

”جب میں نے خط کو دوبارہ پڑھا اور کیشی کی رہائی تک پہنچا (یہ اس خط میں مذکور ہے) تو میں نے محسوس کیا کہ اس مقام پر جو بات اس پر منکشف ہوئی ہے اس کو بے حد خوشی ہوئی وہیں بات ہے جو مجھ پر بھی پہلے ظاہر ہوئی تھی۔ ابتداء سلوک میں میں بھی اس تجربہ سے گذرا ہوں اور مجھے جتنی بہت خوشی ہوئی ہے۔ لیکن میں اس مقام سے آگے جا چکا ہوں۔ میں جب مکاشفہ کے ابتدائی اور درمیانی مراحل میں گزر چکا اور آخری مرحلہ پر پہنچا تو پہلے مکاشفوں کی غلطی مجھ پر بالکل اسی طرح واضح ہوئی جیسے سورن کی روشنی۔ اس مقام پر پہنچ کر مجھے دو یقین حاصل ہوا جو ہر شک و شبہ سے بالاتر تھا۔“

کشف کے درمیانی مرحلہ میں مجھ پر اس طرح کے خیالات وارد ہوئے۔ جن کا اظہار کیشی کی رہائی میں ہوا ہے۔ اس مرحلہ پر اللہ تعالیٰ کو میں نے اس طرح دیکھا جیسے کہ ایک دریا بہتا ہے جس میں سب پناہ لیں اٹھ رہے ہوں۔ ان سے کچھ کو زندگی ملے اور کچھ کو موت، دوسری طرف مخلوقات آجہ و سچ اور پتہ تک، اوروں کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔ کچھ مخلوقات خوش تھیں، ان کی خوشی اللہ کے کرم و رحمت کا عکس تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنی مہربانی سے ان کے دائرے کو وسعت بخشی تھی اور ان کی بقا کی مدت طویل کر دی تھی۔ دوسری مخلوقات کا دائرہ تنگ تھا وہ پریشان حال تھیں۔ ان کی یہ تنگی اور پریشانی اللہ تعالیٰ کے غیظ و غضب کا عکس تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے دائرہ کو تنگ کر دیا تھا، اور ان کی بقا کی مدت ختم کر دی تھی۔ زندگی جھٹا کرنے والے کی حیثیت سے وہ دریا کچھ دائروں (مخلوقات) کو حیات عطا کرتا اور موت دینے والے اور فنا کرنے والے کی حیثیت سے۔ وہ کچھ دوسری مخلوقات کو صفی ہستی سے مٹا دیتا، وہ دریائے مواج فنا بھی کرتا اور نئی مخلوقات کو جنم بھی دیتا، لیکن جب میں کشف کے آخری مرحلہ پر پہنچا تو حق الیقین کی تیز ہوا چلی جس سے ابتدائی اور درمیانی مرحلوں کے پردے چاک ہو گئے۔ حق الیقین سے عین الیقین کا غبار اڑ گیا۔

عزیز من! خالص اور بے آمیز علم جو پوری طرح حقیقت کے مطابق ہو وہ ہے جو شریعت کے مطابق ہو۔ علم الیقین کشف کے ابتدائی مرحلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔ عین الیقین درمیانی مرحلہ میں درحق الیقین آخری مرحلہ میں۔ حق الیقین کی طرف ہی قرآن کی اس آیت سے اشارہ ہوتا ہے۔ ”اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو یہاں تک کہ تمہیں یقین آ جائے۔“ اس مرحلہ کے افکار ہی خالص اور بے آمیز ہوتے ہیں۔ جن پر حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ اس مرحلہ میں جو بات نکلتی ہے وہی پوری طرح سے حقیقت کے مطابق ہوتی ہے۔

آپ نے ذکر کیا ہے کہ طریق تصوف کی آخری منزل جس کا ”منار السائرین“ میں ذکر ہے۔ توحید کا تجربہ ہے۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، دراصل اس کا مصنف اٹھاسی ویں منزل پر رک گیا تھا۔ آخری سویں منزل عبودیت کی منزل ہے۔ اس منزل پر صوفی ابتدائی مرحلہ کی طرف واپس ہوتا ہے۔ درمیان میں وہ وحدیت کے

تمام مقامات سے گذرتا ہے، جہاں وہ اللہ تعالیٰ کو مختلف صورتوں میں دیکھتا ہے۔ جنید بغدادی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا، طریقت کی آخری منزل کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا "آغاز کی طرف واپسی"۔

عزیز من! توحیدی تجربہ کے ابتدائی و درمیانی مراحل میں خاص طور پر سماع کے وقت میں میں نے اکثر و بیشتر قوال کو گائے کے لئے چھ رباعیات دی ہیں اور ان رباعیات کی مٹھاس اور حلاوت سے بہت دیر تک محفوظ رہتا رہا ہوں۔ ان رباعیات میں سے یک رباعی یہ تھی۔ (۲)

این من نہ منم تر منے بہت توئی در در برین وراہے بہت توئی

دو راہ قسمت شد تن بمن ماندند جاں دور زانکہ مرا جان و تنی هست توئی

ترجمہ۔ یہ میں میں نہیں ہوں، یہ اگر میں ہوں تو تم یہ ہو

جو بھی لباس تجھ پر ہے وہ تم :-

تمہاری محبت میں نہ تو جسم ہی میرا رہ گیا ہے اور نہ روح

کیونکہ جو جسم یا روح میری ہے وہ تم ہو۔

اس مقام پر جہاں حصول کو کفر قرار دیا جاتا ہے اور اتحاد کو توحید کہا جاتا ہے میں نے یہ اشعار

پڑھے

ان ا من اهوى و من اهوى انا ليس في المرأة شيء غيرنا

قد سهى المثلد اذا انشدته نحن روحان حللن بدنا

اثبت الشركة شرعاً واضحاً كل من فرق فرقاً يسا

انا لا اناديه ولا اذكره ان ذكرى و لدائى يا انا

ترجمہ میں وہ ہوں جس سے میں محبت کرتا ہوں اور جس سے میں محبت کرتا ہوں وہ میں ہے

ہمارے علاوہ آئینہ میں کوئی دوسرا نہیں ہے

شاعر سے خطا ہوئی جب اس نے کہا

ہم دو ارواح ہیں جو ایک ہی جسم میں رہتے ہیں۔

در اصل وہ کسی دوسرے کے وجود کا اثبات کرتا ہے جو ہرے درمیان فرق پیدا کرتا ہے

میں نے اس کو بکارتا ہوں اور نہ اس کو باؤگرتا ہوں

میری نگار اور میرا ذکر صرف یہ ہے "پانا"

اس کے بعد میں جب صوفی طریقہ کی انتہائی اور آخری مرحلہ تک پہنچی تو میں نے محسوس کیا کہ یہ محض

دھوکا تھا۔ میں نے خود سے کہا کہ ”حق کی طرف واپسی غیر حق میں پڑے رہنے سے بہتر ہے، عزیز من تمہیں

بھی اسی راستہ کی پیروی کرنی چاہیے۔ (۳)

شیخ احمد نے نظریہ وحدۃ الوجود کو عقلی و نقلی دونوں بنیادوں پر ہدف تنقید بنایا، شیخ سمنانی کی طرح

انہوں نے بھی واضح کیا کہ وحدت کا تجربہ صوفی کے سلوک کی محض ایک درمیانی منزل ہے، آخری منزل

نہیں۔ صوفی کو اپنا سلوک جاری رکھنا چاہیے اور اس دور میں بی مرحلہ سے آگے بڑھنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کی تشریح کا اور اک کرنا چاہیے اور اپنی عبودیت کا دوبارہ اثبات کرنا چاہیے۔ شیخ احمد نے اپنے یہ سب چھوٹی سی رشتہ تھے وہ بھی ان تمام مقامات و مراحل سے گزر رہے تھے جن کا ذکر سہانی نے کیا ہے۔ وہ بھی عبودیت سے آخری مرحلہ کو پہنچے تھے۔ آنے والے صفحات میں ہم ان تمام نکات پر تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

شیخ احمد نے یک اور کارنامہ انجام دیا۔

بچے سلوک کی روشنی میں شیخ احمد نے وحدۃ الوجود کے نظریہ کی تجدید کی۔ یہ نظریہ تشکیلی دیا ہے وحدۃ الشہود یا توحید شہودی کہلاتا ہے۔ یہ نظریہ شیخ احمد نے نام سے ساتھ لایا ہے۔ اس نظریہ کو ہم نے اپنی کتاب Sufism and Shariah میں اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس پر ہم نے تفصیل کے ساتھ پیش کرنا چاہتے ہیں۔

شیخ احمد سرہندی اور ان کا سلوک کی سفر:

شیخ احمد مغل حکمران اکبر کی تاج پوشی کے آٹھ سال بعد جمعہ کے روز ۲۰ شوال ۹۷۷ھ مطابق ۲۶ مئی ۱۵۶۳ء کو دہلی سے شمال و مغرب کی جانب تقریباً اسی کلومیٹر دور سرہند میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے والد شیخ عبدالاحد (ف ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) اور سرہند کے مقامی اساتذہ سے حاصل کی اور قرآن حفظ کیا۔ پھر انہیں کلام اور فلسفہ کی تعلیم کے لئے سیالکوٹ میں والد ماجد کے دوست مدد کل کے پاس اور حدیث کی تعلیم کے لئے صحیح البخاری کے شارح ملا یعقوب چرخ کی پاس بھیجے گئے۔ مدد کل کو علوم عقیدہ میں مہارت حاصل تھی۔ ان کے شاگردوں میں مشہور عالم کلام ملا عبدالعظیم سیالکوٹی (ف ۱۰۲۷ھ/۱۶۱۷ء) تھے جو شیخ احمد کے ہم درس بھی تھے۔ شیخ نے تفسیر وحدیث کی کتابیں قاضی بہوں بدخشی سے پڑھیں۔ سترہ سال کی عمر میں اپنی تعلیم مکمل کر کے شیخ سرہند واپس آ گئے اور طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کی مدد کرنے لگے۔ تین سال بعد (۹۹۱ھ/۱۵۰۳ء) میں شیخ آگرہ چلے گئے، جہاں ایک مدرسہ میں تدریس کے فرائض انجام دینے لگے۔ آگرہ ہی میں ان کی ملاقات دربار اکبری کے فضلا جیسے فیضی علی (ف ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۵ء)، ابوالفضل (ف ۱۰۰۲ھ/۱۶۰۳ء) اور مؤرخ بدایونی (ف ۱۰۶۳ھ/۱۶۱۵ء) سے ہوئی۔

انہیں یہ جاننے کا موقع ملا کہ اسلام کے تعلق سے دربار اکبری کے اکابر کی فکر میں کیا تبدیلیاں واقع ہو رہی ہیں، وہ محض نامہ جو اکبر کو شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح اور نئے قوانین وضع کرنے کا اختیار دیتا تھا فیضی اور ابوالفضل کے والد ملا مبارک کی قیادت میں اکبر کو پیش کیا گیا تھا۔ ایک سال بعد اکبر کو ایک نئے مذہب ”دین الہی“ کے بانی اور سرپرست کی حیثیت سے متعارف کرایا گیا۔ اس ضمن میں اسلام کی بنیادی تعلیمات مثلاً نبوت و رسالت، بعث بعد الموت اور شرعی قوانین کی جگہ مختلف مآخذ سے ماخوذ قوانین نافذ کئے جانے لگے۔ نبوت کے بارے میں سوال اٹھایا گیا اور رسالت محمدی کی ختمیت سے انکار کر دیا گیا۔

یہ صورت حال دیکھ کر شیخ احمد بے حد بے چین ہوئے۔ اپنی پہلی کتاب ”اثبات النبوة“ میں جسے انہوں نے آگرہ ہی میں مرتب کیا تھا، لکھتے ہیں:

”میں نے دیکھا کہ لوگ ہمت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض انبیاء و رسل کی نبوت کو میں نے دیکھا کہ دُک نبوت ہی کو معرض بحث سمجھتے ہیں۔ بعض انبیاء و رسل کی نبوت کو مشکوک قرار دیتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ اشریت کا انکار کیا جا رہا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آئے تھے۔ یہ رجحان اس قدر قوی ہو گیا ہے کہ اربابِ حل و عقد مذہبی علماء، فاضلہاء کو یزدیتے ہیں اور ناقابلِ بیان تکلیف و پریشانی سے دوچار کر رہے ہیں۔ ہر یہ سب ایدار سائیں محض اس وجہ سے ہو رہی ہیں کہ یہ علماء شریعت کی خلاصہ پیروی کرتے ہیں اور انبیاء و رسل کی نبوت و رسالت پر یقین رکھتے ہیں۔“ (۵)

اس اسلام مخالف رویے نے اپنے رہنما کے خیالات شیخ احمد نے اس طرح بیان کئے ہیں

”نبوتِ راسل ایک خیمہٴ فعل ہے، اس کا مقصد انسانوں کی فلاح و بہبود کی حفاظت اور سماجی رشتوں کو استوار کرنا، لوگوں کے رویوں، اعتقادات، اور خواہشات نفس کی اصلاح سے ردِ کناہ ہے۔ مگر آخرت کی نجات سے نبوت کا کوئی تعلق نہیں ہے، اس کی ذات محض عمل، کردار، اچھے سلوک و برتاؤ اور ان بھائیوں کو فروغ دینا ہے جن کی وضاحت فلاسفہ نے اپنی کتابوں میں کی ہے۔“

شیخ احمد نے اپنی کتاب میں نبوت کے بارے میں سیکولر نظریہ پر تنقید کی ہے اور نبوت کا واضح اور جامع نظریہ پیش کیا ہے۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے تعلق سے شیخ احمد نے لکھا ہے ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات کی روشنی میں ہی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مشن علمی و عملی فوٹوں اور صلاحیتوں کو برقی دینا، صحیح عقائد اور اچھے کردار کو پروان چڑھانا اور قلب کے امراض اور روج کی کٹانوں کو دور کرنا تھا۔“ (۶)

شیخ عبدالاحد آثرہ تشریف لائے انہیں یہ دیکھ کر خوش ہوئی کہ ان کا بیٹا اس لادینی نظریہ کے اثر سے پوری طرح محفوظ ہے اور ہر طرح کی تشکیک سے بلند ہے۔ وہ انہیں سرہند واپس لے گئے، راستے میں تھانیسور میں ان کی شادی ایک اعلیٰ گھرانے کی لڑکی سے کر دی۔ اپنے آبائی وطن واپس ہونے کے بعد شیخ احمد نے طلبہ کی تعلیم میں اپنے والد ماجد کا ہاتھ بٹانا شروع کیا۔ بقیہ اوقات تصوف کی اہیات کتب کے مطالعہ میں گزارتے۔ ”مکابازی کی ”العرب“، ”سہروردی کی ”عوارف المعارف“ اور ابن عربی کی ”نصوص الحکم“ پڑھ ڈالیں۔ شیخ کے والد شیخ عبدالاحد کی مذہبی علوم اور تصوف پر اچھی نظر تھی۔ شروع میں وہ سلسلہ چشتیہ کے مشہور برہنہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی (ف ۱۵۰۳ھ / ۱۵۹۱ء) کے پاس بیعت کے لئے گئے۔ شیخ نے یہ کہہ کر انہیں واپس کر دیا کہ پیسے فقہ اور حدیث کی کتابوں کے مطالعہ میں وقت گزاریں، پھر بیعت کے لئے آئیں۔ چنانچہ کئی سال کتابوں کے مطالعہ اور شمالی ہند کے مختلف مقامات کی زیارت میں گزارے اس کے بعد جب وہ گنگوہی گئے تو شیخ عبدالقدوس انتقال فرما چکے تھے۔ ان کی جگہ پر ان کے صاحبزادے رکن الدین نے چشتیہ سلسلہ کی قیادت سنبھال لی تھی۔ شیخ عبدالاحد نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی تاہم سلسلہ چشتیہ کے علاوہ دوسرے سلاسل میں بھی شیخ عبدالاحد نے تربیت حاصل کی۔ شیخ احمد سرہندی نے تصوف کی کتابیں اپنے والد برہنہ سے پڑھیں اور ان کی راہنمائی میں تصوف کے مراحل طے کیے۔ اپنی کتاب ”مبداء و معاد“ میں لکھتے ہیں

”میں نے نسبت فردیہ اپنے والد ماجد سے حاصل کی، اور انہوں نے اس نسبت کو ایک بزرگ صوفی سے حاصل کیا تھا جو زہد و عبادت اور کرامات کے لئے مشہور تھے۔۔۔ میں نے نوافل کا اور بالخصوص فرض نمازوں کا ذوق اپنے والد ماجد سے حاصل کیا اور انہوں نے یہ ذوق ایک چشتی شیخ سے حاصل کیا تھا۔“ (۷)

شیخ عبدالاحد تصوف کی خامیوں سے پوری طرح آگاہ تھے۔ انہوں نے اپنے بیٹے کو بھی ان غلطیوں سے بچنے کی تلقین کی جن کا ارتکاب بالعموم صوفیہ کر رہے تھے۔ شیخ احمد نے ایک جگہ لکھا ہے ”میں نے اپنے والد ماجد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ (امت کے) ستر فرقوں میں سے جو فرقے گمراہ ہو چکے ہیں، ان کی اکثریت تصوف سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ وہ صوفیہ ہیں جنہوں نے اپنے سوک کو مکمل نہیں کیا اور غلط راہوں پر جا پڑے اور گمراہ ہو گئے۔ (۸) شیخ عبدالاحد وحدۃ الوجود کے نظریہ میں یقین رکھتے تھے۔ مگر وہ ابن عربی کے اندھے متبع نہیں تھے۔ شیخ احمد لکھتے ہیں کہ والد ماجد نے کائنات کو ایک آزاد حیثیت دینے کی کوشش کی تھی جو ابن عربی کے یہاں اسے حاصل نہیں ہے۔ (۹) شیخ احمد اس وقت اس لائق نہیں تھے کہ وہ اس نکتہ پر اپنے والد ماجد کی بحث سمجھ سکیں، لیکن نظری مسائل میں اپنے والد کی آزادی فکر کا بخوبی اندازہ کر سکتے تھے اور یقیناً اس سے متاثر ہوئے ہوں گے۔

والد کے انتقال (۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸ء) کے بعد شیخ احمد حج کے لئے جاتے وقت دہلی پہنچے۔ دہلی میں ان کی حاضری خواجہ باقی باللہ (ف۔ ۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) کے یہاں ہوئی جس سے ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ کی ابتداء ہوئی۔ خواجہ باقی باللہ کی ترغیب پر شیخ احمد کچھ وقت ان کے ساتھ گزارنے کو تیار ہو گئے۔ اس عرصہ میں وہ خواجہ باقی باللہ سے اتنے متاثر ہوئے کہ ان کے ہاتھ پر بیعت کی اور سلسلہ نقشبندیہ سے وابستہ ہو گئے۔ پھر انہی کی رہنمائی میں فنا و حقیقی کے مقام تک پہنچے۔ جسے حق الیقین یا جمع الجمع کی منزل کہا جاتا ہے۔ (۱۰) ان کا یہ روحانی سفر جاری رہا تا آنکہ فرق بعد الجمع کے مقام پر پہنچے۔ فرق بعد الجمع کا مقام خواجہ کی نظر میں انسانی کوشش کی انتہاء اور مقام تکمیل ہے۔ (۱۱) خواجہ باقی باللہ اپنے شاگرد شیخ سرہندی کی اس حیرت انگیز ترقی سے بہت متاثر ہوئے۔ ایک دوست کے نام خط میں انہوں نے لکھا:

”سرہند سے شیخ احمد نامی ایک شخص ابھی جلد ہی آیا ہے۔ وہ بہت پڑھا لکھا ہے اور غیر معمولی عملی خوبیوں اور صلاحیتوں کا مالک ہے۔ اس نے میرے پاس چند دن قیام کیا مگر اس مدت میں جو کچھ اس سے مشاہدے میں آیا ہے اس کی بنیاد پر مجھے امید ہے کہ وہ مستقبل میں ایک ایسا مشعل ثابت ہو گا جس سے پوری دنیا روشن ہوگی۔“ (۱۲)

بعد کے چار سالوں میں سرہندی نے اپنے شیخ سے دو بار ملاقاتیں کیں۔ دوسری ملاقات میں جب کہ وہ سرہند واپس ہو رہے تھے تو خواجہ باقی باللہ نے سرہندی کو اپنا خلیفہ مقرر کیا، ارشاد کی ذمہ داری سونپی اور کچھ شاگرد انہیں سپرد کئے۔ سرہندی کو ذمہ داری قبول کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس ہوئی لیکن خواجہ باقی باللہ نے سر و سلوک میں ان کی ترقیات کا ذکر کیا اور اس ذمہ داری کے سنبھالنے کے لئے ان کی اہلیت کی تصدیق کی۔ (۱۳) تیسری اور آخری بار جب سرہندی خواجہ باقی باللہ کی وفات (۱۰۱۲ھ/۱۶۰۳ء) سے کچھ پہلے ان کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس ملاقات میں خواجہ نے خود اپنے بیٹوں کو تعلیم و تربیت کے لئے ان کے حوالے کیا۔ (۱۴)

شیخ احمد سرہندی نے تصوف کے میدان میں اپنی ترقیات کا متعدد مقامات پر ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ان کے سلوک کے پہلے مرحلے کا بیان ہے

”میں بچپن سے ہی توحید و جود میں یقین رکھتا تھا۔ میرے والد بزرگوار اس نظریہ میں یقین رکھتے تھے اور جود و خطوط پر روحانی وظائف کا اہتمام کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود انہیں اپنے اخفی میں مرتبہ بے کیف حاصل تھا۔ جیسا کہ مقورہ ہے کہ فقیہ کا بیٹا آدھا فقیہ ہوتا ہے، میں بھی اس نظریہ (واحدۃ الوجود) کو اچھی طرح سمجھتا تھا۔ اور اس کی دل و جان سے قدر کرتا تھا۔ در اس سے خوش تھا۔ لیکن بعد میں جب اللہ تعالیٰ نے مجھے خواجہ باقی باللہ کے پاس پہنچایا اور انہوں نے مجھے نقش بندی طریقہ کی تعلیم دی اور اس میدان میں میری ترقیت کو نظر حائر مشاہدہ کیا تو مجھ پر نقش بندی طریق کے زیر اثر بہت جلد ہی توحید و جود کی منکشف ہو گیا۔ میں پوری طرح اس توحید میں کھو گیا اور اس توحید کے معارف اور افکار مجھ پر القاء ہوئے۔ شیخ محی الدین، بن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود کا

شاید ہی کوئی نکتہ ایسا رہا ہو جو مجھ پر منکشف نہ ہوا ہو۔ ”تجلی ذات“ جسے صاحب ”فصوص“ نے روحانی سفر کی معراج قرار دیا ہے اور جس کے بارے میں کہا ہے کہ اس سے آگے کوئی چیز نہیں سوائے ”عدم محض“ کے، میں اس تجلی سے بھی سرفراز ہوا۔ اس تجلی کے حقائق اور صدائقوں سے بھی میں واقف ہوا جن کو شیخ نے خاتم الاولیاء کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ میں اس توحیدی تجربہ میں اس قدر فنا ہو گیا تھا کہ اس سے اس قدر مسحور تھا کہ اپنے خواجہ کے پاس ایک خط میں میں نے مندرجہ ذیل دو مصرعے تحریر کر کے بھیجے۔ یقیناً یہ مصرعے شکر کی پیداوار تھے۔

ترجمہ ”افسوس یہ شریعت اندھوں کی شریعت ہے، ہمارا راستہ کفار اور مجوسیوں کا راستہ ہے۔“

کفر اور ایمان اس حسن (ارل) کے زلف و رخسار ہیں۔ ہمارے اس طریق سفر میں کفر اور ایمان دونوں ایک ہی شے ہیں۔ یہ صورت حال میرے ساتھ مہینوں اور سالوں تک باقی رہی۔ (۱۵)

اپنے روحانی سفر کے دوسرے مرحلے کا ذکر شیخ سرہندی نے ان الفاظ میں کیا ہے:

”کچھ عرصہ بعد مجھے اشیاء کی کشف کا غلبہ ایسا ہوا کہ میں نے توحید و جود کے سلسلے میں توقف کیا۔ مگر یہ توقف حسن ظن کی بنیاد پر تھا نہ کہ انکار کی بنیاد پر۔ ایک عرصہ تک اسی توقف کی حالت میں رہا۔ بالآخر نوبت انکار تک پہنچی۔ مجھے دکھایا گیا کہ توحید و جود کتر درجہ کی چیز ہے۔ اور مجھ سے کہا گیا کہ ظلیت کے مقام میں قدم رکھوں (یعنی یہ یقین کروں کہ اشیاء اللہ کا صرب ظن (سایہ) ہیں اور اس سے مختلف ہیں) توحید و جود کا انکار میرے لئے اختیاری عمل نہیں تھا۔ میں نہیں چاہتا تھا کہ اس مقام سے نکلوں کیونکہ بہت سے عظیم صوفیہ اسی مقام

پر تھے۔ اس طرح میں جب ظلیت کے مقام پر پہنچا اور خود کو اور حاکم و ناسخ دیا جیسا کہ سورہ بقرہ ۱۷۰ اور سورہ احقاف ۲۵ میں ہے، تو میں نے چاہا کہ اس مقام ظلیت سے مجھے ہٹا دیا جائے۔ یہاں یہ نظریہ ۱۰۰ فی صدی سے مشابہت رکھتا تھا جو اب بھی میرے لئے کمال کی علامت تھا۔ لیکن یہاں کہ اللہ تعالیٰ نے - ف اپنی محبت اور رحمت سے مجھے اس مقام سے بھی آگے نکھایا اور مہریت کے مقام پر پہنچایا (یعنی یہ تصور کہ انسان محض اللہ کا بندہ ہے۔)۔ کچھ نہیں اور یہ کہ اشیاء خدا کی مخلوق اور اس سے جدا ہیں اور خدا کائنات - جہیہ ماوراء ہے۔ اس وقت مجھے اس مقام کی عظمت کا احساس ہوا اور میں اس کی بلندیوں کا قائل ہو گیا۔ اپنے پیچھے مشابہات پر دھوم ہوا۔ اللہ کی طرف رجوع کیا اور اس سے مغفرت چاہی۔ اگر میری رہنمائی اس طرح نہ ہوتی سوتی، ایک مقام - بعد دوسرے مقام کی عظمت سے آشنا نہ کیا گیا ہوتا تو میں توحید وجودی کے مقام ہی میں بڑا رہتا۔ یہاں یہ نظریہ توحید وجودی کے مقام سے اونچا کوئی اور مقام تھا۔ اللہ ہی حقیقت کا حقائق کرتا ہے اور وہی صحیح راستہ دکھاتا ہے۔" (۱۶)

شیخ احمد نے چالیس سال کی عمر میں ہی یہ تینوں مقامات طے کر لئے تھے۔ بعد کے بیس سال انہوں نے ایک ایسے فلسفیانہ نظریہ کی تشکیل اور دفاع میں صرف کئے جو ان کے روحانی تجربات کے مطابق ہو، اس نظریہ کو مختلف الفاظ، توحید شہودی، وحدۃ الشہود اور ظلیت سے یاد کیا گیا ہے۔ پہلی دونوں اصطلاحات اس نظریہ کے منفی پہلو اور آخری اصطلاح اس کے مثبت پہلو کی نسبت سے اختیار کی گئی ہیں۔ اس نظریہ کا اصل یہ ہے کہ وجود الہی اور وجود کائنات کی عینیت --- جس کا مشاہدہ صویر اپنے سلوک میں کرتے ہیں --- صرف ایک شہود کی حیثیت سے سمجھنا ہے لیکن حقیقت سے متعلق ایک نظریہ کی حیثیت سے درست نہیں ہے۔ مزید برآں اس عینیت کا مشاہدہ ایک سو فی صدی اپنے سلوک کے پہلے مرحلہ میں ہوتا ہے، بعد کے مراحل میں وہ بھی دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کائنات سے بالکل مختلف ہے، اول اس معنی میں کہ کائنات کا وجود اللہ کے وجود سے علیحدہ ہے۔ دوم اس معنی میں کہ اللہ کے مقابلہ میں کائنات کا وجود دوسرے درجے کا ہے۔ اللہ کا وجود اصلی ہے بلکہ وجود اصل معنی میں اسی کا وجود ہے اور کائنات کا وجود محض ظنی ہے۔ اس لئے اس نظریہ کو ظلیت کا نام دیا گیا ہے لیکن ظلیت کا نظریہ سرہندی کا آخری نظریہ نہیں ہے۔ ایک سایہ اپنے اصل سے مختلف ہوتا ہے، لیکن چونکہ سایہ اصل کا عکس ہوتا ہے اس لئے یہ بھی ایک معنوں میں اصل سے متحد ہے۔ اس لئے اللہ کی غیریت کو ظاہر کرنے کے لئے ظلیت کی اصطلاح مناسب نہیں ہے۔ اس لئے شیخ سرہندی نے اس اصطلاح کو اپنی بعد کی تحریروں میں رک کر دیا اور قرآن مجید کی اصطلاحات، عبدیت اور خلق کو استعمال کیا تاکہ اللہ کی مکمل تنزیہ کا تصور اچھی طرح واضح ہو جائے۔ عبدیت کی اصطلاح انسانوں کے تعلق سے استعمال کی اور خلق کی اصطلاح کائنات کے تعلق سے۔ ظلیت اور عبدیت کی اصطلاحوں کے درمیان فرق نفی نہیں حقیقی ہے۔ آنے والے صفحات میں اس فرق کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

شیخ سرہندی کی فکر کے تین پہلو ہیں۔ ایک ابن عربی کے نظریہ وحدۃ الوجود پر عقلی اور نقلی تنقید۔ جہاں تک نقلی بنیادوں پر تنقید کا تعلق ہے تو ہم اس سے یہاں بحث نہیں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی عقلی تنقید کا موضوع ارادۃ الہی اور ارادۃ انسانی کی جبریت اور دوسرے بہت سے امور ہیں۔ مگر اس تنقید کا خاص ہدف اللہ اور کائنات کے وجود کی عینیت ہے۔

شیخ سرہندی کی فکر کا دوسرا جز، کائنات کی عظمت اور خدا کے وجود اصلی سے اس کے صدور کا اثبات ہے۔ اگرچہ اس نام میں شیخ نے وجودی فلسفہ کی خطا جات ہی سے کام لیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں ایک نئے فلسفہ کی تشکیل میں کامیاب نظر آتے ہیں۔ مگر چونکہ جو زبان شیخ سرہندی نے استعمال کی ہے وہ ابن عربی سے مستعار ہے اور چونکہ انہوں نے اپنا نظریہ مختلف مراحل میں تشکیل دیا ہے اور چونکہ انہوں نے اس نظریہ کو پیش کرنے کے لیے غیر موزوں طریقہ یعنی خطوط کو ذریعہ بنایا۔ اس لئے ان کے افکار کو صحیح طور پر سمجھنا اور ان افکار کو ابن عربی سے افکار سے ممتاز کرنا خاصا دشوار امر ہے۔ اس مضمون سے ہمارا اصل مقصد ان کے افکار کو پیش کرنا اور یہ ثابت کرنا ہے کہ یہ افکار ان سے پیش رو (ابن عربی) کے افکار سے بہت مختلف ہیں۔

شیخ سرہندی کی فکر کا تیسرا پہلو تاریخی نوعیت کا ہے۔ انہوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ابو یزید، شبلی، ابو سعید ابوالخیر وغیرہ اولین صوفیہ نے بیانات بظاہر بہت سے دعووں کے لئے وحدۃ الوجود کی پیش منی نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے، حقیقت ان کے بیانات فلسفیانہ نہیں صوفیانہ ہیں اور وہ حقیقت کا بیان نہیں روحانی تجربات کا تذکرہ ہے۔ نہ صحیح فہم وجودی کے بجائے شہودی خطوط پر ہونا چاہیے۔ میرا جی چاہتا ہے کہ میں اسی پہلو پر تفصیلی سے گفتگو کروں لیکن طوالت کے خوف سے قلم کو روکنا پڑتا ہے۔

شیخ سرہندی نے نہ صرف تصوف کا ایک متبادل فلسفہ تشکیل دیا، جو بذات خود ایک بڑی کامیابی ہے، انہوں نے اس سے بھی زیادہ بڑے کارنامے انجام دیئے ہیں۔ انہوں نے صوفیانہ افکار و اعمال کی تاریخ پر نظر ڈالتے ہوئے ان چیزوں کو زبردست تنقید کا ہدف بنایا ہے جنہیں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے مطابق نہیں پاتے، یہ کام انہوں نے جس جرأت سے کیا ہے اس کی مثال تصوف کی تاریخی میں نہیں ملتی۔ پھر غالباً شیخ سرہندی پہلے صوفی ہیں جنہوں نے طریقہ نبوت اور طریقہ ولایت کے درمیان واضح فرق کیا ہے۔ اگرچہ وہ اس میدان میں بہت زیادہ آگے نہیں جاسکے لیکن، نہیں یقیناً، ایک ایسے اہم کام کو شروع کرنے کا شرف حاصل ہے جسے مزید قریب شاہ ولی اللہ (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) نے دی اور جسے شاہ اسماعیل (۱۲۳۶ھ/۱۸۲۰ء) نے تکمیل تک پہنچایا۔

شیخ سرہندی کا تیسرا کارنامہ صوفیہ کے روحانی تجربات کا تنقیدی جائزہ ہے۔ عموماً صوفیہ اپنے روحانی تجربات کی نوعیت، آغاز و محرکات اور ان کی عملی قدر و قیمت پر گفتگو نہیں کرتے۔ شیخ سرہندی نے جس ڈھنگ سے یہ کام کیا ہے اور جن حدود تک سے پہنچایا ہے اس کی بنا پر بجا طور سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس افق پر یکساں ستارہ کی طرح ضیاء پاش ہیں۔

شیخ سرہندی کی کوششوں کا ہی نتیجہ ہے کہ نقش بندی سلسلہ ہندوستان کے گوشے گوشے میں پہنچا اور اس کے زیر اثر تصوف کے دوسرے سلاسل طریق نبوت سے قریب تر آئے۔ بہت سے علائد کو تربیت دے کر شیخ نے لوگوں کی زندگیوں کی اصلاح و تزکیہ کے لئے مختلف مقامات پر روانہ کیا۔ مغل حکمران اکبر کے وضع کردہ دین الہی کے اثرات کو روکنے اور حکومت کو شرعی قوانین کا پابند کرنے میں شیخ کا کیا کردار رہا ہے ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ لیکن اس ضمن میں ان کی غیر معمولی خدمات سے شاید ہی کسی کو انکار ہو گا۔ اسلامی تصورات کی تجدید اور اسلامی زندگی کو فروغ دینے میں شیخ نے جو گراں قدر خدمات انجام دیں ان کی بنیاد پر انہیں بجا طور پر مجدد الف ثانی کہا

جاتا ہے۔ اگرچہ شیخ کا یہ کام ہمارا موضوع نہیں لیکن شیخ کا تعارف کراتے وقت اس کا ذکر ضروری تھا۔

شیخ احمد سرہندی کے افکار و خیالات کو سمجھنے اور جاننے کا اہم ذریعہ ان سے وہ شائع کردہ خطوط ہیں جو انہوں نے ۲۴ سال کی مدت میں مختلف لوگوں کو لکھے۔ جن لوگوں کو شیخ نے خطوط لکھے ان میں ان کے پیر خواجہ باقی باللہ اور ان کے صاحبزادے اور خود شیخ کے صاحبزادے اور تلامذہ، مختلف مکاتب قدرت تعلق رکھنے والے صوفیہ اور علماء اور حکمران طبقہ کے افراد شامل ہیں۔ ان خطوط میں سے بعض بالکل ہی مختصہ بمشکل ایک دور آدھا صفحہ میں اور بعض اتنے لمبے ہیں کہ بڑی سختی کے تقریباً ساٹھ صفحات پر مشتمل ہیں جو معقول تجربہ کی کتاب میں سکتے ہیں۔ ان خطوط کو تین جلدوں میں مدون کیا گیا ہے۔ پہلی جلد ۱۶۶۱ھ/۱۶۶۶م میں مرتب ہوئی، اس میں تین سو تینتیس (۳۳۳) خطوط ہیں۔ دوسری ۱۶۸۸ھ/۱۶۹۳م میں مرتب ہوئی اور ننانوے (۹۹) خطوط پر مشتمل ہے اور تیسری جلد ۱۶۳۰ھ/۱۶۳۱م میں مرتب ہوئی، اس میں ایک سو چودہ (۱۴) خطوط ہیں۔ بعد میں دس مزید خطوط شامل کئے گئے جن میں سے پہلے نو خطوط کو شیخ کے صاحبزادے شیخ معصوم نے صحیح قرار دیا۔ یہ تمام خطوط زمانہ اعتبار سے ان جلدوں میں شامل نہیں کئے گئے ہیں۔ البتہ کچھ کے بارے میں یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ وہ پہلے لکھے گئے لیکن انہیں ان خطوط کے بعد جگہ دی گئی جو بعد میں لکھے گئے۔

نظریہ وحدۃ الوجود پر تنقید:

ہم یہاں وحدۃ الوجود کے نظریہ پر شیخ سرہندی کی تنقید، اس کی خوبیوں اور خامیوں سے صرفہ نظر کرتے ہوئے مختصراً بیان کریں گے۔ ہمارا مقصد شیخ کے ذہن کو سمجھنا اور ان مسائل کے بارے میں جن سے ہمارا اس مقالہ میں تعلق ہے شیخ کے افکار میں بصیرت حاصل کرنا ہے۔ اس سے ہمیں شیخ سرہندی اور شیخ ابن عربی کے خیالات کے درمیان فرق کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ اس عمل کے نتیجہ میں امید ہے کہ بعد کے صوفیہ کے یہاں ان دونوں بزرگوں کے نظریات میں اختلاف کو کم کر کے پیش کرنے اور اسے محض لفظی ثابت کرنے کی کوشش کی اہمیت گھٹے گی۔ شیخ سرہندی کا کہنا ہے کہ وجودی فکر میں اللہ تعالیٰ حقیقہً ارادہ اور قدرت کا مالک نہیں ہے۔ ابن عربی اللہ تعالیٰ کی لئے ارادہ و قوت کا اثبات صرف لفظ کی حد تک کرتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کی نفی کرتے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ وہ اشیاء کو اللہ پر لازمی اور واجب قرار دیتے ہیں۔ شیخ لکھتے ہیں

”نظریہ وحدۃ الوجود اشیاء کو اللہ پر واجب و لازمی قرار دیتا ہے اگرچہ اس نظریہ کے قائلین لفظاً ایجاب کے استعمال سے گریز کرتے ہیں اور اللہ کے لئے ارادہ کا لفظ ہی استعمال کرتے ہیں۔ لیکن فی الحقیقت وہ اللہ کے ارادہ کے منکر ہیں، اس معاملہ میں وہ دوسرے تمام فرقہ کے لوگوں سے مختلف ہیں۔ اپنے خیالات کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں: اللہ قوت رکھتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر وہ چاہتا ہے تو کرتا ہے، اگر نہیں چاہتا تو نہیں کرتا۔ لیکن ان کے نزدیک پہلے قضیہ کا شرطیہ جملہ لازمی اور دوسرے قضیہ کا شرطیہ جملہ محال ہے۔ یہ تقریر اللہ پر اشیاء کو واجب بلکہ مسلط کرتی ہے اور اس کی قدرت کی نفی کرتی ہے۔ دراصل اس نظریہ کے قائلین اور فلاسفہ کے نظریات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قوت کسی کام کو کرنے اور نہ کرنے کی استعداد کو کہتے ہیں لیکن وحدۃ الوجود کے قائلین کرنے کو واجب اور لازمی قرار دیتے ہیں اور نہ کرنے کو ناممکن بتاتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کے قائلین کا وہی عقیدہ ہے جو فلاسفہ کا ہے۔ ان

حضرات کا یہ خیال کہ وہ لفظ ارادہ کا اثبات کر کے اپنے کو فلاسفہ سے میتر کر سکیں گے ان کو فائدہ نہیں پہنچا سکتا کیونکہ پہلے قضیہ میں وہ ارادہ کو ضروری قرار دیتے ہیں اور دوسرے قضیہ میں محال۔ حالانکہ ارادہ دو مساوی امکانات کے درمیان انتخاب کا نام ہے۔ اُرتبادات مساوی طور پر ممکن نہیں ہیں تو انتخاب کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور اس مسئلہ میں مساوی الامکان قبادات کی بات ہی نہیں ہے کیونکہ ایک لازمی اور واجب ہے اور دوسرا ناممکن اور محال ہے۔ (۱۷)

شیخ سرہندی نے لکھا ہے کہ جس انداز سے وجودیوں نے قضا و قدر کا نظریہ پیش کیا ہے اس سے بھی اللہ پر، شیا، واجب اور، زری قرار پاتی ہیں۔ (۱۸)

شیخ سرہندی کی تنقید کا دوسرا نکتہ، ابن عربی کا شر کا تصور ہے۔ شیخ نے لکھا ہے:

”شیخ اکبر ابن عربی، مظاہر، ہم میں شر و فساد اور خرابیوں کو اہمیت نہیں دیتے، ان کے خیال میں حقائق ممکنات (شیخ سرہندی شیخ ابن عربی کے حیاں ثابت کے بجائے حقائق ممکنات کا لفظ استعمال کرتے ہیں) اللہ تعالیٰ کے صور علیہ میں جو اس کی ذات کے آئینہ میں متعکس ہوتے ہیں، جس کے علاوہ خارج میں کوئی شے موجود نہیں ہے، اور ان صور علیہ کو واجب الوجود کے شہن و صفات قرار دیتے ہیں، جن کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وجود کو واحد کہیں اور ممکنات کے وجود کو مین و جب کا وجود قرار دیں۔ اسی لئے شیخ شر و نقص کو نسبتی اور اضافی کہتے ہیں اور شر خاص اور فساد خاص کا کوئی وجود تسلیم نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیال میں کوئی بھی شے فی نفسہ شر نہیں، نہ کفر فی نفسہ شر ہے اور نہ ضلالت۔ کفر و ضلالت ایمان اور عمل صالح کی نسبت سے شر ہیں نہ کہ بذات خود۔ کفر و ضلالت بذات خود خیر ہیں کیونکہ ان کے ارباب نے ان کے تعلق سے انہیں تقدس عطا کر دیا ہے۔“ (۱۹)

شیخ سرہندی نے فنا، کشف اور مذہبی امور کی درجہ بندی سے متعلق ابن عربی کے نظریات کو بھی ہدف تنقید بنایا ہے لیکن ہم اس کا ذکر بعد میں کریں گے۔ شیخ سرہندی کی تنقید کا اصل ہدف ابن عربی کا اللہ اور کائنات کی عینیت کا نظریہ ہے۔ شیخ سرہندی اس بات سے پوری طرح آگاہ تھے کہ ابن عربی کائنات اور اللہ کے درمیان مطلق عینیت کے قائل نہیں تھے۔ ابن عربی اللہ اور کائنات کو یک بھی کہتے ہیں اور ان کے درمیان امتیاز بھی کرتے ہیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے خیال میں ابن عربی کے یہاں امتیاز کا پہلو غیر اہم ہے اور عینیت کا پہلو بنیادی اور فیصلہ کن ہے، جس کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہے کہ اشیاء محدودہ کی صفات حقیقت میں وجود لا محدود کی صفات قرار پاتی ہیں اور محدود اشخاص کے افعال و اعمال اللہ ہی کے۔ افعال و اعمال ہو جاتے ہیں۔ فصوص الحکم کے شارح اور وحدة الوجود کے نظریہ کے مفسر عبد الرحمن جامی خود اپنے طور پر اس نتیجہ کو مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

”ہر قوت اور ہر عمل جو مظاہر ہے، صادر ہوتا ہوا معوم ہوتا ہے دراصل اس ذات الہیہ سے صادر ہوتا ہے جن کے یہ مظاہر ہیں۔ ذات الہیہ خود کو ان اشکال میں ظاہر کرتی ہے۔ شیخ ابن عربی (اللہ ان سے رضی ہو) نے ”حکمت عالیہ“ میں لکھا ہے: ”افراد فعل انجام نہیں دیتے۔ ان کا رب ہی ان کے اندر فعل انجام دیتا ہے۔ افراد کے لئے تو بس یہ کافی ہے کہ عمل کا متاسب ان کی طرف کیا جائے۔ قوت اور عمل کو مخلوقات کی طرف منسوب اس لئے کیا جاتا ہے کہ اللہ کا ان میں ظہور ہوتا ہے نہ اس لئے کہ عمل مخلوقات سے سرزد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد

فرماتا ہے: "اللہ نے تم کو اور اسے جو تم کرتے ہو پیدا کیا۔" قرآن کی اس حیثیت کو چھو اور سمجھو کہ "تمہارا وجود قوت اور عمل سبھی کچھ اس اللہ کی طرف سے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں ہے۔" (۲۰)

شیخ مرہندی کے خیال کے مطابق، توحید فعلی کا نظریہ بالکل سی طرح غلط ہے جس خدایت توحید وجودی کا نظریہ۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل کی وحدت کا اثبات دراصل منکر کا نتیجہ ہے۔ اس میں وہ شیخ اور غیہ مبہم بچاؤ ہے کہ قائل متعدد ہیں صرف ان کا خالق ایک ہے۔ (۲۱)

جب انفعال کا خالق اللہ کو قرار دیا جائے گا تو انسانی ارادہ کی نفی ہوں اور صرف ان کی شخصیتیں غیر حقیقی ہو جائیں گی اور پھر وہ ایک اخلاقی وجود کی حیثیت سے باقی نہیں رہیں گے اور نہ ہی تکالیف کے مکلف قرار نہیں پائیں گے، اور قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کی طرف سے حساب و کتاب اور جزا و سزا بے معنی ہو جائیں گے۔ (۲۲)

نظریہ عینیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے اور دوسرا لازمی نتیجہ جو پہلے نتیجے کے برعکس ہے، یہ ہے کہ اللہ ہی تمام اچھی اور بری صفات سے متصف ہے۔ شیخ مرہندی تحریر فرماتے ہیں

"وحدۃ الوجود کے قائلین اس بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اللہ ہی تمام صفات، اذنی اور ممکن سے متصف ہے۔ اگرچہ کہ یہ لوگ وجود کے مختلف درجات میں نزول کے قائل ہیں لیکن ہر درجہ اور ہر سطح میں ایک ہی وجود کو تمام صفات سے متصف گردانتے ہیں۔ ایک ہی ذات ہے جو خوش بھی ہوتی ہے اور دکھ بھی اٹھاتی ہے۔ اگرچہ کہ وہ ایسا مختلف صورتوں اور شکلوں کے ہمیں میں کرتی ہے۔" (۲۳)

عینیت کا وجودی نظریہ مذہبی صداقتوں، اقتدار اور اعمال کو بھی متاثر کرتا ہے۔ شیخ مرہندی نے اس نکتہ کی وضاحت اپنے ایک خط میں اس طرح کی ہے:

"کچھ ایسے لوگ جو اللہ کی تزیہ اور تشبیہ کو یکجا کر دینے کا دعویٰ کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ اللہ کی تزیہ میں یقین تو ہر مومن کرتا ہے لیکن ایک عارف باللہ ہی تشبیہ پر یقین کرتا ہے اور خلق کو خالق کا ظہور سمجھتا ہے۔ کثرت کو وحدت کی بنا قرار دیتا ہے اور خالق کو خلق میں مشاہدہ کرتا ہے۔ ان کے خیال میں تزیہ خاص میں یقین ایک طرح کی خالی ہے اور وحدت کو کثرت سے، وراء مشاہدہ کرنا ایک شر ہے۔ جو لوگ وحدت خالصہ پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں انہیں یہ لوگ ناقص اور فروتر سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ کثرت کے بغیر وحدت کا مشاہدہ وحدت کی تحدید اور تعہید ہے۔"

اللہ کے رسول تزیہ خالص کی دعوت دیتے ہیں اور آسمانی کتابیں (خدا کی خلق سے) غیریت کا حق دیتی ہیں۔ تمام غیر انسانی اور غیر انسانی ہر طرح کے خداؤں کی نفی اور ان کے انکار کی دعوت دیتے ہیں اور لوگوں کو ایسے واجب الوجود کی وحدانیت کی طرف جاتے ہیں جس کا کوئی ثانی نہیں اور جس کی تعریف ممکن نہیں۔ کیا کسی نے کسی رسول کو اللہ کی تشبیہ میں یقین کی دعوت دیتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ خلق خالق کا ظہور ہے۔ سارے رسولوں نے واجب الوجود کی وحدانیت کی تصدیق کی ہے اور ارباب من دون اللہ کی تردید کی ہے۔ لیکن ان حضرات نے خدا کے علاوہ بہت سے ارباب بنائے ہیں جنہیں یہ رب ارباب کا ظہور کہتے ہیں۔ یہ حضرات

رسولوں کے طریقہ سے وقف نہیں ہیں۔ ان کے پیغام کی بنیاد تو شہادت پر قائم ہے یعنی یہ کہ غیر (یعنی کائنات) کا وجود ہے اور وہ اللہ سے متاثر ہے۔ ان کے کلام سے (خدا اور کائنات کی) عینیت اور وحدت کا استنباط بالکل غلط ہے۔ اُمرنی الحقیقت ایک ہی ذات کا وجود ہے اور تمام دوسری موجودات اس کے مظاہر اور اشکال ہیں جن کی عبادت اسی ایک وجود (اللہ) کی عبادت ہے، جیسا کہ یہ حضرات کہتے ہیں، تو پھر ایسا کیوں ہوا کہ انبیاء و رسل نے غیروں کی عبادت کو سختی سے منع کیا اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی پرستش کرے والوں کو ازلی سزا بھگتنے کی دھمکی اور وعید سنائی اور انہیں اللہ کا دشمن قرار دیا؟

”اں حضرات میں سے ہر ایک کہتے ہیں کہ انبیاء و رسل نے وجود کی وحدت کے راز اس لئے نہیں بتائے کہ عوام انسان کا ذہن بہت محدود ہوتا ہے، وہ اپنی تعلیمات کی عمارت غیر (کے وجود) اور اس کی غیریت پر اٹھاتے ہیں، وحدت کو چھپاتے ہیں اور کثرت کی بات کرتے ہیں۔ یہ تشریح قابل قبول نہیں، بالکل اسی طرح جیسے شیخ حضرات کا تفسیر کا نظریہ قابل قبول نہیں ہے۔ انبیاء و رسل کو سوچنی کی تعلیم دینی چاہیے۔ اگر سچائی یہی ہے کہ وجود ایک ہی ہے اور اس وجود (اللہ) کے علاوہ کسی اور کا وجود نہیں تو اس حقیقت کو انبیاء و رسل کیوں چھپائیں گے اور ایسی بات کیوں کریں گے جو صحیح نہیں ہے۔ ایسے معاملات میں جن کا خاص طور سے اللہ کی ذات و صفات اور اس کے افعال سے تعلق ہے انہیں تو صداقت کے اظہار میں ہر کسی سے گئے ہونا چاہیے۔

”یہ حضرات ایسے لوگوں کو مشرک کہتے ہیں جو وجود کی شہادت پر یقین رکھتے ہیں اور اللہ کے علاوہ دوسروں کی عبادت سے حذر کرتے ہیں۔ اس کے مقابلہ میں یہ حضرات ان لوگوں کو موحّد کہتے ہیں جو وجود کی وحدت پر یقین رکھتے ہیں خواہ وہ ہزاروں بتوں کی پرستش کر رہے ہوں بشرطیکہ وہ ان کو ذات و حد کا ظہور سمجھیں اور ان کی عبادت کو بعد اس کی عبادت قرار دیں۔ یہ فیصلہ اب آپ کو کرنا ہے کہ ان دونوں گروہوں میں سے کون موحّد ہے اور کون مشرک، ”انبیاء و رسل نے کبھی واحد الوجود کی دعوت نہیں دی، کبھی یہ نہیں کہا کہ وجود کی شہادت پر ایمان لانے والے مشرک ہیں۔ انہوں نے واحد المعبود کی تعلیم دی ہے اور دوسروں کی عبادت کو شرک قرار دیا ہے اور اس کی تردید کی ہے۔ چونکہ واحد الوجود کے قائلین کائنات کو خدا سے الگ کوئی شے نہیں سمجھتے اور اس سے الگ وجود قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ غیر اللہ کی عبادت کی تردید نہیں کرتے حالانکہ غیر غیر ہے چاہے وہ اسے تسلیم کریں یا نہ کریں۔“ (۲۴)

عینیت یا وحدت کا نظریہ مذہبی ترجیحات کو یکسر بدل کر رکھ دیتا ہے۔ یہ بات شیخ سرہندی نے یوں بیان کی ہے:

”میں میں سے کچھ حضرات کا خیال ہے کہ نماز کا کوئی حاصل نہیں، کیونکہ اس کی بنیاد ان حضرات کے خیال میں، غیر اور اس کی غیریت کے مفروضہ پر ہے۔ نماز کے مقابلہ میں روزہ ان کے خیال میں زیادہ اہم ہے۔ فتوحات مکیہ کے مصنف (ابن عربی) نے لکھا کہ روزہ کے ذریعہ انسان اللہ کی وحدت (بے نیازی) میں شریک ہوتا ہے، اس کے بالقابل نماز میں انسان غیر اور غیریت تک گر جاتا ہے اور عابد اور معبود کے درمیان فرق کرنے لگتا ہے۔ آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ بیان لوریہ دعویٰ صریح توحید و جود کا نتیجہ ہے جس میں اصحاب سکر ہی یقین رکھتے ہیں۔“ (۲۵)

شیخ سرہندی کا نقطہ اختلاف:

مندرجہ بالا تنقید سے ظاہر ہے کہ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کے نظریہ کو قطعاً تسلیم نہیں کریں گے۔ وہ اس خیال کی تائید نہیں کر سکتے کہ وجود ایک ہے خواہ اسے آپ خدا کہیں یا کائنات اور نہ ہی وہ ان کے درمیان مطلق اور مشروط کی اصطلاحات کے ذریعہ فرق کریں گے جیسا کہ وجودی کرتے ہیں۔ اس کے بجائے وہ یہی نہیں سمجھتے کہ خدا کائنات سے کلیہً مختلف ہے۔ خدا اور کائنات کا فرق ایک ہی وجود کے دو مختلف مظاہر کا فرق نہیں ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین کہتے ہیں اور نہ ہی یہ فرق درجات کا فرق ہے جیسا کہ اشراقیہ کا خیال ہے۔ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الوجود کے ماننے والے دونوں کے نزدیک وجود ایک ہے، فرق صرف یہ ہے کہ وحدۃ الوجود کے قائلین وجود کے اندر کسی معنی میں درجات تسلیم نہیں کرتے اور اسے ہر طرح یکساں اور واحد سمجھتے ہیں، اشراقیہ وجود میں کامل (خدا) اور غیر کامل (کائنات) کا امتیاز کرتے ہیں۔ شیخ احمد سرہندی وحدۃ الوجود کی دونوں ہی تعبیروں کو مسترد کرتے ہیں۔ اس کے خیال میں خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کسی بھی طرح کی کوئی نسبت نہیں ہے۔ خدا کا وجود ایک مختلف نوعیت کا وجود ہے۔

اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان مطلق امتیاز کو برقرار رکھنے کی ایک صورت یہ ہے کہ وجود کو لاشروطی ایک مجرد تصور (امراتزائی) قرار دیا جائے جس کے مقابل خارج میں کوئی وجود نہ ہو اور صرف منفرد موجودات کا اثبات کیا جائے۔ ایسی صورت میں اللہ دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار پائے گا۔ چنانچہ وہ دوسری موجودات سے بالکل مختلف ہوگا، تاہم وہ ایک خاص وجود سمجھا جائے گا۔

یہ ایک روایتی کلامی موقف ہے جہاں سے ابن تیمیہ (ب ۷۲۸ھ / ۱۳۲۷ء) اور سعد الدین اہل تہانہ (ب ۷۹۳ھ / ۱۳۹۰ء) وحدۃ الوجود کے خلاف اپنے تنقید کی شروعات کرتے ہیں۔ متکلمین یہ نہیں سوچتے کہ دوسری موجودات کے ساتھ ساتھ خدا کو بھی ایک وجود تسلیم کر کے وہ کائنات کو خدا کے مساوی قرار دے دیتے ہیں اور نہ ہی یہ سوچتے ہیں کہ یہ کہہ کر کہ کائنات خدا کے ساتھ موجود ہے وہ دراصل خدا کی ذاتی صفات میں کسی شے کو شریک کرنے کا خطرہ مول لے رہے ہیں۔

شیخ سرہندی یہ راستہ اختیار نہیں کرتے۔ ایسا کرنے کے بجائے وہ وجود کے دو مفہیم کے درمیان امتیاز پیدا کرتے ہیں۔ ایک مفہوم وہ ہے جس میں کائنات کی تمام چیزیں وجود رکھتی ہیں لیکن خدا کا وجود اس معنی و مفہوم میں وجود نہیں ہے۔ وجود کا دوسرا مطلب وہ ہے جس کے مطابق وجود محض ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔ سرہندی کہتے ہیں کہ یہی وجود وجود اصلی ہے۔ اس لئے وجود کے اصلی معنی کے اعتبار سے وجود خدا کا عین ہے، اور کائنات کا جو وجود ہے وہ وجود اصلی نہیں محض ظنی ہے۔

اللہ کے وجود کا اثبات اور دوسری موجودات کے وجود سے انکار کے معاملہ میں شیخ سرہندی ابن عربی کے ساتھ ہیں۔ انہیں کی طرح یہ بھی متکلمین کو شرک فی الوجود کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ (۲۶) یعنی یہ کہ وہ وجود کے تعلق سے اشیاء کو اللہ کے ساتھ شریک کرتے ہیں۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ شیخ سرہندی اور ابن عربی کے درمیان یہ اتفاق محض ظاہری ہے۔ کیونکہ اگر ایک یہ کہتا ہے کہ وجود ایک ہے یعنی خدا اور اس کے علاوہ کوئی شے وجود نہیں رکھتی تو اس قضیہ کا مطلب دوسرے کے مطلب سے بالکل جدا ہے، حالانکہ دوسرا بھی یہی جملہ کہتا ہے۔ ابن عربی کے مطابق

”وجود ایک ہے“ کا مطلب یہ ہے کہ وجود تو ایک ہے لیکن ایک زاویہ سے دیکھئے تو وہ اللہ ہے اور دوسرے زاویہ سے دیکھئے تو وہ کائنات ہے، اس لئے اللہ کے علاوہ کچھ بھی موجود نہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق ”وجود ایک ہے“ کا مطلب یہ ہے۔ شیخ اور حقیقی معنوں میں وجود اصلی ایک ہے اور وہ خدا ہے، اور یہ کائنات جو اللہ سے الگ وجود رکھتی ہے اس کا کوئی اصلی وجود نہیں ہے، یہ محض ظنی وجود رکھتی ہے۔ یہ قصیدہ کہ ”خدا کے سوا کچھ بھی موجود نہیں“ کا مطلب یہ ہے کہ حقیقی وجود کی حیثیت سے محض خدا موجود ہے اور اس معنی میں کائنات موجود نہیں۔

سوال اٹھتا ہے کہ شیخ سرہندی وجود، اصلی، اور وجود ظنی میں فرق کس طرح کرتے ہیں؟ ہم اس سوال پر جلد ہی گفتگو کریں گے۔ لیکن اس جگہ اس بات کی وضاحت ہو جانی چاہیے کہ وجود ظنی کا جو کچھ بھی مطلب ہو بہر کیف اس کا مندرجہ ذیل تین معانی میں سے کوئی بھی مطلب نہیں ہو سکتا (۱) وہ ایک نچلے درجہ کا وجود نہیں جو صرف درجہ میں وجود اصلی سے مختلف ہو، (۲) نہ وہ وجود، اصلی کا کوئی فیضان (Emanation) ہے اور، (۳) نہ وہ ایک چیز ہے جو ایک معنی میں وجود اصلی ہے اور ایک معنی میں وجود اصلی سے مختلف۔ شیخ سرہندی اس خیال کو بالکل مسترد کرتے ہیں کہ اشیاء ممکنہ کا وجود واجب الوجود کے وجود سے نہ مختلف ہے اور نہ ہی اس کا عین ہے۔ (۲۷) مختصراً یہ کہ خدا کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان ناقابلِ رفع و ناقابلِ بیان فرق ہے۔ دوسرے الفاظ میں وجود کی ثنویت ہے لیکن اگر آپ گہرائی میں جائیں تو معلوم ہو گا کہ ثنویت بالکل نہیں ہے اور وجود حقیقی معنی میں ایک اور صرف ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔

ظنی وجود کا تصور:

شیخ احمد سرہندی کا وجود ظنی کا تصور ان کے فلسفہ کا سب سے زیادہ نیا اور انوکھا اور سب سے زیادہ مشکل تصور ہے۔ انہوں نے اس تصور کو اپنے صاحبزادوں اور حلقہ کے سامنے بار بار واضح کیا ہے۔ اگرچہ ان میں سے کچھ غیر معمولی ذہین اور ذکی تھے لیکن انہیں اس تصور کو سمجھنے میں بڑی دقت پیش آئی اور انہوں نے بار بار اس کی وضاحت چاہی۔

ظنی وجود سے شیخ سرہندی کی کیا مراد ہے اور وہ اس وجود کو اصلی وجود (اللہ) سے کس طرح ممتاز کرتے ہیں؟ اسے سمجھنے کے لئے ہمیں ایک معروضی شے اور آئینہ میں اس کے عکس کی مثال سے مدد لینی چاہیے۔ یہی وہ مثال ہے جس کی مدد سے شیخ نے اس نکتہ کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ معروض ایک خارجی وجود رکھتا ہے، اس کا وجود ہمارے اذہان سے خارج میں ہوتا ہے۔ اور ہر انسان کے مشاہدہ میں آ سکتا ہے اور خارج میں اس کے کچھ اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اس کا عکس بھی ہمارے ذہن سے خارج میں ہوتا ہے اور ہر کسی کے مشاہدے میں آتا ہے۔ اور کچھ نتائج جو معروض اصلی سے مرتب ہوتے ہیں اس کے عکس سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کوئی کہتا ہے کہ اس نے زید کو دیکھا ہے حالانکہ اس نے محض زید کا عکس آئینہ میں دیکھا خود زید کو نہیں دیکھا تو اسے غلط نہیں کہا جائے گا۔ (۲۸) کیونکہ عکس کا بھی خارج میں ایک وجود ہے۔ عکس محض ایک خیال نہیں جو ذہن میں موجود ہے بلکہ ایک حقیقت ہے جو ذہن سے خارج میں اپنا وجود رکھتا ہے۔

لیکن اگرچہ عکس کا ایک خارجی وجود ہے تاہم یہ دوسری معروضات یا اشیاء کی طرح وجود نہیں رکھتا، کیونکہ

جہلی بات تو یہ کہ یہ اتنا زیادہ موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہوتا جتنا خواہ مخواہ اس پر یہ زیادہ کم بات ہے کہ اس کا وجود اس طرح کے مکان (Space) میں نہیں ہوتا جس طرح سے مکان میں ایک معروض اپنا وجود رکھتا ہے۔ فرض کیجئے کہ اگر معروض آئینہ کے سامنے ایک شے کی دوری پر ہے تو اس کا عکس آئینہ سے ایک میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہوتا۔ اگر آپ آئینہ سے پیچھے جائے دیکھیں گے تو وہاں کچھ نظر نہیں آئے گا۔ اب اگر عکس آئینہ کے پیچھے نہیں ہے تو وہاں یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ وہ آئینہ کے اندر ہے؟ مگر ایسا بھی نہیں ہے۔ کیونکہ آئینہ بمثل تین ٹی میٹر ہوتا ہے اور عکس آپ واپس میٹر پیچھے نظر آتا ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عکس آئینہ میں نہیں ہو سکتا۔ اس سے عکس نہ تو آئینہ سے پیچھے ہے اور نہ ہی آئینہ کے اندر اور یہ بھی حقیقت ہے کہ وہ آئینہ کے سامنے بھی نہیں ہے۔ اس سے عکس اس طرح سے مکان میں موجود نہیں جس طرح کے مکان میں اس کا معروض ہے۔ دوسری طرف یہ بات بھی صحیح ہے کہ عکس ہی قسم کے مکان میں ضرور موجود ہے کیونکہ وہ محض ایک خیال نہیں ہے، ہماری آنکھیں اس کا بالکل ان طرح مشاہدہ کرتی ہیں جس طرح اس کے معروض کا۔ یہ بات بھی صحیح ہے کہ آئینہ کا عکس اس طرح سے مکان کا احاطہ کرتا ہے وہ اس طرح کا مکان نہیں ہے جس طرح کے مکان کا احاطہ ابن عربی کے فلسفہ میں عالم مثال کی چیزیں کرتی ہیں۔ کیونکہ عکس نہ تو کوئی روحانی شے ہے اور نہ ہی کوئی مثالی شے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پھر عکس کس طرح کے مکان میں ہے؟

شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ عکس کا وجود حقیقی مکان میں نہیں ہے بلکہ صرف ظنی مکان میں ہے، خارج حقیقی میں نہیں بلکہ خارج ظنی میں۔ شیخ اس سے جو کچھ کہنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگرچہ عکس کا مکان (خارج) معروضی شے کے مکان (خارج) کی طرح معلوم ہوتا ہے لیکن جب ہم اسے غور سے دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک طبیعی مکان نہیں ہے، اگرچہ کچھ معاملات میں اس کے مشابہ ہے لیکن حقیقت میں عکس کا مکان طبیعی مکان کا صرف ایک سایہ (ظل) ہے۔

اگر عکس معروض کی طرح عمل نہیں کرتا اور اس مکان میں موجود نہیں ہے جس میں معروض ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عکس کا وجود اس قسم کا نہیں ہے جس قسم کا معروض کا وجود ہے۔ اس لئے اس کا وجود محض ظنی ہونا چاہیے۔ بظاہر لگتا ہے کہ معروض کی طرح عکس کا بھی حقیقی وجود ہو لیکن ہر وقت نظر دیکھا جائے تو ایسا نہیں ہے، عکس محض معروض کے وجود سے ایک مشابہت رکھتا ہے، حقیقی وجود نہیں ہے۔ معروض حقیقی کے وجود اور عکس کے ظنی وجود کے درمیان فرق کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ سرہندی نے کہا ہے کہ یہ فرق درجہ کا نہیں بلکہ نوع کا ہے۔ بہت سارے معاملات میں معروض سے اس کی مشابہت کے باوجود عکس بالکل مختلف نوع کا وجود ہے بالکل ایسے ہی جیسے اس کا مکان ایک مختلف نوع کا مکان ہے حالانکہ اس کے اور معروض کے معاملات کے درمیان ظاہری طور پر مشابہت ہے۔ معروض کے وجود کے بالمقابل عکس کا وجود وہی وجود کے سوا کچھ نہیں۔ مگر عکس کے وجود کو وہی کہنے کے یہ معنی نہیں کہ شیخ سرہندی اسے محض خیالی اور بالکل غیر حقیقی وجود کہیں۔ عکس کا وجود ہمارے ذہن کے خارج میں ہے اور نفس امری ہے، ایک حقیقت ہے جو سب کے مشاہدہ میں آتی ہے، محض دھوکا نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ عکس کا وجود نہ عالم طبیعی کا جزء ہے نہ عالم روحانی اور نہ عالم مثال کا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ عکس

ایک واقعی شے ہے، محض وہم کی پیداوار نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں، عکس حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی، اس کا وجود ہے محض اور نہیں بھی، یہ ذات خود متغیر و ثابت کا وجود ہے۔

شیخ احمد یہ کہتے ہیں کہ کائنات کا وجود اللہ کے وجود کا محض ایک ظل ہے، یا یہ کہ کائنات ایک ظنی وجود ہے تو اس سے شیخ وہ تمام باتیں مراد لیتے ہیں جو عکس کے وجود کے تصور میں آ سکتی ہیں اور جن کا ذکر ابھی ہم نے کیا ہے۔ یہی بات جو وہ کہا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اللہ اور کائنات دو مختلف وجود ہیں، ہر ایک اپنے طور پر موجود ہے، دونوں ایک ہی وجود نہیں ہیں، جیسا کہ وحدۃ الوجود کے ماننے والے سمجھتے ہیں۔ کسی وجود کا ظل اپنے اصل معروض سے بنیادی طور پر مختلف اور الگ ہوتا ہے۔ (۲۹) شیخ سرہندی کے تصور ظل کا یہ بنیادی نکتہ ہے۔ دوسری بات جو شیخ سرہندی کہنی چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ کائنات (Ontologically) اللہ سے مختلف ہے۔ کائنات عددی طور پر ایک علیحدہ وجود ہی نہیں بلکہ ایک مختلف نوع کا وجود ہے۔ اللہ حقیقی وجود ہے بلکہ صرف وہی حقیقی وجود ہے اور یہ کائنات اس کے مقابلے میں محض ایک خیال اور وہمی وجود ہے۔ اللہ کے وجود اور کائنات کے وجود کے درمیان کوئی موازنہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا وجود اس کائنات کے وجود سے ہر طرح پاماتر اور مزید ہے۔ شیخ سرہندی کائنات سے متعلق ان تمام نظریات کی تردید کرتے ہیں جو کسی طرح کی تشبیہ کا اثبات کرتے ہیں۔ یہ کائنات خدائی وجود کا معدود (Emanation) نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ سمجھتے ہیں اور نہ ہی اس کی کوئی تجلی یا تعین ہے جیسا کہ وحدۃ الوجود کے قائلین مانتے ہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ ”میرے نزدیک تعین جیسی کوئی چیز نہیں ہے، غیر متعین (خدا) کو کوئی شے متعین نہیں کر سکتی۔ اس طرح کے تصورات شیخ محی الدین ابن عربی اور ابن العربی کے اتباع کے نظریہ سے میل کھاتے ہیں۔ اگر اس طرح کے الفاظ میری تحریروں میں ملتے ہیں تو نہیں ظاہری مفہوم پر نہیں محمول کرنا چاہیے۔ (۳۰) اور تیسرا نکتہ یہ ہے کہ کائنات محض ایک وہم اور دھوکا نہیں ہے۔ ہمارے ذہن کے خارج میں اس کا وجود ہے، جس طرح سے کہ عکس کا اپنے معروض سے علیحدہ خارج میں ایک وجود ہے اور ہر کوئی اس کا ادراک اور مشاہدہ کر سکتا ہے، چوتھی بات یہ کہ یہ کائنات پوری طرح اللہ پر منحصر ہے۔ اپنے وجود اور بقا دونوں کے لئے بالکل اسی طرح جس طرح سے کہ عکس اپنے معروض پر منحصر ہوتا ہے۔ وحدۃ الوجود کے قائلین خدا اور کائنات میں ایک دوسرے پر انحصار کے قائل ہیں۔ شیخ احمد اس تصور کی تردید کرتے ہیں اور صرف کائنات کے اللہ تعالیٰ کی ذات پر یکطرفہ انحصار کی بات کرتے ہیں۔

یہ چار بنیادی تصورات شیخ سرہندی کے اس نظریہ کے عناصر ہیں کہ کائنات اللہ کا ظل ہے، حقیقی وجود سے عاری اور محض ایک خیالی وجود کی حامل۔ یہ سبھی نکات شیخ سرہندی کے خطوط میں مختلف مقامات میں جدا جدا بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے خطوط کی تیسری جلد کے ایک خط کے ایک جزء کا یہاں ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے جس میں یہ تصورات واضح طور پر بیان ہوئے ہیں۔

”عالم وہم سے میری مراد وہ حالت ہے کہ ایک شے دیکھنے میں آئے لیکن اس کا وجود نہ ہو، آئینہ میں صرف زید کی تصویر نظر آتی ہے لیکن وہاں کسی چیز کا وجود نہیں۔ زید آئینہ میں نہیں ہوتا، وہاں صرف ایک مثالی ظہور ہوتا ہے جو وجود سے عاری ہے۔ یہ حقیقت مجھے ایک مصدق کشف اور ایک واضح مشاہدہ میں آئی ہے

کہ اللہ نے اس کائنات کو وہم کی دنیا میں اپنی طاقت سے پیدا کیا اور اپنی قدرت نامہ سے اس وہمی ظہور کو وجود بخشا۔ اس عالم وہم کو وجود نہیں صرف ظہور حاصل ہے۔ لیکن چونکہ اس عالم میں یہ کائنات وہم کے ذریعہ پیدا کی گئی ہے اس لئے اس نے ظہور کے ساتھ ساتھ ایک طرح کا وجود بھی حاصل کر لیا ہے۔ اس لئے چونکہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کا ایک فعل ہے اس لئے اسے ظہور کے ساتھ ایک وجود بھی حاصل ہے اور اس کی اپنی صفات میں اور آثار بھی۔ یہ وہمی دنیا مرتبہ علمی اور مرتبہ خارجی دونوں ہی سے مختلف ہے، مگر مرتبہ علمی سے مشابہہ میں مرتبہ خارجی سے زیادہ قریب ہے۔ اس کا وجود مرتبہ علمی میں موجود اشیاء کے مقابلے میں مرتبہ خارجی میں موجود اشیاء سے زیادہ مشابہہ ہے۔ اس کی دوسری طرف معرض موجودات کی دنیا ہے۔ عالم وہم میں وجود حقیقی کا ظہور مثالی ظہور کے بالمقابل جو محض اور غیر مشابہہ وجود کی دیا ہے معروضی ظہور سے زیادہ قریب ہے۔ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عالم وہم میں ظنی معروضیت کو داخل کیا ہے اور اس عالم میں خیالات کو وجود عطا کیا ہے۔ اس نے عام خارجی کو ظنی معروضیت کے ساتھ ایک ظنی مکان میں پیدا کیا ہے۔

مختصر یہ کہ خارج حقیقی میں صرف ایک ماورائی ذات (اللہ) کا وجود ہے اور خارج ظنی میں کائنات اپنی تمام کثرت کے ساتھ ظنی وجود کی حامل موجود ہے جس کی تخلیق اللہ تعالیٰ کے تخلیقی ارادے کی ہے۔ خارج حقیقی میں وحدت حقیقت ہے اور خارج ظنی میں کثرت حقیقت ہے، نیز یہ کثرت مرتبہ علمی میں بھی ایک حقیقت ہے۔ اس لئے وحدت اور کثرت دونوں ہی حقیقت ہیں، لیکن ہر ایک اپنی اپنی دنیا میں۔ جس طرح اس کائنات کی معروضیت اور وجود محض ظنی ہیں، اسی طرح اس کی تمام تر صفات مثلاً حیات، علم اور قدرت وغیرہ بھی اللہ کی صفات کے اظلال ہیں، وہ حقیقت نفس امری بھی جس کا انتساب کائنات کے وجود کی طرف کیا جاتا ہے وجود الہی کی حقیقت نفس امری کا ظل ہے۔ (۳۱)

وجود اور عدم وجود:

یہ بات کہ کائنات اور اللہ دو مختلف اور جدا وجود ہیں اور یہ کہ کائنات ایک ظنی وجود ہے اور اللہ ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ اللہ کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ اس سے ماوراء اور منزہ ہے، صوفیانہ تجربہ کا اظہار ہے نہ کہ اس تجربہ کی فلسفیانہ توضیح و تشریح۔ بالکل اسی طرح اس حقیقت کو معروض اور اس کے عکس کی مثال کی مدد سے واضح کرنا اس تجربہ میں داخل متعدد نکات کو بیان کرنیکی ایک کوشش ہے۔ ان نکات میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔ متکلمین نے ہمیشہ ہی اللہ کی مطلق تنزیہ اور ماورائیت کا اثبات کیا ہے اور صوفیہ نے بھی اصل اور ظل (سایہ) جیسی اصطلاحات اکثر استعمال کی ہیں۔ شیخ سرہندی کے یہاں جو بات نئی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ان تمام حقائق کو فلسفہ کے قالب میں ڈھال دیتے ہیں۔ ظن کا لفظ مثلاً شیخ سرہندی کے یہاں وضاحت کے لئے مثال کے طور پر نہیں آیا ہے، وہ ایک بالکل ہی مختلف قسم کے وجود کی نمائندگی کرتا ہے، ایک ایسے وجود کی جو حقیقی بھی ہے اور غیر حقیقی بھی۔ یہ ایک نئے طرح کے عالم کی نشاندہی کرتا ہے جو ان عوامل سے مختلف ہے جن کا ذکر وحدۃ الوجود کے قائلین کے یہاں ملتا ہے۔ گزشتہ اوراق میں اس عالم کی ابتدائی جھلک آپ نے دیکھی ہوگی۔ آئندہ اوراق میں ہم یہ دیکھیں گے کہ اس تصور کو شیخ سرہندی ایک فلسفہ کی شکل کس طرح دیتے ہیں۔

تصوف پر لکھی ہوئی کتابیں، صوفیہ کے روحانی تجربات اور ان کے فلسفیانہ نظریات کے درمیان تعلق پر زیادہ روشنی نہیں ڈالتیں۔ اس بات کا شعور بھی کم ہی نظر آتا ہے کہ فلسفہ کا علم رکھنے والا صوفی فلسفیانہ زبان میں اپنے ان روحانی تجربات کو پیش کرے۔ میں بہت زیادہ وقت لے سکتا ہے جنہیں اس نے تھوڑے ہی وقت میں حاصل کر لیا ہو۔ شیخ سرہندی خود باقی باندہ کے پاس جب ۱۰۰۸ھ / ۱۵۹۹ء میں آئے تو وحدۃ الوجود پر یقین رکھتے تھے، پھر وحدۃ الوجود کی اس عقلی یقین کی تصدیق بعد میں انہیں روحانی تجربات کے ذریعہ ہوئی۔ لیکن بعد میں وہ اس مقام سے آگے بڑھے اور پھر اشیاء کو (بندہ کے) سائے اور اظہال کی حیثیت سے دیکھنا شروع کیا۔ اب صرف ایک یادو ماہوں کے درمیان ہوا۔ کیونکہ ان چار سالوں میں جو انہوں نے شیخ باقی باندہ (م ۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ء) کے ساتھ ان کی وفات سے پہلے گزرے۔ شیخ سرہندی نہ صرف وحدۃ الوجود کے مقام سے گزر چکے تھے بلکہ وہ ظلیت کے مقام سے بھی گزر چکے تھے اور تنزیہ کامل کے مقام میں داخل ہو چکے تھے جہاں انہوں نے، اپنے بیان کے مطابق، اللہ تعالیٰ کو عالم سے بالکل علیحدہ اور کلیتہً دوراء دیکھا۔ سرچہ ان پر عالم کی ظلیت کا مشاہدہ دوسری سس میں ہو گیا تھا لیکن اس مشاہدہ کی بنیاد پر ایک فلسفہ تشکیل دینے میں انہوں نے بعد کے دس سال سے لے کر پندرہ سال لگائے۔ (۳۲) اور اس مشاہدہ کے کچھ فلسفیانہ مضمرات ان پر بیس سالوں کے بعد واضح ہو سکے۔ (۳۳)

علم کلام میں شیخ سرہندی کو پہلی تربیت وسط ایشیاء کے علماء سے حاصل ہوئی۔ اس کے بعد ان کو تربیت ابن عربی کے فلسفہ وحدۃ الوجود میں ملی اور یہ دونوں تربیتیں شیخ سرہندی کے ذاتی تجربہ یعنی وحدۃ الشہود کے خلاف تھیں۔ کیونکہ متکلمین نے کائنات کی ظلی حیثیت کو تسلیم نہیں کیا تھا اور وحدۃ الوجود کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کی مطلق اورائیت اور تنزیہ کے تصور کو قبول نہیں کیا تھا، لیکن چونکہ شیخ سرہندی کے پاس کوئی یا فلسفہ نہیں تھا اور نہ ہی نئی اصطلاحات تھیں اس لئے فطری طور پر وہ فکری شکل سے دوچار رہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی وہ ایک بات کہتے ہیں اور بعد میں اس پر نظر ثانی کرتے ہیں۔ کسی اصطلاح کی تعریف کبھی وہ وحدۃ الوجود کے خطوط پر کرتے ہیں اور کبھی کلائی خطوط پر۔ ایک بار وہ ایسا لفظ استعمال کر جاتے ہیں جو اس کے نظام تصور سے میل نہیں کھاتا اور پھر جب تناقض کا احساس ہوتا ہے تو اسکو ترک کر دیتے ہیں۔ ایسے اور اس طرح کے مسائل کا پیش آنا اس وقت بالکل فطری ہے جب کوئی اپنے خیالات کا ایسی زبان میں اظہار کرے جس کی تخلیق اس مقصد کے لئے نہیں ہوئی۔ اس لئے ہمیں شیخ کے نظریات کی تشریح میں بڑی احتیاط سے کام لینا چاہیے۔

ابن عربی کے نظریہ عینیت کے بنیادی نکات کو شیخ سرہندی نے مندرجہ ذیل انداز میں مختصراً یوں بیان کیا ہے:

”چونکہ وحدۃ الوجود کے قائلین کے مطابق علم الہی اور عالم خارجی میں سوائے واجب الوجود اور اس کے اسماء و صفات کے کوئی اور نہیں اور یہ اسماء و صفات اس کے عین ہیں اور چونکہ نعینات علیہ صی ذات الہی کے عین ہیں، اس کی شبہ مثال یا عکس نہیں، اور چونکہ وجود ظاہر میں منعکس موجودات، ان کے خیال کے مطابق، ہو سبوی ہستیاں ہیں، ان کی شبہات نہیں اس لئے عینیت کا تصور لازم آتا ہے اور یہ کہنا ضروری ہو جاتا ہے کہ ”سبھی کچھ وہی (اللہ) ہے“ (۳۳) (ہمہ اوست)۔ دوسرے الفاظ میں تصور وحدت یا تصور عینیت مندرجہ ذیل چار قضایا کا

مازمی نتیجہ ہے۔

اول یہ کہ عالم ظاہر اور عالم محسوسوں میں جو وجود ایک ہے (حقیقی مد)، دوسرا یہ کہ واجب الوجود کے اسماء و صفات اس کی ذات سے مختلف نہیں بلکہ ذات ہیں۔ دوسرا یہ کہ حیات ذات و اسب کے عین ہیں۔ کہ اس کی شبیہات اور چہارم، حیات ثابت ہے۔ وہ مظاہرہ میں نہیں آتے ہیں وہ اعمیاء ذاتوں میں ہیں نہ کہ ان کی شبیہات۔

شیخ سرہندی عینیت کے ن قصایا اور نور کے ان کی جہد یہ ہے کہ وہ ذاتی تفسیر پیش کرتے ہیں۔ اول، وجود حقیقی ایک ہے اور وہ اللہ ہے اور یہ کائنات ایک ظنی وجود ہے۔ دوسرا، وہ ذات اللہ کی ذات سے مختلف ہیں مگر چہ کہ اس سے جدا نہیں ہیں۔ سوم، اشیاء کی اعمیاء ثابت ذات انہی سے اخلال ہیں اور اس سے مختلف ہیں اور چہارم اور آخری بات یہ کہ اس کائنات میں موجود اشیاء حیات ثابت کے اخلال ہیں جو عبادت ظلال میں وجود ظنی پر مشتمل ہیں۔

شیخ سرہندی کا پورا فلسفہ انہیں قصایا کے گرد گھومتا ہے۔ اسے اس فلسفہ کو واضح کرنے کے لئے وہ وجود کے حمل مواطاة اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرتے ہیں یعنی اس حملوں کے درمیان مثلاً ایک وجود ہے اور "الف موجود ہے"۔ وجود علی سبیل حمل مواطاة اللہ ہے یعنی اللہ وجود ہے۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں کچھ کہنے کا مناسب طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے "وہ وجود ہے" نہ یہ کہ یہ کہا جائے کہ "وہ موجود ہے"۔ (۲۳) مگر کوئی کہہ سکتا ہے کہ اللہ وجود رکھتا ہے یا موجود ہے بشرطیکہ وہ اس سے یہ مطلب لے کہ "اللہ وجود ہے"۔ حاصل یہ ہے کہ سرہندی وجود و ذات انہی کو ہمینہ ایک قرار دیتے ہیں۔ اس طرح وہ ایک ایسا موقف اختیار کرتے ہیں جو ان متکلمین کے موقف سے مختلف ہے جن کا خیال ہے کہ وجود ایک صفت ہے۔ وہ وجود کو صفت نہ مان کر ابن عربی کے ساتھ ہو جاتے ہیں۔ وجود بحیثیت ایک صفت کے معروضات دنیا سے متعلق ہے۔ ان معروضات کو موجود یا وجود کی حامل کہا جاتا چاہیے، اور وجود نہیں کہنا چاہیے۔ ان کے سلسلے میں ہر چیز کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرنا چاہیے اور وجود کو ذات سے منسوب کرنا چاہیے۔ متکلمین اور فلاسفہ اس طرح کا امتیاز کرتے ہیں لیکن وجودی حضرات ایسا نہیں کرتے اور ایسا نہ کر کے یہ حضرات اس نظریہ تک پہنچ جاتے ہیں کہ وجود ایک ہے۔ دوسری طرف متکلمین یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ خدا کے سباق میں وجود کو علی سبیل المواطاة استعمال کرنا چاہیے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اللہ کو دوسری موجودات کی طرح ایک وجود قرار دے دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حمل مواطاة اور حمل اشتقاق کے درمیان فرق کرنے میں ناکامی وجودیوں کو وجود کی وحدت (Monism) اور متکلمین کو وجود کی کثرت (Pluralism) تک پہنچا دیتی ہے۔

جس وجود کو ہم علی سبیل حمل المواطاة اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی وجود کہلاتا ہے اور جس وجود کو علی سبیل حمل الاشتقاق اشیاء کی طرف منسوب نیکرتے ہیں ظنی وجود ہوتا ہے۔ اس فرق کی وجہ عدم (Non-being) ہے۔ اللہ کا وجود حقیقی ہے کیونکہ عدم ملے پاک ہے۔ کائنات کی اشیاء اخلال ہیں کیونکہ وہ اپنی ذات میں عدم ہیں۔ شیخ سرہندی کے مطابق، اس کائنات کا پورا ڈھانچہ عدم کی بنیاد پر قائم ہے۔ شیخ سرہندی عدم

کے معنی میں بھی حمل، مضافہ اور متصل اشتقاق کی بنا پر فرق کرتے ہیں۔ (۳۵) جیسا کہ غزالی نے وجود کے معانی میں کیا ہے۔ عدم علی سبیل حمل مضافہ کا خالص عدم ہے، مطلق محض، شے محض اور محال ہے۔ اس کے مقابل میں، وجود علی سبیل حمل مضافہ کا اس وجود، مطلق محال، حیر محض اور قائم بالذات ہے۔ عدم علی سبیل حمل اشتقاق ایک ظن وجود ہے۔ عدم محض محال اور ناقابل تصور ہے لیکن عدم کی حاس شکلیں قابل فہم اور ممکن ہیں۔ شیخ سرہندی عدم کو وجود کے بالمقابل استہلال کرتے ہیں اور خالص عدم کو خالص وجود کے بالمقابل اور عدم کے خاص اشکال وجود کے خاص اشکال استہلال کرتے ہیں۔ غزالی میں یہ آیت ہے: "قائم بالذات نہیں ہے عدم۔" اس معنی میں مختلف ہے۔ خدا ذات قائم بالذات ہے اس لئے یہ خالص وجود ہے۔ اللہ کی صفات جو اس کی ذات سے کمینہ ہیں اس (ذات) پر منحصر ہیں اور ان کے لئے وہ بھی اپنے اندر عدم کا ایک عنصر رکھتی ہیں۔ "حس کے اندر جیسا کہ وہ حاکم پیدا کرنے کا، کچھ اس میں عدم کا کوئی عنصر شامل ہو گا۔" (۳۶) اللہ کی صفات سے لے کر سب سے نیچے درجے کے وجود تک اس کائنات میں ہر شے مختلف درجوں میں عدم کی حامل ہے۔ عدم کا یہ تصور بنیادی اعتبار سے افلاطونی ہے اور تمام قرآنی حلی کے تصور سے مختلف ہے۔ کیونکہ ابن عربی کے مطابق عدم وجود کا نہ ہونا ہے، ہونہ تو وجود کا مخالف ہے ورنہ ہی اس کے راستے میں رکاوٹ ہے۔ اس لئے جب ابن عربی عدم کو شرقریبیت میں تو اس سے ان کی مراد "چھائی یا خیر کے نہ ہونے" کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی۔ دوسری طرف شیخ سرہندی کے مطابق، عدم ایک مثبت شے ہے، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے کہ ابن عربی کے خالص موضوعی نقطہ نظر کے برعکس شیخ سرہندی شر کے تعلق سے ایک معروضی تصور رکھتے ہیں۔ درحقیقت ابن عربی کے یہاں عدم کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس، سرہندی عدم کو وجود کے برعکس ایک متوازی اصول تصور کرتے ہیں۔ سوائے ہو سکتا ہے کہ کیا اس سے وجود و عدم کی ثنویت، اور خیر و شر کی دوئی لازم نہیں آتی؟ کیا وجود محض سے عدم محض کا اختلاف وجود کو محدود یا متاثر نہیں کرتا، بالکل ایسے ہی جیسے عدم کے خاص اشکال وجود کے خاص اشکال کو متاثر کرتے ہیں؟ اس سوال کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ عدم محض کوئی شے نہیں ہے، ناقابل تصور و محال ہے۔ اس لئے اس کے لئے وجود محض کی تحدید اور اس کو متاثر کرنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ محض ایک خیال ہے۔ اس کے بارے میں ہمارا سوچنا ایسا ہی ہے جیسا ناممکنات کے بارے میں سوچنا۔ یہ صرف وجود محض کے تصور کی مخالفت کرتا ہے نہ کہ خود وجود محض کی۔ کیونکہ وجود محض اختلافات سے بالاتر ہے۔ (۳۷) دوسری طرف عدم کی خاص شکلیں ناممکنات نہیں ہیں اور عدم محض کی طرح محض خیالات نہیں ہیں۔ اس لئے وہ موجودات خاص شکلوں کی مخالفت کرتی ہیں اور انہیں متاثر کرتی ہیں۔ درحقیقت عدم شیخ سرہندی کی فکر میں، افراد سازی (Individuation) کا ایک اصول ہے جیسا کہ افلاطون کے فلسفہ میں ہے، برخلاف اس کے ابن عربی عدم کا جو منفی تصور رکھتے ہیں اس کی وجہ سے وہ عدم کو افراد سازی کا عمل پردہ نہیں کرتے۔

اللہ

اللہ کی ذات اور اس کا وجود دونوں ایک ہی حقیقت ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے شیخ سرہندی اپنے فلسفہ کا

آغاز کرتے ہیں۔ بعد میں ان وجوہات کی بنا پر جن کا ذکر ہم بعد میں کریں گے۔ وہ اللہ کی ذات اور اس کے وجود کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ لیکن اس بات سے کہ وجود اس کی ذات سے مینہ یا عینہ وہی ہے۔ شیخ سرہندی کے اس نقطہ نظر میں کوئی لرق نہیں واقع ہوتا کہ اللہ کا وجود ہی حقیقی وجود ہے اور یہ کہ کائنات محض ایک ظل (سایہ) ہے۔ اس بیانی مقدمہ سے شیخ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اللہ کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ دو کائنات میں ہے یا کائنات سے باہر ہے، عینہ کائنات ہے یا اس سے مختلف۔ تشبیہ و تنزیہ، وحدت و اختلاف کا مسئلہ اور وجود کی بنیاد پر اہمیت ہے۔ لیکن چونکہ صرف ایک ہی وجود ہے (یعنی اللہ)۔ اس لئے یہ نسبتیں پیدا نہیں ہوتیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں

”موجود کی کوئی نسبت موبہوم سے قائم نہیں ہوتی، موجود کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ موبہوم میں ہے اور نہ یہ کہنا کہ وہ اس سے مختلف ہے۔ موجود کی دنیا میں موبہوم ناپید ہے۔ اسلئے دونوں کے درمیان دونوں نسبتیں نہیں۔ اس نکتہ کو ہم ایک مثال سے واضح کریں گے۔ ایک نقطہ کو جو دائرہ بنائے ہو اور تیزی سے گھمایا جائے تو اس سے آگ کا ایک دائرہ بن جاتا ہے، گرچہ ہمیں آگ کا ایک دائرہ نظر آتا ہے لیکن خارج میں کوئی دائرہ نہیں ہوتا۔ وہاں تو صرف ایک نقطہ ہے۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا کوئی وجود نہیں۔ اس اعتبار سے نقطہ نہ تو دائرہ کے اندر ہے اور نہ ہی اس سے باہر، نہ عینہ دائرہ ہے اور نہ ہی اس سے مختلف۔ جس معنی میں نقطہ کا وجود ہے اس معنی میں دائرہ کا وجود نہیں۔ اور دونوں کے درمیان کوئی نسبت نہیں ہو سکتی۔“ (۳۸)

قرآن کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پوری کائنات کو محیط ہے اور یہ کہ وہ اس سے بہت قریب ہے۔ شیخ سرہندی اس طرح کی آیات کی تشریح دو طرح سے کرتے ہیں۔ کبھی تو متکلمین کی اتباع کرتے ہوئے وہ اس آیت کی تعبیر علم کے معنی میں کرتے ہیں۔ (۳۹) ”اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کا احاطہ کر رکھا ہے یا اس سے بہت قریب ہے۔“ ان جملوں کا مطلب وہ یہ لیتے ہیں کہ خدا اس کائنات کے ہر ہر جزو سے، چھپی طرح واقف ہے، کبھی کہتے ہیں کہ ان آیات کی حقیقت ہم نہیں جان سکتے۔ ہم ان پر اس لئے یقین کرتے ہیں کہ خدا نے یہ جملے کہے ہیں۔ (۴۰) کائنات کا وجود خدا کی ذات سے ہے اور وہ خدا سے، ہی طرح وابستہ ہے جس طرح عکس کا وجود اپنے معروض کے تابع اور اس سے وابستہ ہوتا ہے۔ لیکن اس تبعیت کی صحیح حقیقت ہمارے فہم سے بالاتر ہے۔ (۴۱)

خدا کی مطلق تنزیہ سے شیخ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کائنات خدا کا کوئی تعین نہیں ہے، کائنات ایک دوسری وجود ہے اسی لئے یہ حقیقی وجود (خدا) کا کوئی تعین یا ظہور نہیں ہو سکتی۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں ”یہ صوفی تعین کا قائل نہیں ہے۔ غیر متعین کا کوئی یقین ہو کیسے ممکن ہے۔ اس تصور کے قائل تو شیخ محی الدین اور ان کے تبعین ہیں، اگر ہمارے کلام میں تعین کا کہیں ذکر آیا ہے تو اس کے کوئی معنی نہیں۔ اس کی حیثیت ایک لفظ سے زیادہ نہیں۔ (۴۲)

چونکہ اللہ تمام نسبتوں سے بالاتر ہے اس لئے اس کی حقیقت ہم جان نہیں سکتے۔ یہ بات صرف اللہ کی ذات کے لئے ہی صحیح نہیں ہے اس کے وجود کے لئے بھی ہے۔ (۴۳) اللہ اس کائنات سے کلیہ، وراء ہے۔ مگر ابن عربی بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمارے علم سے بالاتر ہے۔ لیکن اس کی وجہ ابن عربی کے نزدیک کچھ اور ہے۔ اللہ کی ذات ہمارے فہم سے بالاتر ہے کیونکہ وہ تمام نسبتوں سے بلند ہے۔ ابن عربی بھی یہ جملہ کہتے ہیں۔ لیکن خدا ہمارے فہم سے بالاتر ہے، کی وجہ ان کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ خدا کا وجود عالم کے وجود سے ماوراء ہے۔ اس کی وجہ ان کے

نزدیک یہ ہے کہ چونکہ ہم یک محدود وجود کے حامل ہیں اس لئے ہم خدا کے غیر محدود مظاہر کو جان نہیں سکتے جن کو خدا کا وجود شامل ہے۔

صفات الہیہ:

اللہ صفات سے موصوف ایک ذات ہے۔ وہ ہمیشہ سے صفات و شکون سے متصف ہے۔ شیخ سرہندی عاری الصفات ذات کا تصور نہیں کر سکتے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”اسماء و صفات سے عاری ذات محض ایک خیال ہے۔“ (۴۴) اس بات میں شیخ سرہندی و ابن عربی کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابن عربی اس فرق کو ذہنی فرق کے سوا کچھ اور نہیں سمجھتے۔ شیخ سرہندی اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ وہ احدیت اور واحدیت جیسے الفاظ استعمال کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔ دوسرا ثبوت یہ ہے کہ ابن عربی پر تنقید کرتے وقت وہ ان پر یہ الزام نہیں لگاتے کہ وہ خدا کی ذات کے عاری الصفات ہونے کے قائل ہیں۔

جس نکتہ پر شیخ سرہندی ابن عربی سے اختلاف کرتے ہیں وہ صفات کا تصور ہے۔ ابن عربی صفات کو اللہ کی ذات اور اس کے ازلی شکون جو اشیاء کے عیان ثابتہ ہیں یا کائنات میں ان کے خارجی تعینات کے درمیان نسبت و اضافت سے تعبیر قرار دیتے ہیں۔ چونکہ ان اضافتوں کا کوئی وجود نہیں ہوتا اس لئے وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ ان صفات کا کوئی وجود ذات الہیہ کے علاوہ ہے۔ شیخ سرہندی اس کے بالکل برخلاف یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات پر زاید وجود کی حامل ہیں۔ اس لئے ابن عربی اور شیخ سرہندی کے درمیان اختلاف اس نکتہ پر ہے کہ اللہ کی ذات کو اس کی صفات سے ممتاز کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اگرچہ دونوں ہی اس بات پر متفق ہیں کہ صفات کو ذات سے الگ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف صفات کی کنہ و حقیقت کے مسئلہ میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ کے بارے میں سرہندی لکھتے ہیں ”سات یا آٹھ صفات جو اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ ہیں ان کا خارج میں وجود ہے۔ اہل حق کے علاوہ کسی نے بھی ان صفات کے وجود خارجی کا اثبات نہیں کیا ہے۔ متاخرین صوفیہ نے بھی ان کے وجود خارجی سے انکار کیا ہے اور ذات پر ان کے زائد ہونے کو محض ذہنی قرار دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ”صفات کا اختلاف ذات الہیہ سے صرف ذہنی ہے حقیقت میں نہیں۔ اس مسئلہ میں اہل حق کا نقطہ نظر ہی صحیح ہے کیونکہ وہ مشکوٰۃ رسالت سے ماخوذ ہے اور کشف اور فراست سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔“ (۴۵) ان صفات میں حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع و بصر، کلام اور خلق (تکوین) شامل ہیں۔ صرف آخری صفت تکوین کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے مگر شیخ سرہندی کو یقین ہے (۴۶) کہ تکوین اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفات میں شامل ہے۔

یہ کلام کا معروف نظریہ ہے لیکن شیخ سرہندی اس کے قائل صرف اس لئے نہیں ہیں کہ یہ ان متکلمین کا نظریہ ہے جنہیں وہ اہل حق کہتے ہیں۔ وہ اس وجہ سے بھی اس کے قائل ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی مطلق تشریہ اور اہمیت کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان صفات ذاتیہ کے لئے کائنات سے بے نیاز ہے۔ ابن عربی کے خیال کے مطابق خدا ان صفات کے لئے کائنات کا محتاج ہے جس طرح کہ کائنات اپنے وجود کے لئے خدا کی محتاج ہے۔ خدا کائنات کو وجود عطا کرتا ہے اور کائنات خدا کو صفات عطا کرتی ہے۔ خدا اور کائنات ابن عربی کی فکر

میں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ شیخ مرہندی کے نظریہ میں خدا کی صفات ذاتی اس کی ذات کا حصہ ہیں۔ اس لئے اس کی ذات قائم بذاتہ ہی ہے۔

صفات کے تعلق سے کافی نقطہ نظر پر ماحول موجود ہے۔ یہ بات ہے کہ اس ائمہ اعلیٰ کو شیخ مرہندی نے مندرجہ ذیل الفاظ میں یوں پیش کیا ہے

"اگر صفات بھی خارجی میں موجود ہیں تو وہ یا تو ممکن وجود میں ہیں یا واجب الوجود۔ ممکن الوجودات زمانی وجود پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان صفات ممکن کے مطابق ممکن الوجود زمانی ہوتا ہے، دوسری طرف اگر صفات واجب الوجود ہیں تو اس سے خدا کی وحدت کی نفی ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ اگر صفات ممکن الوجود مان لیا جائے تو اللہ کی ذات صفات سے عاری ہو جاتی ہے اور اس سے وحدت اور یگانگیت اسی طرح قائم رہتی ہے" (۵۳)

شیخ مرہندی اس اعتراضات کا جواب بھی یہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات سے نفی نہیں میں صفات سے مختلف ہے خارجی میں نہیں، اس لئے صفات ذات سے الگ ہیں۔ صفات ممکن ہیں یا ممکن۔ ذات اور صفات دو الگ قائم بذاتہ وجود نہیں ہیں۔ اس لئے قدیم کی کثرت کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ (۵۴) کسی شیخ اس سے مختلف جواب دیتے ہیں کہ

"اس مشکل کا حل جو مجھے بتایا گیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قائم بذاتہ سے ذاتی پنہا ذات سے موجود ہے، وجود کے ذریعہ نہیں چاہیے۔ وجود اس کی ذات کا مہینہ وہ اس سے مختلف۔ اللہ کی صفات بھی اللہ کی ذات سے موجود ہیں اللہ کے وجود سے نہیں۔ درحقیقت وجود کو اس سطح تک رسائی نہیں ہے۔ شیخ علامہ الدور نے اس نقطہ کی طرف نشاندہی کی جب اسوں سے لکھا "رب کائنات کی دنیا وجود کی بنیاد سے بالاتر ہے، اس لئے اس سطح پر امکان و وجوب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ امکان و وجوب انصاف میں یگانگیت اور وجوب کے درمیان۔ اس لئے جوئے وجود سے بلند ہو وہاں امکان و وجوب کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ یہ وحدانیت ہے جو عقل کی گرفت سے ماوراء ہے۔ عقل وہاں تک رسائی نہیں پاسکتی اس لئے وہ انکار کی جرات کرتی ہے۔ اس کا انکار صرف وہی نہیں کرتے جنہیں اللہ نے محفوظ رکھا ہے"۔ (۴۷)

اللہ کی صفات بسیط ہیں اور ان کے معروضات کی کثرت ان کی کثرت کے لئے کوئی مسئلہ پیدا نہیں کرتی۔ ذات کی طرح صفات بھی فقید المثال، بے نظیر اور مکمل بسیط ہیں۔ مثال کے طور پر ایک ہی ناقابل تقسیم علم ہے جس سے تمام چیزیں جو ابتداء سے انتہا تک پیش آ سکتی ہیں معلوم ہوتی ہیں۔ ایک ہی کامل ناقابل تقسیم قدرت ہے جس کے ذریعہ ماضی و حال کی ہر چیز وجود میں آتی ہے، ایک ہی ناقابل تقسیم کلام ہے جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ ازل سے ابد تک گویا ہے۔ یہی حال دوسری صفات کا ہے۔ معلوم یا تنبوق اشیاء کی کثرت خدا کی صفات میں تکرر و تعدد پیدا نہیں کرتی۔ اشیاء خدا کی معلومات اور مخلوقات ہیں لیکن اس کی وجہ سے خدا کی صفت علم خلق متاثر نہیں ہوتی۔ یہ صداقت عقل کی رسائی سے باہر ہے۔ اہل عقل اور اہل منطق بمشکل ہی اس کو تسلیم کریں گے، بلکہ اسے ناممکن کہیں گے کہ اشیاء اللہ کو معلوم ہیں پھر بھی اس کا علم اس اشیاء سے جڑا ہوا نہیں ہے یا یہ کہ اشیاء اللہ کی مخلوق ہیں، اس کے باوجود اس کی صفت خلق مخلوقات سے جڑی ہوئی نہیں ہے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ

الہیت کے مناظر میں ماضی و مستقبل حال کا محض ایک آن ہیں۔ گویہ آن اس سطح پر اپنا وجود نہیں رکھتا لیکن ہم اس کا استعمال اس لئے کرتے ہیں کہ اس سے کچھ لفظ ہمارے پاس نہیں ہے۔ اس آن میں ماضی و مستقبل کی ہر شے معلوم ہے۔ اللہ تعالیٰ رید کو، مثال کے طور پر ایک ہی آن میں موجود اور غیر موجود دونوں حالتوں میں جاتا ہے۔ جنس کی شکل میں بھی اور بچہ کی شکل میں بھی، جو ان کی حالت میں بھی اور بوڑھے کی حالت میں بھی، زندہ بھی اور مردہ بھی، بزرگ میں بھی اور بچہ میں بھی۔ اور جزائے دن موجود بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ آن واحد ان مختلف حالات سے وابستہ نہیں ہو سکتا۔ اور یہ تو پھر آن باقی نہیں رہے گا اور مان کی شکل اختیار کر لے گا جو ماضی و مستقبل میں منقسم ہوتا ہے، اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہیں کہ ان مختلف حالات میں زید کا وجود سے بھی نہیں بھی۔ (۴۸) حقیقت کے تحت میں زہر کا وجود نہیں، ہاں صرف ایک تنہا بیٹہ ہے۔ اس لئے اشیاء کی کثرت و تنوع خدا کی صفات نہ ہوتی، شواہد کی پیدائش کرتی اور اللہ کی وحدانیت کے تصور کو متاثر نہیں کرتی۔ تجلیم ذات و صفات نے درمیان امتیاز کرتا ہے، دونوں کو جدا وجود تصور کرتا ہے، ایک کو دوسرے سے مقابلہ میں رکھتا ہے، اور صفات و احوال کا پورا دینا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دونوں مختلف وجود نہیں ہیں اور ان کے درمیان عزائم و مخالفت نام کی کوئی چیز نہیں۔ دونوں مل کر ایک ہی وحدت بناتے ہیں جس کی کوئی اور نظیر نہیں۔ شیخ سرہندی کہتے ہیں کہ ذات و صفات جدا کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس وقت پیش آتی ہے جب خدا کے تصور کا عقلی تجزیہ کیا جائے، دوسری اس وقت جب کہ صوفیہ خدا کی ذات پر مراقبہ کرتے ہیں۔ جب ایک صوفی کامل خدا کی ذات پر مراقبہ میں مستغرق ہوتا ہے تو اس وقت خدا کے اس صفات اس کی نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں اور ذات الہی کے سوا چھوٹی باقی نہیں رہتا، لیکن ذات کا صفات سے علیحدگی کا یہ عمل صوفی کے ذاتی و داخلی ادراک کا معیار ہے نہ کہ کوئی معروضی حقیقت۔ (۴۹)

اگرچہ اللہ تعالیٰ حقیقی صفات کا حامل ہے تاہم اس کی ذات قائم بنفسہ ہے۔ "اللہ کا وجود اس کی ذات سے ہے اور یہ ذات اس کے وجود اور اس کی مختلف صفات جیسے حیات، علم، قدرت، سمیع و بصر، ارادہ، کلام اور تکلیم کے لئے جن پر اس کا وجود ولایت کرتا ہے کافی ہے۔ اس کمالات کے لئے ذات کے علاوہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہے۔ اگرچہ یہ حقیقت ہے کہ خدا ان صفات سے ہمیشہ سے متصف ہے۔" (۵۰) اس موقف کے خلاف یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ "اگر اللہ کی ذات اس کی تمام صفات کے وجود کے لئے کافی ہے تو آپ اس کے ساتھ صفات زائدہ کا اثبات کیوں کرتے ہیں اور قدماء کے تعدد کا خطرہ کیوں مولیٰ لیتے ہیں۔ فلاسفہ اور معتزلہ ذات کے سوا کسی اور کا اثبات نہیں کرتے اور صفات کا انکار کرتے ہیں اس لئے وہ اس خطرہ میں نہیں پڑتے۔" شیخ سرہندی نے یہ اعتراض نقل کر کے اس کا جواب اس طرح دیا ہے "خدا کی ذات بدرجہ کمال منزہ اور ہر شے سے دور ہے۔ وہ اپنی ذات میں کافی اور بے نظیر ہے لیکن اس کی حکمت کا تقاضا ہے کہ تخلیق کے لئے خالق اور مخلوق کے درمیان ایک تعلق ہونا چاہیے۔ اس لئے صفات کو ایک درجہ نیچے اتارنا ہوتا ہے اور ثانوی مرتبہ (یعنی ظلیت) اختیار کرنا ہوتا ہے تاکہ کائنات کی اشیاء کے ساتھ ان کا تعلق قائم ہو سکے۔ اگر صفات واسطہ نہیں ہوتیں تو کوئی چیز وجود میں نہیں آتی۔" (۵۱)

کہا جاسکتا ہے کہ اگرچہ فلاسفہ اور معتزلہ نے معروضاتی صفات کا اثبات نہیں کیا ہے تاہم وہ علم الہی

میں ان کے اعتبار کے قائل ہیں اس لئے ابھی تکوین و تخلیق کو بلا واسطہ خالص ذات کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ اس جواب الجواب کا شیخ سرہندی اس طرح جواب دیتے ہیں کہ "مثالی تاملات (ideal Considerations) مثالی موجودات کے لئے کو کافی ہو سکتے ہیں اور ان صوفی و متہمس کرتے ہیں جن کے لئے یہ کائنات محض تصور اور خیال میں وجود رکھتی ہے لیکن ایسی کائنات جو خارج میں وجود رکھتی ہو اس کے لئے مثالی تاملات کافی نہیں ہیں۔ اس کے لئے حقیقی صفات ضروری ہیں۔" (۵۲)

تخلیق (تکوین):

شیخ سرہندی کے نزدیک کائنات اشیاء کی ماہیات یا امیوں کا وجود خارجی میں ظہور ہے۔ ابن عربی بھی کائنات کی توجیہ اسی ڈھنگ سے کرتے ہیں۔ مگر یہ اتفاق صرف ظاہری ہے کیونکہ ماہیت و وجود سے یک کی جو مراد ہے وہ دوسرے کی نہیں، دونوں میں بنیادی اختلاف ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات خدا کی ذات کے تعینات ہیں اور اس کے ساتھ متحد ہیں، وہ جو امر حقیقی موجودات ہیں جو ازل سے اللہ کے علم میں اس کی ذاتی صفوں کی طرح موجود ہیں۔ ابن عربی جب انہیں عدم کہتے ہیں تو اس کا مطلب، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے، صرف یہ ہے کہ وہ خارجی دنیا میں پناہ وجود نہیں رکھتے۔ وہ یہ ہرگز نہیں کہتے کہ یہ ماہیات حقیقی معنوں میں عدم ہیں۔ لیکن شیخ سرہندی کے نزدیک اشیاء کی ماہیات جہیں وہ حقائق ممکنات کا نام دیتے ہیں، وجود کے بجائے عدم کے تعینات ہیں جو وجود کا ایک شاخہ بنے ہوئے ہیں۔ جو وجود (حقیقی) کا عدم کے آئینہ میں صرف یک عکس یا عکس ہے۔" (۵۲) مثال کے طور پر انسان کی ماہیت عدم کی کچھ خاص تعینات جیسے موت، جہل، عجز، شر اور قبح وغیرہ ہیں جو ان تعینات عدمیہ میں وجود حقیقی کی صفات جیسے علم، قدرت، خیر اور حسن وغیرہ کے ان عکس کا عنصر لئے ہوتے ہیں جو ان کے مخالف عدمات کے آئینے میں منعکس ہوتی ہیں۔ اس لئے انسان کی ماہیت یا حقیقت و راصل عدم ہے جو وجود کا ایک ایسا شاخہ بنے ہوئے ہے جو وجود حقیقی کا عکس یا عکس ہے، اگرچہ وجود حقیقی سے بنیادی اعتبار سے مختلف اور وجود باقی اعتبار سے وجود حقیقی سے فردز ہے۔ حقائق ممکنات خدا کی ذاتی صفوں نہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے متحد ہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں، وہ تو عدم کے تعینات ہیں جو اللہ کے علم میں محض ایک خیال کی حیثیت سے ہوتے ہیں نہ کہ اس نے ذاتی صفوں کی حیثیت سے۔ بنیادی اعتبار سے وہ عدمات ہیں موجودات نہیں جیسا کہ ابن عربی سوچتے ہیں۔ ماہیات یا ایمان کے بارے میں ان کے تصور اور ابن عربی کے تصور میں جو فرق ہے شیخ سرہندی نے اسے یوں بیان کیا ہے:

"میرے نزدیک یہ عدمات اللہ کے اسماء و صفات کے عکس کے ساتھ ممکنات کے حقائق ہیں۔ عدمات کی حیثیت مادہ کی ہے اور عکس کی حیثیت ان کے صور کی ہے جو مادہ پر مرسم ہیں۔ شیخ محی الدین کے مطابق حقائق ممکنات (جنہیں وہ ایمان ثابت کہتے ہیں) اجمہ خدا کے اسماء و صفات کے وہ تعینات ہیں جو خدا کے علم میں موجود ہیں۔ اس کے برخلاف میرے نزدیک حقائق ممکنات عدمات ہیں جو اللہ کے اسماء و صفات کے بالقابل ہیں مگر اسماء و صفات کے وہ عکس لئے ہوئے ہیں جو خدا کے علم میں عدمات کے آئینے میں متشکل ہیں اور ان اسماء و صفات کے ساتھ وابستہ ہیں۔" (۵۳)

حقائق ممکنات کے اس تصور پر وحدۃ الوجود کے قائل ایک صوفی نے کچھ اعتراضات کئے۔ ایک اعتراض یہ تھا کہ ممکنات کے حقائق عدمات نہیں ہو سکتے۔ کوئی مثبت شے ہونی چاہیے۔ شیخ سرہندی نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ممکنات کے حقائق خالص عدمات نہیں ہیں، ان کا ایک علمی وجود ہے ایک خاص قسم کا ثبوت جو ممکنات کے حقائق کے لئے کافی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ ”اگر حقائق ممکنات عدمات ہوتے تو اللہ کی ذات اس میں ان کے موجود ہونے کی وجہ سے متاثر ہوگی۔“ شیخ سرہندی نے جواب میں لکھا ”یہ ایک عجیب و غریب اعتراض ہے، اللہ تعالیٰ ہر انتہی اور بری چیز کا علم رکھتا ہے، کوئی چیز اللہ میں موجود نہیں ہوتی نہ وہ ان سے متصف ہوتا ہے، پھر کس طرح یہ عدمات اللہ کے وجود میں داخل ہو جائیں گی۔“ تیسرا اعتراض یہ تھا کہ چونکہ انبیاء و اولیاء بھی مخلوق ہیں اس لئے ان کے حقائق بھی، اس خیال کے مطابق عدمات ہوں گے۔ اگر یہ مان لیا جائے تو اس سے ان کے وقار کا انکار لازم آئے گا۔ شیخ سرہندی اس کا دندان شکن جواب اس طرح دیتے ہیں کہ ”اپنی حکمت کاملہ اور قدرت تامہ کے ذریعہ اللہ نے انہیں اس لائق بنایا کہ وہ اس کے اسماء و صفات کی عکاسی کریں۔ انہیں نبوت و ولایت کے محسن سے آراستہ کیا، اپنے سمالات کے عکس سے پر استہ کیا اور عزت بخشی بالکل ایسے ہی جس طرح اس نے انسان کو گندے پانی کے ایک قطرہ سے پیدا کیا اور پھر اعلیٰ مقامات تک پہنچایا۔ بڑی عجیب بات ہے کہ یہ لوگ انسان کے وقار کے تحفظ میں بڑے کوشاں ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی تزیہ کو بھروسہ کرنے میں کوئی باک محسوس نہیں کرتے، ہمہ دوست کا نعرہ لگاتے ہیں، ہر غلیظ اور قبیح کو اللہ کا عین قرار دیتے ہیں اور اس پر اصرار کرتے ہیں لیکن عدم کو انسان کی طرف منسوب کرنے میں شرم محسوس کرتے ہیں اور اس کی جرات نہیں کرتے۔ اللہ تعالیٰ انہیں انصاف کرنے کی توفیق دے۔“ چوتھا اعتراض تھا کہ شیخ سرہندی اپنی بدعات کے ذریعہ اجماع صوفیہ کی مخالفت کر رہے ہیں۔ شیخ سرہندی نے اس الزام کے جواب میں کہا ”ہم تو ہمہ دوست کے نظریہ کو بدعت سمجھتے ہیں اور یقین رکھتے ہیں کہ ہمہ ازادست صوفیہ کرام کا متفقہ نظریہ ہے۔ فصوص الحکم کے مصنف اب تک نشانیہ تنقید اس لئے بنے رہے کہ انہوں نے ہمہ دوست کا نظریہ پیش کیا ہے۔ میرا نظریہ ہمہ ازادست کا ہے۔ یہ نظریہ شرع (نقل) اور عقل دونوں میزائل پر پورا اترتا ہے اور کشف والہام بھی اس کے موید ہیں۔“ (۵۴)

حقائق ممکنات سے متعلق شیخ سرہندی کے تصور کے بارے میں ایک اہم سوال پیدا ہوتا ہے، شیخ نے اس کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ ”آئینہ عدم سے آپ کی کیا مراد ہے، عدم تو لاشے محض ہے، پھر کس طرح وہ وجود کا آئینہ بن سکتا ہے؟ اس کا جواب شیخ سرہندی نے یہ دیا ”بلاشبہ عدم لاشے محض ہے اس معنی میں کہ خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن علم الہی میں لاشے نہیں ہے؛ پھر جو لوگ وجود ذہنی کے قائل ہیں ان کے مطابق اس کو ایک طرح کا ذہنی وجود حاصل ہے۔ عدم کو وجود کا آئینہ اس لئے کہا گیا ہے کہ جو بھی برائی یا خرابی عدم کی طرف منسوب کی جاتی ہے اس کا اثبات اس ذہنی وجود کے لئے کیا جاتا ہے جو عدم کے مقابل ہے۔ اسی طرح ہر کمال جس کی نفی عدم کے بارے میں کی جاتی ہے اس کا اثبات وجود کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اس لئے عدم وجود کے کمالات کے ظہور کی شرط ہے۔ یکساں معنی میں اس قول کے کہ عدم وجود کا آئینہ ہے۔ (۵۵)

حقائق ممکنات علم الہی میں بہت ہی نچلے درجے کا وجود رکھتے ہیں، خارجی وجود میں ظہور کے وقت تو ان کا

درجہ اور گھٹ جاتا ہے۔ یقیناً خارج میں ظہور کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقائق علم الہی سے خارجی دنیا میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خارج میں موجودات کو انہیں حیات کے مطابق خلق کرتا ہے جو ان کے متعلق اس کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ شیخ سرہندی اس عمل کو "ظنی وجود" کے ساتھ حقائق کے انصہاب کا نام دیتے ہیں۔ (۵۶) اس انصہاب کی صحیح حقیقت غیر معلوم ہے۔ جیسا کہ ابن عربی نے کہا ہے۔ لیکن شیخ سرہندی دونوں باتوں کو بالکل واضح کرتے ہیں۔ قول یہ کہ انہی کا وجود اللہ کے وجود سے مختلف ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ حقیقی کے بالقابل اشیاء کا وجود محض ایک عقل ہے۔

عالم اعراض:

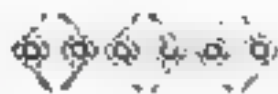
گزشتہ اوراق میں عقل وجود پر گفتگو کے دوران ہم نے دیکھا ہے کہ شیخ سرہندی نے نزدیک کائنات کا وجود ایک الگ ہی قسم کا وجود ہے جسے ہم بہتر الفاظ میں "غیر حقیقی" حقیقی وجود کہہ سکتے ہیں۔ شیخ سرہندی اپنے فلسفہ تخلیق کی دوسری تعبیر میں جہاں وہ اللہ کی ذات کو درجہ الاحاد قرار دیتے ہیں کائنات کی اشیاء کے لئے ذات کی نفی کرتے ہیں اور انہیں ذات سے محروم محض اعراض قرار دیتے ہیں۔ کائنات جو ہر سے عاری محض ایک مجموعہ اعراض ہے۔ خارج میں کوئی جوہر نہیں، جس کو علماء جوہر کہتے ہیں دراصل وہ ایک دوسرا عرض ہے۔ اس لئے یہ کائنات محض اعراض کی دنیا ہے۔ ایک عرض دوسرے عرض سے وابستہ ہے۔ اعراض کا یہ پورا مجموعہ وجود حقیقی کے سہارے قائم ہے۔ وہی ایک ذات اور جوہر ہے جس نے اس اعراض کو سنبھال رکھا ہے۔ (۵۷)

معتزلی عالم نظام یہ کہنے میں حق بجانب تھا کہ یہ کائنات عالم اعراض کا ایک مجموعہ ہے لیکن وہ ان اعراض کو ذات واحد کی طرف منسوب کرنے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ اشاعرہ کی منطقی یہ تھی کہ نبیوں نے اس اعراض کے لئے جوہر کا اثبات کیا اور جوہر لا متجزا کا نظریہ پیش کیا۔ ابن عربی نے اس نکتہ کو پالیا کہ جس ذات سے اعراض کو منسوب کیا جانا چاہیے وہ ذات الہیہ کے علاوہ کچھ اور نہیں ہو سکتا، لیکن انہوں نے رو غلطیاں کیں۔ علماء کی طرح ابن عربی نے بھی یہ مان لیا کہ اعراض لحماتی ہیں، جس لحہ وجود میں آتے ہیں اسی لحہ فنا ہو جاتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں سمجھ سکے کہ علماء نے اعراض کے لحماتی ہونے کے لئے جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بہت کمزور ہیں اور ناکافی ہیں۔ (۵۸) صوفیہ کے لئے اعراض کی لحماتی خصوصیت ایک موضوعی تجربہ ہے۔ معروضات ان کے شعور میں اس وقت ظاہر ہوتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الہی سے پھرتی ہے اور اس وقت ان کے شعور سے غائب ہو جاتے ہیں جب ان کی توجہ ذات الہی پر مرکوز ہوتی ہے۔ مرکوز ہونے اور پھرنے کے یہ لحات تسلسل کے ساتھ ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے جاتے رہتے ہیں جس کے نتیجہ میں معروضات کے لحماتی ہونے، ان کے مستقل فنا ہونے اور دوبارہ رونما ہونے کا تاثر پیدا ہوتا ہے۔ (۵۹)

دوسری اور بڑی منطقی جواب ابن عربی نے کی ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے ذات ابن کو اعراض سے جدا نہیں کیا ہے۔ "کائنات ایک مجموعہ اعراض ہے ایک ذات واحد نہیں" کا مطلب ابن عربی کے مطابق یہ ہے کہ ذات واحد ایک جگہ کسی ایک مخصوص مجموعہ اعراض میں ظاہر ہوتی ہے اور دوسری جگہ دوسرے مجموعہ اعراض میں کچھ اس طرح کہ ذات واحد کے سوا ان مجموعہ اعراض کا کوئی اپنا علیحدہ شخص نہیں ہے۔ اعراض کے یہ مجموعے جنہیں مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا ہے جدا اعیان ہیں جو ذات واحد سے بالکل اس طرح جھول رہے ہیں یا اس پر منحصر ہیں جس طرح

کہ یک شے کے کثیر غلوس جو آئینے میں نظر آتے ہیں اس شے سے وابستہ اور اس پر منحصر ہوتے ہیں۔ (۶۰)
 مگر یہ معروضات محض اعراض ہیں اور کوئی پنا جوہر نہیں رکھتیں جو ان اعراض کا مرجع ہو تو اس کا
 مطلب یہ ہوا کہ ہر معروض کا مرجع اللہ کی ذات ہے۔ شیخ سرہندی اس منطقی نتیجہ کو قبول کرتے ہیں لیکن وہ اس سے
 یہ نتیجہ نکال جاتے ہیں کہ سمجھتے کہ انسانی انا اور خدائی انا ایک ہی ہے کیونکہ انسانی انائیں جس طرح غیر حقیقی ہیں گرچہ
 کہ ذاتی اعتبار سے غیر حقیقی ہیں لیکن عدم محض نہیں ہیں بلکہ ظنی وجود کی حامل ہیں اور متحرک اور فعال ہیں۔ انا کے
 الہی انسانی ناکاسہرا اور اس معنی میں کہ انا کا مرجع ہے۔ (۶۱)

ان تمام اعراض کا قیام خدا کی ذات سے ہے تو کیا اعراض کی امکانیت اس کی ذات کو متاثر نہیں کرے گی؟
 یہ اعراض صحیح ہوتا اور شیخ سرہندی نے خدا کو اعراض کا محل تصور کیا ہوتا جس میں یہ اعراض رہتے، بستے اور پیدا
 ہوتے ہیں۔ لیکن شیخ پیدا ہونے، رہنے اور بستے کے اس رشتہ سے انکار کرے ہیں۔ شیخ سرہندی کے نزدیک یہ
 اعراض اللہ کی طرف بالکل ایسے ہی منسوب کئے جاتے ہیں جیسے افکار و خیالات ذہن کی طرف منسوب کئے جاتے
 ہیں۔ ان اعراض کا انحصار اللہ کی ذات پر باطل ایسا ہی ہے جیسے افکار کی بقا کا انحصار ذہن و دماغ پر۔ کائنات کی
 معروضات اور اشیاء اللہ پر ایسا ہی منحصر ہیں جس طرح سے کہ ساحر کی تخلیقات ساحر پر۔ (۶۲) اس طرح کے انحصار
 میں محل اور اس محل میں پیدا ہونے اور رہنے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ساحر کا ساحر محل میں موجود ہوئے بغیر
 ساحر پر منحصر ہوتا ہے بالکل اسی طرح یہ چوری کائنات اللہ پر منحصر ہے۔ اس نے اس کائنات کو جس دوہم کے قلمرو
 میں پیدا کیا اور اسی میں قائم اور مکمل کیا ہے اور آخرت کی جزا و سزا کو اسی سے وابستہ کیا ہے۔ خارج کی موجودات بذات
 خود قائم و دائم نہیں ہیں، اللہ تعالیٰ کے ذریعہ قائم ہیں بغیر اس کے کہ وہ ان کا محل ہو۔ وہ ان سے متاثر ہو۔



حواشی و مراجع

- ۱۔ جلی، عبدالرحمن "نقوشِ قرآن" لکھنؤ نول کشتور، ۲۲۸ء، ۱۹۱۰ء، صفحہ ۲۳۶۔
- ۲۔ ایک رہائی یہ ہے
ہر نقش کہ بر حوتِ ہستی پیدا است آل صورتِ آلِ س، دستِ کارِ نقشِ تراست
در پائے کہن چون بر زخمِ سو ہے نو مریضِ خواندہ در حقیقتِ دریاست
ترجمہ "ہر شکل جو وجود کے پردے پر ظاہر ہوتی ہے وہ دراصل اس حقیقت کی شکل ہوتی ہے جو نہیں شکل عطا کر چکا ہے۔ جب ایک پرانے دریا میں کوئی نئی ہری پیدا ہوتی ہے تو دراصل وہ ہری نہیں ہوتی، دریا ہی ہوتا ہے کرچہ لوگ اسے نیا گناہم دیتے ہیں۔"
- ۳۔ جلی، "نقوشِ قرآن" (جس کا ذکر اوپر آچکا ہے)، صفحات ۳۳۷-۳۳۸۔
- ۴۔ مہد الحق انصاری "Sufism and Shariah" اسلامک ماؤنڈیشن سنٹر دوسرا ایڈیشن صفحات ۱۰-۱۱۔
- ۵۔ سرہندی، شیخ احمد "اثبات النبوۃ" اردو ترجمہ کے ساتھ عربی ایڈیشن۔ ناشر غلام مصطفیٰ خان کراچی ۳۸۳ء صفحات ۵-۶۔
- ۶۔ ایضاً صفحات ۷-۸۔
- ۷۔ سرہندی، شیخ احمد "مہد او معاد" دہلی مطبع انصاری صفحہ ۳۔
- ۸۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" مدقن نور محمد لاہور ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء (آئندہ اس کا حوالہ صرف "مکتوب سرہندی" کے طور پر دیا جائے گا) جلد نمبر ۱، ۲۲۰ صفحہ ۳۲۲، فرماں محمد "حیات مجدد" لاہور مجلس ترقی دہ ۹۸۵ء صفحہ ۳۔
- ۹۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر ۲، ۲۲۲ صفحات ۹۸۰-۹۹۰۔
- ۱۰۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۱۔
- ۱۱۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۳۔
- ۱۲۔ ندوی، سید ابوالحسن علی، "تاریخ دعوت و عزیمت" جلد نمبر ۴، لکھنؤ صفحات ۵۰، ۵۱، ابوالفضل علی سورودنی، تجدید و حیاہ دین "دہلی صفحہ ۹۰، محمد حسن "مقدمات نام ربانی مجدد الف ثانی" لکھنؤ شاہی پریس ۱۳۳۳ھ، صفحہ ۹۔
- ۱۳۔ شیخ احمد سرہندی "مکتوبات" جلد نمبر ۱، ۲۹۰، صفحہ ۷۴۳۔
- ۱۴۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۹۶، صفحہ ۵۸۵، ندوی سید ابوالحسن علی ندوی، "تاریخ دعوت و عزیمت" (مذکورہ بالا) جلد چار، صفحہ ۱۵۰۔
- ۱۵۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات"، جلد نمبر ۱، ۳۱، صفحات ۱۰۳-۱۰۴۔
- ۱۶۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۱۶۰، صفحات ۳۲۸-۳۳۹۔
- ۱۷۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۸۶، صفحات ۶۹۷-۶۹۸۔
- ۱۸۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۸۶، صفحات ۶۹۸۔
- ۱۹۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۳۳، صفحہ ۴۹۳۔
- ۲۰۔ جلی، عبدالرحمن "لوائح" لاہور ۲۹۔
- ۲۱۔ شیخ احمد سرہندی، "مکتوبات" جلد نمبر ۱، ۳۰، صفحہ ۱۰۱۔
- ۲۲۔ ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۲، صفحہ ۱۲۸۱۔
- ۲۳۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۱۶۰، صفحات ۳۳۶-۳۳۷۔
- ۲۴۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۷۲، صفحات ۶۵۰-۶۵۲۔
- ۲۵۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۶۱، صفحہ ۵۷۳۔
- ۲۶۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲، صفحہ ۸۵۳۔
- ۲۷۔ ایضاً جلد نمبر ۱، ۲۷۱، صفحات ۶۶۰-۶۶۱۔

۲۸	ایضاً جلد نمبر ۳، ۸۹، صفحہ ۱۳۵۲
۲۹	ایضاً جلد نمبر ۳، ۸۵، صفحہ ۸۵۷
۳۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸
۳۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۰۹، صفحہ ۵۱۶
۳۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۵، صفحہ ۸۷
۳۳	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱، صفحات ۸۵۶، ۸۵۵
۳۴	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۵
۳۵	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۷
۳۶	ایضاً جلد نمبر ۳، ۷۹، صفحہ ۱۴۱۲
۳۷	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۳۳، صفحہ ۲۸۷
۳۸	ایضاً جلد نمبر ۳، ۹۸، صفحات ۱۱۵۲-۱۱۵۳
۳۹	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۰، صفحہ ۱۰۳
۴۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۳
۴۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۹۸، صفحہ ۱۱۵۵
۴۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۲۲، صفحہ ۱۵۶۸
۴۳	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۵
۴۴	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۱، صفحہ ۸۸۳
۴۵	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲، صفحات ۸۶۰-۸۶۱
۴۶	ایضاً جلد نمبر ۳، ۳، صفحہ ۸۶۳
۴۷	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲، صفحہ ۸۶۱
۴۸	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۹۶، صفحات ۷۸۲-۷۸۳
۴۹	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱۱، صفحات ۸۸۳-۸۸۵
۵۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحہ ۱۲۶۲
۵۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۳-۱۲۶۴
۵۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۶، صفحات ۱۲۶۴-۱۲۶۵
۵۳	ایضاً جلد نمبر ۳، ۱، صفحہ ۸۵۷، جلد نمبر ۳، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۸
۵۴	ایضاً جلد نمبر ۳، ۷۷، صفحہ ۹۱۹
۵۵	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۳۳، صفحہ ۳۹۶
۵۶	ایضاً جلد نمبر ۳، ۲۳۳، صفحہ ۳۸۸
۵۷	ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۵، صفحات ۹۹۲-۹۹۳
۵۸	ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۵، صفحات ۸۹۵-۸۹۶
۵۹	ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۵، صفحہ ۹۹۵
۶۰	ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۵، صفحہ ۹۹۳
۶۱	ایضاً جلد نمبر ۳، ۶۳، صفحہ ۱۳۶۲
۶۲	ایضاً جلد نمبر ۳، ۳۵، صفحہ ۹۹۳

NUQOOSH

QURAN NUMBER

ENGLISH VERSION

VOLUME I & II

Would be available soon.

Book Your Copy Now.

QURAN NUMBER

Spreads over about 25 volumes
first four volumes are on **ALLAH**
and His qualities. He is Author of Quran,
therefore, it is necessary to know Him
before knowing His speech.

NUQOOSH

URDU BAZAR LAHORE - PAKISTAN

PH: 7353525-7311291-7226516 Fax : 92-42-7229389

الْحَمْدُ لِلَّهِ

الْكَافِرِينَ

الْظَّالِمِينَ

الْعَالَمِينَ

الْمُتَعَلِّقِينَ

الْبَائِسِينَ

الْبُقَاتِ

الْمُتَعَلِّقِينَ

الْبُقَاتِ



اللہ اور فکر اسلامی

اللہ

نذیری نیاڑی

اللہ (ع) (نیز دیکھیے لہ و الہم - الکائن ادا علی (الف الف، ع)، اللہ وہ ذات ہے جو علی اور بلند ترین ہے۔ قرآن کریم میں "اللہ" کا لفظ ۲۶۹ بار مذکور ہوا ہے۔ (دیکھیے احکم المنہرس، بذیل مادہ)۔ تاج العروس میں ابن العربی کا قول نقل ہوا ہے کہ اللہ اسم علم ہے اور اس پر حق معبود پر دلالت کرتا ہے جس میں تمام حقائق وجود یہ مجتمع ہیں (دیکھیے بذیل مادہ الف لہ)۔ التلیث کا قول ہے کہ اللہ ذات باری تعالیٰ کا اسم اعظم ہے۔ اللہ لا ایلہ الا هو وخذہ اور بقول السید مرتضی الزبیدی اکثر عارفین کا بھی یہی خیال ہے (تج العروس، بذیل مادہ الف لہ)۔

لفظ "اللہ" کے لغوی معنوں کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں (تاج العروس، بذیل مادہ الف لہ)۔ ان اقوال میں سے صرف چار کا علمہ بیضاوی نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے (المبیشاوی، ۳: ۱۳۱)۔ ان میں سے پہلا قول یہ ہے کہ "اللہ" کا لفظ لہ سے مشتق ہے، ہمزہ کو حذف کر کے اس کے بدلے شروع میں الفیل تعریف کا اضافہ کر دیا گیا، اور اس بات کی دلیل کہ الفیل تعریف ہمزہ کے بدل کے طور پر آیا ہے کہ ندا کی صورت میں ہمزہ قطعی ہے اور واضح طور پر پڑھا جاتا ہے، جیسے یا اللہ۔ ابو علی الفارسی انجری کی بھی یہی رائے ہے (اصحاح، بذیل مادہ الف لہ)۔ المیزوری کا قول ہے کہ ابو الہیثم سے جب اللہ کے اسم کی لغوی تحقیق کے بارے میں دریافت کی گیا تو اس نے کہا کہ حقیقت میں یہ لہ تھا، الفیل تعریف داخل کیا گیا تو لہ ہو گیا، پھر تخفیف کے لیے ہمزہ کو گرا دیا گیا اور ہمزہ کی حرکت لام کو دے دی۔ چنانچہ وہ الکاہ کہنے لگے اور اس طرح چونکہ لام تعریف متحرک ہو گیا تھا جو ہمیشہ ساکن ہوتا ہے اور دو ہم جنس حروف، یعنی دو متحرک لام ایک جگہ جمع ہو گئے تھے، اس لیے پہلے لام کو دوسرے لام میں مدغم کر دیا گیا اور "اللہ" ہو گیا (نساں العرب، تاج العروس، بذیل مادہ الف لہ)۔ الجوہری نے نقل کیا ہے کہ سیبویہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ اللہ کے نام کی اصل "لہ" ہو جیسا کہ ایک عرب شاعر کہتا ہے:

كَمْ خَلْفَةٍ مِنْ أَيْتِ رَبِّحَ يَشْهَدُهَا لِأَهْلِ الْكِبَارِ

(یعنی الاربیح کی اس قسم کی مانند جس پر اس کا بڑا دیوتا شہادہ ہے)۔

پھر جب اس پر ال تعریف داخل کیا گیا تو اسے اسم علم کا قائم مقام تصور کر لیا گیا، جیسا کہ العباسی اور الحسن اسم علم کے قائم مقام تصور کیے جاتے ہیں (اصحاح، بذیل مادہ الف لہ)۔ المبیشاوی نے دوسرے قول یہ نقل کیا ہے کہ یہ اللہ کی ذات کا اسم علم ہے اور اسی سے خاص ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ اصل میں تو یہ صفاتی نام تھا، مگر جب اللہ کی ذات سے یہ اس قدر مختص ہو گیا

کہ اس کی ذات کے سوا اور کسی کے لیے استعمال نہیں ہوتا تو اسے ہم علم کی حیثیت حاصل نہ دیتی۔ جس طرح شیا اصل میں وضعی ہم تھا، مگر کثرت استعمال کی وجہ سے ستاروں کے جھمکے سے مختص ہو گیا اور اسے ہم علم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ البیضاوی نے جو تھا قول یہ نقل کیا ہے کہ اصل میں یہ سریانی کے لفظ رہا ہے (البیضاوی، ص ۵۰۱)۔ اس سلسلے میں قاضی شہاب الدین اختلافی کا یہ قول ہے کہ اللہ کی اصل، اشتقاق یا اس کے عربی وغیر عربی ہونے کے بارے میں نئی اقوال ہیں اور ان میں بہت اختلاف ہے، حتیٰ کہ یہ کہہ دیا گیا ہے کہ جس طرح انسانی مقول خدا کی ذات و صفات کے بارے میں مختلف ترین کہانی رہی ہیں اسی طرح لفظ "اللہ" کے سلسلے میں بھی حیران و ششدر رہ گئی ہیں، کیونکہ اس لفظ میں کسی ان صحت کی ذرا سی شعا عوں کا عکس ہے، جس کے باعث اہل بشارت و بصیرت حیرت زدہ ہیں اسی لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے

ذُوْنُ صِفَاتِهِ تَخْتَارُ الصِّفَاتُ وَصَلَّ هُنَاكَ نَصَارِيْفُ اللُّغَاتِ ، (حاشیہ الشہاب علی تفسیر البیضاوی، ص ۵۰۱)

ترجمہ۔ اللہ کی صفات کے بارے میں تمام وضعی نام متخیر ہیں، زبانوں کے قواعد گم ہو کر رہ گئے ہیں۔ بعض علماء نے اس لفظ کو سامی زبانوں کے ایک مشترک لفظ سے ماحوذ قرار دینے کی کوشش کی ہے (قب Lexicon. Lane، بذیل مادہ الفعل) مگر اس بارے میں یقین سے کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ دراصل سامی زبانوں میں کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہ اور ہم معنی بھی ہیں، لیکن محض مشابہت کی بنا پر انہیں دخل کہنا صحیح نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ الجوائلی نے المغرب میں اس لفظ کو دخل الفاظ کی فہرست میں شامل نہیں کیا۔

اشتقاق کے سلسلے میں السید مرتضیٰ الزبیدی اور خلیل کی رائے بھی قابل توجہ ہے۔ خلیل کا قول ہے کہ اللہ کا لفظ حذف نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس سمیت پورے حروف ہی سے اللہ کا اسم مقدس بنتا ہے، اور اسے مکمل شکل ہی میں استعمال کرنا چاہیے، نیز یہ کہ اللہ ان اسماء میں سے ہے جن سے فعل کا اشتقاق جائز نہیں۔ الرحمن اور رحیم کے برعکس، کہ ان سے فعل کا اشتقاق ہوتا ہے (لسان، بذیل مادہ الفعل)۔ الملیٹ کا یہی قول ہے (تاج العروس، مادہ الفعل ص ۵۰۱)۔ الزبیدی کہتا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ "اللہ" اس ذات کا اسم علم ہے جو واجب الوجود ہے اور جس میں تمام صحت کمال جمع ہیں اور یہ غیر مشتق ہے (تاج العروس، بذیل مادہ الفعل) نیز البہاگی، تبصیر الرحمن، تفسیر سورۃ الفاتحہ)۔

اللہ کا لفظ اسام سے پہلے بھی عربوں کے ہاں ذات باری تعالیٰ کے لیے مستعمل تھا اور اس پر جاہلی شعراء کا کلام اور بعض آیات قرآنی شاہد ہیں۔ چنانچہ زہیر بن ابی سلمیٰ کہتا ہے

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي نَفْسِكَ لِئَلَّا يُخْفِيَ وَ مِنْهَا يُكْتَمُ اللَّهُ بِعِلْمِ

یعنی جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اسے ہرگز نہ چھپاؤ، کیونکہ خواہ کتنا ہی چھپایا جائے اللہ اسے ضرور جان لے گا، (المعلقات، معلقہ زہیر)۔

ایک اور شاعر قالہ کو اللہ کے مفہوم و معنی میں استعمال کرتا ہے:

وَمَعَاذِ الْإِلَهِ أَنْ تَكُونَ كُفَيْبُهُ وَلَا ذُمِيَّةَ وَلَا غَيْبِيَّةَ زَبُوبِ

یعنی خدا کی پناہ (معاذ اللہ) کہ وہ (محبوب) آہو یا بت یا جنگی گالیوں کے گلے کی منہ کی مانند ہو، (الکشاف، ص ۵۰۱)۔

قرآن کریم سے ظاہر ہوتا ہے کہ الہ کا لفظ اسلام سے پہلے عربوں میں مطلقاً معبود کے لیے مستعمل تھا۔ یہ معبود

خوبیاظاہل ہوئے۔ چنانچہ قرآن کریم میں اللہ کا لفظ ذات باری (معبود برحق) کے لیے بھی استعمال ہوا ہے:

انما الہکم اللہ واحد • (الکہف: ۱۱۰)

ترجمہ تمہارا معبود، تو سب کا اللہ واحد ہی ہے۔

حضرت یعقوب حلیہ اس آیت کے تحت اپنے بیٹوں سے جب دریافت کیا کہ تم میرے بعد کس کی عبادت کرو گے تو سب نے جواب دیا:

نعبذ الہک و اللہ آمناک • (البقرہ: ۱۶۳)

ترجمہ ہم تیرے اور تیرے رب کے سوا کسی کی عبادت نہیں کریں گے۔

اللہ کا لفظ بہت جاہلیت سے عرب بھی سرف معبود برحق یا ذات باری قدس کے لیے استعمال کرتے تھے۔ چنانچہ جب ان سے دریافت کیا کہ اللہ کی عبادت کرو گے تو ان کا جواب دینے والے تھے، جیسے قرآن مجید میں ہے:

قل لمن الارض ومن فیہا ان کنتم بغنوں سیقولون للہ • (الہومنون: ۸۳-۸۵)

ترجمہ اس سے کہیے کہ اگر تمہارا پاس علم ہے تو بتاؤ کہ زمین و "من فیہا" کس کا ہے تو وہ یہی کہیں گے اللہ کا۔

لیکن فرض کیجئے اللہ ان اور اللہ سے مرکب ہے۔ اندریں صورت سوال پیدا ہوگا کہ ان سے کس اللہ پر زور دینا مقصود ہے؟ ظاہر ہے اس کا ایک ہی جواب ہوگا اور وہ یہ کہ اس اللہ پر جس کا ایک مبہم سا تصور دنیا کی ہر قوم اور ہر مذہب میں موجود تھا، لیکن جس کی صحیح نوعیت صرف اسلام نے واضح کی۔ یہ کہنا کہ اس کا اشارہ عربوں کے کسی خاص اللہ کی طرف ہے، کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہوگا۔ بہر حال اللہ ایک ایسا لفظ ہے جو شروع ہی سے عربی زبان میں موجود تھا اور عرب اسے خدا کے مطلق کے لیے استعمال کرتے تھے، یہ شاید اس لیے کہ وہ اپنے خیال میں دین ابراہیمی کے پیرو تھے۔

رہا یہ امر کہ اللہ اسم صفاتی ہے یہ کہ اسے اسم مرتفع خیال کیجئے، سو یہ خیال بعد میں پیدا ہوا، یعنی اس وقت جب اصولیین اور مفسرین کی توجہ اس کلمے کے اشتقاق کی بحث میں لفظ اللہ سے اس قبیل کے دوسرے سامی الفاظ کی طرف معطف ہوئی جس سے مطلب یہ تھا کہ ہم اللہ کو اسم صفاتی بھی کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اللہ ہی چونکہ اللہ ہے لہذا ان جملہ صفات کا حامل ہے جن کو اسے روئے لغت اللہ کا محمول تصور کیا جاتا ہے، مثلاً محبت و الہیت، حیرت و در ماندگی، غر فہم وغیرہ وغیرہ اسم مرتفع و اسم ہے جسے ارتجالہ کسی شے کے لیے اختیار کر لیا جائے، قطع نظر اس سے کہ اس کے غوی معنی کیا ہیں یا وہ کس لفظ سے مشتق ہے۔ گویا عربی زبان میں ایک لفظ موجود تھا جسے عرب بطور اسم ذات استعمال کر رہے تھے، سوائے استعمال کر لیا گیا۔ اندریں صورت اس کے اشتقاق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (لفظ اللہ علم ہے اور جامد للفرد، نہ کسی سے مشتق، نہ اس سے کوئی دوسرا لفظ مشتق، اس لیے اس کے اشتقاق اور تعریف کی تمام بحثیں با حاصل ہیں) (آ، عربی بذیل مادہ)۔

اسلام سے پہلے کے عربوں کے خیال سے قطع نظر قرآن مجید کا خطاب خاص عربوں سے نہیں بلکہ تمام انسانوں سے ہے۔ وہ سب پر یہ واضح کرتا ہے کہ دعا اور پرستش کے لائق اور نفع و ضرر کی مالک صرف ایک ہی ہستی ہے اور اس ہستی کا نام اللہ ہی ہے۔

دنیا کی کسی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ملے گا جو معنا اللہ کے مترادف ہو۔ قرآن مجید ہی کی بدولت اس کا سہلی اور
ایجابی مفہوم متعین ہوا۔

سہلی اعتبار سے یوں کہ قرآن مجید نے عربوں اور یہودیوں میں عرب، یعنی دینی خیال دنیا کے اس سب عقائد کی نفی کی جو
کفار و مشرکین نے وضع کر رکھے تھے۔ مثلاً عرب جاہلیت کا یہ عقیدہ کہ اللہ کے سوا اور بھی معبود (۱) ہیں (۱۹، ص ۸۱)۔
یابہ کہ اس کے کچھ شریک ہیں (الانعام ۱۰۰۶)، اس میں اور دونوں میں باہم کوئی رشتہ قائم ہے۔ (احقاف ۱۵۸۳)، اس کے
بیٹے بیٹیاں ہیں۔ (النحل ۵۷، الانعام ۷۰)، اسے قربانیوں کی ضرورت ہے، وہ وحشت اور خون کا محتاج ہے۔ (انعام
۳۷:۲۲)۔ کچھ اس طرح کے توہمات تھے جو عربوں میں پھیلے ہوئے تھے۔ قرآن مجید نے ان کی تائید نہ صرف اس قبیل
کے توہمات بلکہ ان کے علاوہ جیسے بھی خیالات ذہن انسانی نے جہاں کہیں قائم کر رکھے تھے ان سب کو تردید ہوئی۔ پھر اگرچہ اس
ارشاد میں کہ کوئی اللہ نہیں مگر اللہ، بظاہر روئے سخن عربوں سے ہے، لیکن درحقیقت اس سے دنیا پر کے معبودان باطل
(آلہتہ) کی نفی مقصود ہے۔ قرآن مجید نے کفر و شرک کی دنیا سے نہایت واضح الفاظ میں خطاب کیا اور کہا تم جس کو پناہ
نہیں دیتے ہو، ان کا کہیں وجود نہیں۔ (یوسف ۲۰:۱۳)۔ وجود ہے تو صرف اللہ کا۔ اللہ ہی تمہارا مال (معبود) ہے۔ (النحل
۲۲:۱۶)۔ لہذا اس کے سوا کوئی معبود نہیں، نہ آسمانوں میں نہ زمین میں۔ آسمانوں میں بھی وہی معبود ہے اور زمین میں بھی وہی
معبود۔ (الزمر ۸۴:۳۳)۔ اس کے سوا کسی کو معبود نہ ٹھہرو۔ (القصص ۸۸:۲۸)۔ اللہ تعالیٰ سے سوا کسی کو معبود قرار دینا
ایسی بات ہے جس کی کوئی دلیل ہے نہ برہان۔ (المومنون ۱۱:۲۳ و الانبیاء ۲۱:۲۳)۔ لیکن انسان کی نظر تو محسوس کی خور
ہے۔ اس کی جہالت اور توہم پرستی نے شکل اصنام کی ایک معبود پیدا کر رکھے تھے۔ وہ اینٹ اور پتھر یا ایسی ہی دوسری مادی اشیاء
کو خدوئوں کی شکل دیتا اور خدوئوں ہی کی طرح ان کی پرستش کرتا اور یہ نہیں سوچتا تھا کہ ان میں اتنی بھی طاقت نہیں کہ مکھی ایسی
حقیر چیز پیدا کر سکیں، یا مکھی ان سے کچھ چھین لے تو اسے واپس لے لیں۔ (الحج ۷۳:۲۲)، وہ ان کے کسی کام نہیں آئیں گے۔
(الانبیاء ۲۱:۹۸، ۹۹)۔ وہ نہیں سمجھتے کہ اگر اللہ کے سوا کچھ اور بھی معبود ہوتے تو دنیا جہاں میں نساہ بھیل جاتا۔ (الانبیاء
۲۲:۲۱)، ہر ایک اپنی اپنی قلوب کو اڑانے جاتا اور دوسرے پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (المومنون ۹۱:۲۳)۔ یہ انہیں
کیوں ملتے ہیں؟ جاننے کی چیز نہیں ہیں۔ ان کا کوئی وجود ہے نہ حقیقت۔

ذات باری کا غلط تصور صرف غیر مہذب اقوام تک محدود نہ تھا بلکہ مستند دنیا بھی اس سے محفوظ نہ تھی۔ یونان میں بھی
متعدد دیوی دیوتاؤں کا تصور موجود تھا۔ زر تختیت، منویت کا شکار تھی۔ بدھ مت میں تو ذات باری کا کوئی مثبت تصور ہی نہ تھا۔
اسی طرح یہود و نصاریٰ کے ہاں بھی عقیدہ الوہیت مسخ ہو چکا تھا۔ یہود اور بالخصوص نصاریٰ نے کچھ ایسے عقائد اختیار کر لیے
جن کی روح بڑی حد تک وحشی، یعنی شرک اور کفر کی دنیا سے ماخوذ تھی۔ یہود کہتے ہیں عزیر اللہ کا بیٹا ہے۔ عیسائی کہتے ہیں
عیسیٰ اللہ کا بیٹا ہے۔ یہ محض ان کے کہنے کی بات ہے۔ (التوبہ ۳۰:۹)۔ وہ لوگ کفر کے مرتکب ہوئے جنہوں نے کہا مسیح اللہ کا بیٹا
ہے۔ (المائدہ ۱۷:۵) اور وہ بھی جو کہتے ہیں اللہ تینوں میں سے تیسرا ہے۔ (المائدہ ۷۳:۵)۔ اسے تین مت کہو، بلا آ
جوق (الاسماء ۱۷:۳)۔ مسیح (علیہ السلام) کا کہنا تو یہ تھا کہ میں نے تو یہ نہیں کہا تھا مجھے اور میری ماں کو معبود مانو۔ (المائدہ
۱۷:۵)۔ عیسائیوں نے یہ دو معبود کیوں اختیار کر رکھے ہیں۔ (النحل ۵۱:۲۰) اس کا کوئی بیٹا ہے، نہ بیوی۔ (الانعام ۱۰۶)،
یہ بہت بڑی بات ہے جس میں وہ الجھ گئے ہیں۔ قریب ہے آسمان پھٹ پڑیں، زمین ٹکڑے ہو جائے اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہو کر

مگر جانیں کہ ان کا قول ہے کہ اللہ کا کوئی مینا ہے۔ اللہ کی ہرگز یہ شان نہیں کہ اس کا کوئی بیٹا ہو۔ (مریم: ۸۹-۹۴)۔
یہود اور نصاریٰ کہتے ہیں ہم اللہ کے بیٹے اور دوست ہیں۔ (مائدہ: ۱۸۵)۔ وہ کہتے ہیں کوئی جنت میں نہیں جائے گا، مگر ہم۔
(البقرہ: ۱۱۲)۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ ہم اللہ کی جیتی قوم ہیں اور اس لیے دار آخرت صرف ہمارے لیے ہے: (البقرہ: ۹۴، ۲)۔
ہمیں آگ نہیں چھوٹی، مگر چند دن۔ (آل عمران: ۲۳۳)۔ وہ ایسی بے بنیاد باتیں کیوں کہتے ہیں؟ یہود اور نصاریٰ
نے اللہ کو چھوڑ کر احبار و رہبان کو اپنا رب بنا رکھا ہے اور عیسیٰ بن مریم کو بھی۔ (التوہ: ۳۱۹)۔ انہوں نے اللہ کی شان
الہیت کا اندازہ نہیں کیا، اس کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اس کا حق ہے۔ (انعام: ۹۱)۔

مندرجہ بالا آیات قرآنی میں یہود و نصاریٰ کو عقیدۃ الہویت کے سلسلے میں جو جبر و توحیف فرمائی گئی ہے اس کی وجہ
یہی ہے کہ وہ اہل کتاب ہوتے ہوئے بھی اس سلسلے میں بھٹک گئے۔ یہود کے ہاں خدا کی ہستی ایک جبر و قہر سستی قرار پائی، جس
کی نظر شفقت کے مستحق نہ ہو۔ نصاریٰ میں اس کے رد عمل کے طور پر خدا مجسمہ رحمت و نصیر، مگر تثلیث کے
عقیدے نے الہویت کو آئیدہ - عماما بنا دیا۔

یہ جب مذاہب عام کی تعصبات پر مبنی تھی تو یہ تعجب ہے اگر نوع انسانی نے خود اپنی غلط خیالی اور بے راہ روی
سے طرح طرح کے معبود (۱) پیدا کر رکھے تھے۔ مذہبی پیشوا اس کے معبود تھے، کاہن اور بادشاہ معبود، کوئی بے نامی
ہستی اور کوئی خدائی قوت معبود، حتیٰ کہ دولت، طاقت اور حرص و آز معبود۔ قرآن مجید میں آیا ہے کہ تُو نے اس شخص کو
دیکھا جس نے اپنی ہوئے نفس کو بنا معبود بنا رکھا ہے۔ (الفرقان: ۲۵-۳۳)۔ یعنی کتنے فاسد خیالات ہیں جو اکثر ہمارے دماغ میں
پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ہمیں چاہیے جب بھی ہمارا ذہن ذات الہیہ پر سر ٹکڑ ہو، خواہ مجرد اس کی ماہیت اور کنہ میں غور و فکر کے
باعث یا انسان اور کائنات سے متعلق کسی مسئلے کے حوالے سے، اپنے نفس کو اچھی طرح سے کریدیں اور دیکھیں کہ اس میں کوئی
فریب اور محالہ تو کام نہیں کر رہا ہے یا ایسا تو نہیں کہ ہم اپنے ذہن کی پستیوں اور تاریکیوں میں کھو گئے ہیں۔ ہمیں چاہیے ہر
شیطان دوسرے پر متنبہ رہیں۔ اہل تقویٰ تو جہاں شیطان نے دوسرے اندازی کی چونک اٹھتے اور سوچ سمجھ سے حقیقت کو پایتے
ہیں۔ (الاعراف: ۲۰۰)۔ ہمارا فرض ہے جو نہی شیطان کی طرف سے کوئی غلط محسوس ہو اللہ تعالیٰ سے پتلا مانگیں۔
(الاعراف: ۲۰۱)۔ اس کی تسبیح کریں، زمین و آسمان اور جو ان میں ہیں سب اس کی تسبیح، یعنی پاکیزگی کا اقرار کر رہے ہیں۔ (ی
اسرائیل: ۳۳)۔ وہ پاک ہے۔ زبۃ المعزّت ہے۔ ہر ایسی بات سے پاک جو اس سے منسوب کی جاتی ہے۔ (الصفت: ۱۸۰)۔
ہمیں چاہیے کہ ہم کوئی بات اپنی طرف سے اس سے منسوب نہ کریں۔ یہ بہت بڑی معصیت ہوگی اگر ہم نے اللہ
کے بارے میں وہ کچھ کہا جس کا ہمیں علم نہیں۔ (البقرہ: ۱۶۹)۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور یہ کہ ذات باری کے نام کے لیے ایسا سوزوں لفظ دنیا کی کسی زبان میں موجود
نہیں۔ یہ لفظ ذات باری تعالیٰ کے سلبی مفہوم کے ساتھ ساتھ ایجابی مفہوم کو بھی بڑی جامعیت کے ساتھ ادا کرتا ہے۔ اس
سے ایک طرف تو تمام معبودانِ باطلہ کی نفی ہوتی ہے اور دوسری جانب اس ہستی کا اثبات ہوتا ہے جسے قرآن کریم یوں پیش
کرتا ہے۔

اللہ ایک ہی تو ہے۔ اللہ صمد ہے، کسی کا محتاج نہیں، سب اس کے محتاج ہیں۔ وہ کسی سے پیدا ہوا، نہ کوئی اس سے پیدا
ہوا، نہ کوئی اس کے برابر (مُثَوَّل) ہے۔ (الاحقاف: ۱۱۲: ۱-۴)

واحد اور لٹریک۔ (الانعام ۱۹۶)، (بہر خضع شیخ د) ب نظیر و سے مدیٹ۔ (اشوری ۱۴۲)، ب نفس اور
کزدوری سے پاک۔ (الزمر: ۳۳۹)، جس کے لئے، نکلے نہ نیند۔ (البقرہ ۲۵۵۲)۔ تہی۔ (ق ۳۸۵۰)، نے زوال
و فنا۔ (الرحمن: ۲۷۵۵)، نہ موت۔ (فرقان ۵۸۲۵)، نہ مانت۔ (التیس ۸۸۲۸)، ی، یوم، ہمارے اور ہوتا
اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ زندہ ہے، سب کا تھامے والا۔ نہیں پڑا کھتی اس پر اور غیر و میں۔ ی کا ہے جو پتہ آسمانوں اور
زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کرے اس سے پاس، فکر جہاز سے جا تا ہے، وہ نہ سب سے رہے نہ جو پتہ
اس کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معذرات میں سے گناہت۔ وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی
میں تمام آسمانوں اور زمین کو اور سرائ نہیں اس کو تھما مان کا۔ اور وہی سے سب سے بڑا عظمت و۔ (البقرہ ۲۵۵۲)۔

تکبیر و مُتَعَال۔ (الحج ۲۲ و الرعد ۹:۱۳)، قوی و عریز۔ (الحید ۲۵:۵۷)، قادر و مُتَلَق۔ (الانعام ۶۵:۶)، مُتَعَال۔
 اِمَّا یُرِیدُ۔ (هود ۱۰:۷۱)، صاحب اقتدار۔ (النجر ۵۵:۵۴) صاحب قسّت۔ (الانعام ۱۳۹:۶)، حیار و قیّدر۔ (العنکبوت ۲۳:۵۹ و الرعد ۱۶:۱۳)، خَلَّاقُ الْعَالَمِینَ۔ (یس ۸۱:۳۶)، رَزَّاقُ، ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِّینِ۔ (الذّٰر ۵۸:۵۰)، الْفَاطِرُ۔
 (الشوریٰ ۱۱:۲۲)، الْاَنْبِیَاءُ ۵۶:۲۱)، ہر شے کا رب۔ (الاعراف ۱۶:۴۶)، جس سے شے پیدا کی۔ (الانعام ۱۰۱:۶)، جو
 چاہے پیدا کرے۔ (ال عمران ۳:۷۳) اور جس کا چاہے مضاف کرے۔ (الفاطر ۱۳:۵)، کوئی نہیں جانتا اس کے جنود کو۔
 (المدثر ۳۱:۷۴)۔ زمین و آسمان اسی کے ہمارے قائم ہیں اور کوئی نہیں جو ہمیں بہار و بد و غمروہ۔ (ال نحل ۲۹:۱۶) اسی
 کا ہے جو کچھ ہے آسمانوں اور زمین میں۔ اسی کی میراث ہیں آسمان اور زمین۔ (آل عمران ۱۸:۰۳)۔ یہ اس کے مطیع و فرمان
 بردار ہیں۔ (الروم ۲۷:۳۰)، طَوْعاً و کَرْهًا۔ آل عمران ۸۳:۳)۔ آسمان و زمین کو اس کا اقرار ہے۔ (تم السجدة
 ۱۱:۴۱)۔ کوئی نہیں جو اس کی بندگی سے آزاد ہو، ہر شے اس کی عید ہے۔ (مریم ۹۳:۱۹)۔ اسی کے ہاتھ میں ہے ہر شے کی
 حکومت۔ (المؤمن ۸۸:۴۳)

دنیا جہان سے غمی (آل عمران: ۹۷۳)۔ حاضر و ناظر، سرکشیں بہار سے سرتھ۔ (اندیدہ: ۵۷، ۳) جس طرف لوٹیں وہیں موجود۔ (البقرہ: ۱۱۵:۲)، غیب و شہادۃ کا عالم۔ (الانعام: ۷۳:۶)۔ جس سے کوئی شے مخفی نہیں۔ (یونس: ۶۱:۱۰)، ظاہر ہو کہ پوشیدہ۔ (طہ: ۷۰:۷۰)۔ کوئی ذرہ غائب نہیں ہو سکتا چھوٹا ہو یا بڑا، آسمانوں میں یا زمین میں۔ (اسما: ۳۳:۳۳)، کسی سے بے خبر نہیں رات میں چھپے یا دن میں چلے۔ (الرعد: ۱۰:۱۳)، علامۃ العیوب۔ (التوبہ: ۷۸:۷۸)، اسی کے ہاتھ میں ہیں غیب کی کنجیاں، جانتا ہے جو کچھ ہے بحر و بر میں، کوئی پتہ نہیں اُرتا، نہ دن نہ زمین میں اترتا ہے جو سے معلوم نہ ہو، کوئی رطب و یابس نہیں جو واضح کتاب میں موجود نہ ہو۔ (الانعام: ۵۹:۶)۔ سمیع و علیم۔ (البقرہ: ۱۸۱:۲)۔ رؤف و رحیم۔ (البقرہ: ۱۳۳:۲)، اپنے بندوں پر قاہر اور ان کا یفظ۔ (الانعام: ۶۱:۶)، لطیف و خبیر۔ (الانعام: ۷۳:۶)۔ آنکھیں اسے نہیں یا سکتیں، لیکن وہ آنکھوں کو دیکھتا ہے۔ (الانعام: ۱۰۳:۶)

کوئی نہیں جو اس کی شان برتری اور کبریائی کو پہنچے۔ (یٰسرا ئیل ۱۱:۱۷)۔ تبارک۔ (الملک ۱:۲۷)۔ و تعالیٰ، ملک الحق۔ (المؤمنون ۱۶:۲۳)۔ ثوالجلل والاکرام (الرحمن ۲۷:۵۵)۔ رب عرش عظیم۔ (التوہ ۱۲۹:۹)۔ رب عرش کریم۔ (المؤمنون ۱۱۶:۲۳)۔ کوئی نہیں جو اس کے اختیار و اقتدار میں اس کا شریک ہو، اس نے ہر شے پیدا کی اور اس کا ٹھیک ٹھیک اندازہ مقرر کر دیا۔ (الفرقان ۲:۲۵)۔

اسی کے لیے آسمانوں اور زمین میں کبریائی ہے۔ (الحجۃ: ۳۵) آسمانوں اور زمین کا رب اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ان کا۔ کیا تم جانتے ہو اس کا کوئی ہم نام بھی ہے۔ (مریم: ۶۵)۔

مالک الممک۔ (آل عمران: ۲۶۳) اسی کے ہاتھ میں آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے۔ (آل عمران: ۱۸۹)۔ اسی کے ہیں آسمانوں اور زمین۔ (امان تقویٰ: ۶۳)۔ زمین کی کلیدیں (۳۲) (التوزی: ۱۲) جس نے آسمانوں کو بندی عطا کی، زمین و چھائیہ۔ (البقرة: ۲۲۲)۔ سورہ کوہیہ، ی۔ (یونس: ۵۱)۔ چاند کو روشنی بخشی۔ (نوح: ۶)۔ خلق امر اس سے ہاتھ میں ہے۔ (الاعراف: ۵۴)۔ مدبر امور۔ (الرعد: ۲۱۳)۔ اعلم الحکیم۔ (ہود: ۳۵)۔ اسی کے لیے ہے حکم۔ (نجم: ۶)۔ جیسا چاہے حکم لگائے۔ (الرعد: ۱۵)۔ موت و حیات کا خالق۔ (۲۶۷)۔ زندہ سے مردہ اور مردہ سے زندہ نکالتا ہے۔ (آل عمران: ۲۷۳)۔ وہی رات کو دن اور دن کو رات میں پیٹ دیتا ہے۔ (زمر: ۵۳۹)۔ بادلوں کو اٹھاتا ہے۔ (الرعد: ۱۲۱۳)۔ ہواؤں کا رخ بدلتا ہے۔ (الحجۃ: ۳۵)۔ کہ بادل مردہ زمین کی آبیاری کریں۔ (الفاطر: ۹۳۵)۔ جس نے سائے کو پھیلا یا جاما تک چاہتا تو اسے روکے رکھتا۔ (الفرقان: ۳۵۲۵)۔ غبار۔ (ن: ۱۰)۔ دباب۔ (آل عمران: ۸۳)۔ دنیا جہان پر فضل کرنے والا۔ (البقرة: ۲۵۱۲)۔ کاشف الغمر۔ (النمل: ۶۴)۔ عجیب الدعاء۔ (البقرة: ۱۸۶۳)۔ قریب و عجیب۔ (البقرة: ۱۸۶۲)۔ معین و مستعان۔ (الانبیاء: ۱۱۲)۔ موبلی و مددگار۔ (الانفال: ۴۰۸)۔ محافظ۔ (ہود: ۵۷)۔ اور نگہبان۔ (النساء: ۸۰)۔ زمین میں اس کی آیت ہیں، دلوں میں اس کی آیت۔ (الذریعہ: ۲۰۵)۔ اتفاق و انفس میں اس کی آیت (۴۱) (نجم: ۵۳)۔ جس کے کلمات غیر ختم ہیں (نفس: ۲۷)۔ جس کا کفن گمان کا مترادف ہے۔ (مریم: ۳۵۱۹)۔ جس نے انسان کو یوہیں پیدا نہیں کیا۔ (المومنون: ۱۱۵)۔ جو کچھ پید کیا حق ہے۔ (الدخان: ۳۹)۔ کوئی شے باطل نہیں (آل عمران: ۹۱)۔ نہ کائنات کوئی ٹھیل۔ (الانبیاء: ۱۶)۔ جس کی مخلوق میں کوئی تفاوت ہے نہ تصور۔ (الملک: ۳۶)۔ جس نے برشے کو خلعت وجود عطا کیا اور اسے ٹھیک راستے پر لگا دیا۔ (طہ: ۵۰)۔

رفیع الدرجات۔ (المومن: ۱۵)۔ سزاوار عیلات، سزاوار حمد۔ (التغابن: ۶۳)۔ فرشتے اس کی تقدیس و تسبیح کرتے ہیں۔ (البقرة: ۳۰۲)۔ آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے تسبیح خواں۔ (الحشر: ۲۳)۔ سب اس کے سجدہ گزار، آسمانوں میں ہوں یا زمین میں۔ (الرعد: ۱۵)۔ شمس و قمر، ستارے اور پہاڑ، شجر اور حیوان۔ (الحج: ۱۸)۔ ہر شے جی کہ ان کے سائے بھی، دائیں بائیں اس کے سامنے سر سجود۔ (النمل: ۲۸)۔ ہر شے اس کی عبد، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے بجز و بندگی سب اس کے سامنے حاضر۔ (مریم: ۹۳)۔

یہ ہے اللہ، رب برحق۔ (یونس: ۳۲)۔ اسی کے لیے ہے تمام تر حمد۔ (الفاتحہ: ۲)۔ اول و آخر حمد۔ (القصاص: ۷۰)۔ آسمان اور زمین میں حمد۔ (الروم: ۸)۔ اور انجام کار بھی حمد۔ (یونس: ۱۰)۔ وہی اول ہے، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن۔ (الحدید: ۳)۔ اسی کے لیے ہیں اسماء الحسنی (طہ: ۸)۔ اسے اللہ کہہ کر پکارو یا رحمن، اس کے اچھے ہی نام ہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۱)۔ جو مثال ہے اعلیٰ۔ (النمل: ۶۰)۔

”اللہ روشنی ہے آسمانوں کی اور زمین کی، مثال اس روشنی کی جیسے ایک طاق، اس میں ہوا ایک چرغ، وہ چرغ دھرا ہو ایک شمشے میں، وہ شمشے جیسے ایک تارہ چمکتا ہوا، تیل جلا ہے اس میں باہر کت درخت کا، وہ دھتوں ہے، نہ مشرق کی طرف

ہے نہ مغرب کی طرف، قریب ہے اس کا تیل کہ روشن ہوئے اُتر چہ نہ ٹہنی ہو اس میں آت۔۔۔ روشنی پر روشنی۔۔۔ تقدیر دکھلا دیتا ہے اپنی روشنی کی جس کو چاہے اور بیان کرتا ہے نہ مثالیں لوگوں کے دہشتے و رندے سب چیز کو جانتا ہے۔ (النور ۳۵)۔

ثبات بالاسے یہ غلط ٹھہری نہ ہو کہ یوں ذات الہیہ میں تشبیہ اور تجسیم کا رند پیدا یا جا رہا ہے۔ برکز نہیں۔ قرآن مجید کا فیصلہ ہے۔ لیس کھٹلہ شئی، (الشوری ۱۶۴) اور یہ انتہائی درجہ سے تشبیہ، حتیٰ اس امر کا کہ ذات الہیہ ہر ایسی کمزوری، نقص اور عیب سے پاک ہے جو ہمارے ذہن میں آسکتی ہے۔ باغاط و شہر نہیں غلط ٹھہری نہ ہو کہ تفریق و بہت ہے تعطیل یا تجرید سے۔ تعطیل اور تجرید کی، بتجاری پر ہوتی ہے اور نفی وہ چیز ہے جس سے انسان قبوں نہیں کرتا۔ وہ چاہتا ہے اس سے آگے بڑھے۔ تعطیل ضد ہے تشبیہ کی، وہ نفی ہے ذات و صفات، حتیٰ کہ ہستی اور وجود کی نفی، یعنی آخر الامر محض نفی، جیسا کہ بعض مذہبی فلسفوں کا موعودہ ہے۔ گو اس صورت میں بھی ذہن انسانی مجبور ہے کہ نفی سے ثبات کا رخ کرے، خواہ اسماء و الفاظ کے سہارے، خواہ مجرد تصورات، مثلاً واجب الوجود یا اصول اور قوت کی اصطلاحات کی ایسا دے، جن میں ناممکن ذات اور ہستی کے معنی پیدا ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ ذات اور ہستی کی طرف آئیے تو تشبیہ ناگزیر ہو جاتی ہے، لیکن تشبیہ اور تجسیم میں بڑا نازک فرق ہے جسے نظر انداز کر دیا جائے تو ذات الہیہ کی اورائیت ختم ہو جائے گی اور اس کی شان مطلقیت بھی قائم نہیں رہے گی، بلکہ عین ممکن ہے ہمارا محدود ذہن اسے محسوسات کی دنیا میں لے آئے۔ چنانچہ یہی کچھ ان مذاہب میں ہوا اور ضرور ہوتا جن پر تخلیق کا غلبہ تھا۔ اس کے لیے تو بجز تجسیم کے چارہ کار نہ تھا۔ یہودیت اور عیسائیت بھی تجسیم سے آزاد نہ رہ سکی۔ یہودیت نے تو صرف اتنا ہی کیا کہ ذات الہیہ کو انسانی صفات سے متصف کر دیا۔ جیسے اللہ انسان کی طرح کوئی شخص یا مادی جسم ہے، لیکن عیسائیت کے اس عقیدے سے کہ خدائے رحیم و کریم مجبور تھا کہ اس کی رحمت اور محبت ایک انسانی بیکر میں جلوہ گر ہو، گوشت پوست کا ایک انسان ربیبہ الوہیت پر فائز ہو گیا۔ یوں مسیح علیہ السلام کی ابنیت کا عقیدہ واضح ہوا اور پھر ایک غلط منطق نے شخصی خدا کا تصور قائم کر ڈالا، جس کے پھر تین اشخاص (اتانیم) ہیں (باپ، بیٹا اور روح القدس)، ہر ایک صفت الوہیت سے متصف، یعنی اپنی جگہ پر معبود (اس)، حالانکہ اسی منطق کی رو سے دیکھا جائے تو تثلیث فی التوحید یا توحید فی التثلیث کے اس عقیدے سے نہ صرف ذات الہیہ کی مطلقیت میں فرق آتا ہے۔ کیونکہ یوں اس کی حیثیت اضافی ہو جاتی ہے، بلکہ عالم لہوت اور عالم ناسوت میں جو مستقل فرق ہے اور جسے کوئی منطقی حیلہ دور نہیں کر سکتا وہ بھی قائم نہیں رہتا۔ معاذ اللہ! یہ کیسی بڑی بات ہے جو ان کے منہ سے نکلی۔ یہ لوگ کچھ نہیں کہتے، مگر جھوٹ۔ (الکہف: ۵۶)۔ لہذا یہاں پھر ایک دفعہ اس ارشاد ربانی کو دہرائیے جس کی طرف اوپر اشارہ کیا جا چکا ہے۔

تیرا رب پاک ہے، رب العزت ہے، ان صفات سے پاک جس طرح وہ اس کی صفت کرتے ہیں۔ (الصفت ۱۸۰:۳)۔ اور انہوں نے اللہ کی قدر نہیں پہچانی جیسا کہ اسے پہچاننے کا حق ہے۔ (الانعام ۹۱:۶)

اندریں صورت ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اگر قرآن مجید نے ذہن انسانی کی تنہائیت، یعنی اس کے علم و فہم اور اس کی عقل و فکر کے ساتھ ساتھ اس کے محسوسات و محرکات، جذبات و احساسات اور وجدان کی محدود دنیا کے پیش نظر ذات الہیہ کے اثبات میں تشبیہ وغیرہ سے کام لیا تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذات الہیہ کا قیاس ہم اپنے مدلولات علم، مشاہدات اور تجربات یا اپنے ذوق وجدان کی بنا پر کریں۔ اس کے برعکس یہ ذہن انسانی کی استعداد فہم و ادراک کے مطابق اس سے خطاب ہے تاکہ

یوں ہمارے ذہن میں اس ہستی کا شعور پیدا ہو جو گرچہ وہم و خیال سے بالا اور فہم و ادراک سے دور ہے، لیکن جس کی معرفت میں ہمارا وجدان، ہماری روایات، قلب، ہماری عقل و فکر اور ہمارا علم و عمل رہنمائی کر سکتا ہے۔ بے شک ہم اس کی کنز سے بے خبر ہیں، نہیں جانتے اس کی مابیت کیا ہے، لیکن تنازعہ جانتے ہیں کہ ذات الہیہ ایک کامل و مکمل اور سر تاسر محمود ہستی ہے، جسے ہر اچھے نام کی سے پار اب سکتا ہے اور جس سے ... بڑا بن فلسفہ و حکمت۔ ہر اچھی صفت کا اسناد کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اس باب میں اگر بعض مثالوں سے بھی کام لیا گیا تو اسی مصدحت کی بنا پر کہ ہماری فہم و ادراک میں حرکت پیدا ہو اور ہمیں اس کے اقرار میں کوئی مشکل پیش نہ آئے۔ اللہ مثالیں بیان کرتا ہے کہ انسان عقل و فکر سے کام لے۔ (الرعد: ۷۳)، اس نے طرح طرح سے مثالیں بیان کر دی ہیں۔ (بنی اسرائیل، ۷۷، ۸۹)، قرآن مجید میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ (الزمر ۲۷۳)، اللہ کو مثالیں بیان کرنے میں کوئی حجاب نہیں۔ (البقرہ ۲۶۲)، کوئی بھی مثال ہو اس سے مقصود ہے افہام و تفہیم، مثلاً کلمات طبیبات میں کہ ان کی مثال ہے شجرہ طیبہ کہ جس کی جزیرہ زمین میں ہے، لیکن شاخیں آسمان پر اور پھل ہمیشہ حاضر۔ (برائیم ۲۵: ۲۳)۔ ان کے مقابلے میں کلمہ خبیثہ ہے شجرہ خبیثہ کی طرح کہ جسے قرار نہیں (۱۴) برائیم (۲۶)، بعینہ منکرین آخرت ہیں کہ ان کے لیے بری ہی مثال ہے۔ پھر کتنی مثالیں ہیں جو کفار کی سمجھ میں نہیں آتیں۔ وہ کہتے ہیں کیا مطلب ہے اللہ کا مثالوں سے۔ (امدثر ۳۱: ۳۱)، البتہ ہمیں مثالوں سے احتراز کرنا چاہیے۔ (النحل، ۷۳: ۱۶)، مبارک کفر و شرک کے مرتکب ہو جائیں۔ بعینہ کچھ الفاظ اور کچھ استعارے ہیں کہ رعایت کلام یا کسی خاص موقع و محل کے پیش نظر اختیار کیے گئے، مگر جن کا یہ مطلب نہیں کہ استعاروں کو حقیقت پر محمول کیا جائے بلکہ اس لیے کہ ایک امر واقعی ہماری سمجھ میں آجائے، مثلاً ارشاد ہوتا ہے اللہ کا ہاتھ ہے ان کے ہاتھ پر۔ (الفتح ۱۰: ۳۸)، یا یہ کہ یہود کہتے ہیں کہ اللہ کا ہاتھ بند ہے حالانکہ اس کے ہاتھ کھلے ہیں۔ (اسمہ ۵: ۶۴)، لہذا اس سلسلہ تشبیہ کی (جو فی الواقع تشبیہ نہیں بلکہ مجاز و کنیہ ہے) سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ جوں جوں ذہن انسانی میں اللہ تعالیٰ کی شان کبریٰ، اس کی بگائی اور یکتائی، اس کے جمال و جلال اور اختیار و اقتدار کا شعور راسخ ہو تا جاتا ہے یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرکوز ہوتی جاتی ہیں اور دل خوردی شہادت دینے لگتا ہے کہ وہ ذات پاک ایک ہے، لاشریک اور لازوال۔ زبان اس کی تسبیح و تقدیس کرتی اور اس کی حمد و ثناء پر مجبور ہو جاتی ہے۔ ہم کہتے ہیں اسی کے لیے شروع میں بھی حمد ہے اور آخر میں بھی حمد۔ (انقص: ۷۰: ۲۸)، اور آخر میں ہمارا کہنا یہی کہ حمد ہے اللہ رب العالمین کے لیے۔ (یونس ۱۰۰)، پھر اگر یہ جملہ صفات ایک ہی ذات پر مرکوز ہیں تو یونہی نہیں بلکہ اس توحید فی الصفات کی ایک اساس ہے جس سے ان میں ایک منطقی تعلق اور ربط قائم ہو گیا ہے، یعنی ایک بنیادی تصور ہے جس نے ان سب کو باہم وابستہ کر رکھا ہے۔ لہذا یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ یوں ہماری رہنمائی کس حقیقت کی طرف ہو رہی ہے، جس کا لامتناہیت و ماورائیت کے باوصف ہمارے ذہن کو اقرار بھی ہے۔ یہاں اس بات کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اس سلسلہ تشبیہ کا چونکہ خود ہماری ذات اور کائنات سے نہایت گہرا تعلق ہے، اس لیے کہ یوں بسبب اس تعلق کے جو ہماری ذات اور کائنات کو ذات الہیہ سے ہے ہماری اپنی ذات اور کائنات میں بھی کچھ معنی پیدا ہو جاتے ہیں۔ لہذا ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے گو ایک نہیں کئی حجاب ہیں، علیٰ ہذا غیب کا ایک وسیع اور لامتناہی عالم ہمارے سامنے ہے، پھر بھی کوئی نہ کوئی رشتہ ہے جو ہمارے اور اس کے درمیان قائم ہے اور جس نے ہمارے ایمان و یقین کو سہارا دے رکھا ہے۔ بات یہ ہے کہ ذات الہیہ کا اثبات ان رشتوں کا اثبات ہے جو انسان اور کائنات یا دوسرے لفظوں میں نفس انسانی کی گونا گوں کیفیات، زندگی اور اس کے

باعث ذات الہیہ کے درمیان خود بخود قائم ہو جاتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ زبیرؓ ان احوال میں ہمارے دل و دماغ کا قدر کا یہ تقاضا ہوتا ہے کہ اسے کسی ایسے نام سے پکاریں جس سے ہمارے جذبات قلب اور فکر و فہم کی ترجمانی ہو جائے اور جو ظاہر ہے کوئی اچھا ہی نام ہو گا، لہذا ماننا پڑے گا۔ یہ سب نام، یعنی الاسماء الحسنی (ارے جان)، فی حقیقت ایک ہی اسم اعظم "اللہ" سے وابستہ ہیں، کیونکہ ہمارا خطاب ہر صورت اسی سے ہو گا۔ مثلاً کہ ہم اللہ بہا ہے۔ تو حید فی الصفات بلکہ ہمیں کہنا چاہیے کہ تو حید ذات کی یہ کامل، مکمل، علی "ارفع" شکل ہے، وہ بہن سانی میں آسکتی ہے اور جس کی مزید خوبی یہ ہے کہ اس کے حسی سے ہمارا ذہن اس کی تشبیہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اس تشبیہ میں تنزیہ کا پہلو موجود رہتا ہے، اس لیے کہ ذات الہیہ سے کسی صفت مثلاً صفت علم یا صفت خلعت نہ ملتا ہے۔ یہ معنی نہیں کہ ہم اسے ایسی معنوں میں علیم و حکیم کہہ رہے ہیں جن معنوں میں نفس قناریہ کو ان صفات کا ترجمہ ہوتا ہے۔ بد ان معنوں میں کہ ہمارے اپنے محدود ناقص اور نامکمل تجربات سے ہمارا ذہن کسی برتر حقیقت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور ہم سمجھیں کہ اس کا اشارہ علم و حکمت کے کسی ایسے مرتبے کی طرف ہے جو اُپر ہے ہمارے علم سے اور ہے، لیکن جس کا ہر کیف ہمیں اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا یہ دو گونہ عمل حمد و ثناء سے خالی نہیں۔ ہم اپنے فہم و ادراک و حد بندیوں سے مجبور ہیں کہ ذات الہیہ کے باب میں، جو سر ہمارے محدود ہے، تسبیح و استغفار سے کام میں لیں۔ یوں بھی ہمارے تصورات عقل و فکر اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی، قدوسی اور یکتائی کا ہر وجہ احاطہ نہیں کر سکتے، لہذا تسبیح اور حمد اور طلب مغفرت میں ایک قدرتی رشتہ قائم ہو گیا ہے، جس کی طرف نہایت لطیف اشارہ موجود ہے: ہم اپنے رب کی حمد سے اس کی تسبیح کریں اور مغفرت مانگیں۔ (النصر: ۱۱۰)، فرشتے اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ (البقرہ: ۱۱۳)، ساتویں آسمان اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ (نبی ابراہیم: ۴۱)، جو کچھ بھی ان میں ہے اس کا تسبیح گزار ہے۔ (الحشر: ۲۴، ۵۹)، تسبیح کر اپنے رب کے نام کی جو سب سے اونچا ہے۔ (الاعلیٰ: ۱۸)، تسبیح کر اپنے رب عظیم کی۔ (الواقعہ: ۹۱، ۵۶)۔

حمد کا تقاضا ہے تسبیح، یعنی ذات الہیہ کی پاکیزگی کا اقرار اور اس باب میں اپنے عجز و درہندگی کے باعث اپنی ہر لغزش پر طلب مغفرت۔ لہذا تسبیح بھی حمد ہی کی ایک صورت ہے کیونکہ اس سے بھی تنزیہ ہی مقصود ہے، یعنی اس امر کا اظہار کہ ذات الہیہ ہر عیب نقص اور کمزوری سے پاک ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ اللہ اسم ذات ہے اور ذات کے لیے صفات ناگزیر۔ اب اگر فلسفہ و حکمت کی زبان میں اس کے حسی کو صفات الہیہ سے تعبیر کیا جائے تو ان سے ذہن انسانی کا صرف وہ تقاضا ہی پورا نہیں ہوتا جو عبارت ہے تشبیہ و تنزیہ سے بلکہ یوں ذات الہیہ کا ایک ایسا تصور قائم ہو جاتا ہے جو ہر لحاظ سے کامل و مکمل، ہر لحاظ سے مرغوب و مطلوب اور ہر لحاظ سے اہل علم و عقل، ہمارے محسوسات و مدركات اور ذوق و وجدان کے مطابق ہے، جو ہمارے فہم و ادراک میں آتا ہے اور جسے ہمارا ذہن بے اختیار قبول کر لیتا ہے۔ پھر یہ تصور ایسا جامع ہے کہ ذات الہیہ کے اقرار و اثبات، کائنات کے جواز اور اس کے حسن و خوبی کے اقرار کے ساتھ ساتھ نفس انسانی کی قدر و قیمت اور مقصود و منجہا کے باب میں ایک ایسے نظریے کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو بیک وقت انسان، کائنات اور خالق کائنات سب پر حاوی ہے اور جس سے اللہ تعالیٰ کی ہستی، اس کی یگانگی اور یکتائی، اس کی قدرت اور مشیت، اس کے علم و حکمت، رحمت اور ربوبیت، اس کی خلقی و رزائی، اس کی شان کبریائی، بزرگی اور برتری کے بارے میں مذاہب عالم کے اگلے پچھلے تصورات کی تکمیل اس خوبی سے ہو

جائیے کہ ذہن انسانی نہ اس سے بڑھ کر کوئی تصور قائم کر سکتا ہے، نہ اس میں کسی خامی اور نقص کا شائبہ ہے، نہ تضاد اور تعارض کا لہذا ایمان باللہ کوئی ایسا عقیدہ نہیں جسے ہم نے بغیر کسی دلیل و برہان یا مقتضیات علم سے قطع نظر کرتے ہوئے مان لیا، نہ یہ ہمارے اندر کی نیاچی، غفلت و لہو اور جذبات و حساسات کی پیداوار ہے کہ ہم نے اللہ کو مانا اور یوں ایک داخلی حقیقت کو خارج میں متشکل کر لیا۔ برعکس اس سے ایمان باللہ ایک اصول حیات ہے، ایک اساس عمل، یہ عمل و حکمت کی زبان میں حقیقت مطلقہ کا ایک یہ تصور ہے جسے عقل و فکر تجزیہ اور مشاہدہ قبول کرتا ہے اور ہمارے حواس اور وجدان جس کی صحت کی شہادت دیتے ہیں۔ اس نصیب کی روش ہے حق کا نہایت گہرا احساس۔ حق ہی وجود کا تار و پود ہے۔ ذات الہیہ حق ہے، ال۔ حق (سج ۶۲، ۶۳، ۱۲۳، ۱۲۴، ۲۵)، (نمل ۳۰، ۳۱)، فلسفہ و منطق کی زبان میں آپ اسے ذات مطلق کہہ لیجئے، علت اولیٰ اور علت اسبابی واجب الوجود سے تعبیر کیجئے، وہ ہے بہر حال حق کائنات بھی، ایک حقیقت ہے۔ زمین و آسمان کی آفرینش میں بھی حق ہی کار فرما ہے۔ (یونس ۵۱)، ذات انسانی بھی ایک حقیقت ہے۔ انسان کی پیدائش عبث نہیں ہوئی۔ (انعام ۱۵۲۳)، کہ اسے نتیجہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا جائے۔ (انعام ۳۶، ۴۵)۔ پھر یہ کہ حق کا تقاضا ہے غایت اور غایت کا حکمت، لہذا یہ اس نظریے کے دوسرے عناصر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ زمین و آسمان کی پیدائش میں ایک حکمت ہے، انسان کی آفرینش میں بھی حکمت ہے اور اللہ خود علیم و حکیم ہے۔ اس کے خلق و امر کی بھی ایک غایت ہے۔ لہذا اس نے خلق میں تسویہ، تسویہ میں تقدیر اور تقدیر میں ہدایت کا عنصر شامل کر دیا۔ (الاعلیٰ ۲۸، ۲۹) تاکہ جو بھی اور جیسے بھی کوئی شے خلق ہوئی اپنی وسعت اور مقدرت کے مطابق اپنے راستے پر چلتی رہے۔ یہ الفاظ دیگر حق اور غایت، حکمت اور مصلحت عالم امر و خلق کا تار و پود ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور ربوبیت ہے جس نے اسے سہارا سے رکھا ہے جو منزل بمنزل اسے اپنے مقصود و منجہا کی طرف لیے جا رہی ہے اور جس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلق و امر کا سارا عمل نہایت درجہ باقاعدگی و باضابطگی اور لطف و ہدایت سے سرانجام پیا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ایک راستہ پر ڈال دیا۔ اس کی ایک تدبیر فرمائی اور یوں اس کی مشیت ایک عالم گیر اصول اور قانون کی طرح ہر کہیں کار فرما ہے۔ زمین میں، آسمانوں میں، شجر و حجر میں، حیات اور شعور کی دنیا میں۔ نہ کوئی ذی روح اس سے مستثنیٰ ہے، نہ غیر ذی روح۔ یہی مشیت یا دوسرے لفظوں میں یہی حروف کن یا امری ہر شے کی اساس ہے اور اس کی تقدیر اور سہارا چشم ظاہر میں اسے دیکھتی ہے تو یہ سمجھتی ہے جیسے یہ کارخانہ قدرت آپ ہی آپ ایک منج پر چل رہا ہے، چنانچہ ہمیں اس پر تعجب بھی ہوتا ہے اور اطمینان بھی۔ اطمینان اس لیے کہ ہم اس میں بے اعتماد قدم اٹھا سکتے ہیں اور تعجب اس پر کہ آخر وہ کون سی پراسرار قوت ہے، کون سی سمجھ میں نہ آنے والی ہستی ہے جس نے اسے ایک راستے پر ڈال دیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ علیم و حکیم کہ اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ (الشوریٰ ۵۳، ۵۴)، بعینہ ہمارا بھی ایک راستہ ہے جسے قصد السبیل کہا گیا ہے (النمل ۹۲) سوء السبیل بھی ہے۔ (القصص ۲۲، ۲۸)، اور یہ الفاظ دیگر صراط مستقیم بھی۔ (الفاتحہ ۶)، لہذا عالم امر و خلق کا بھی ایک انداز ہے، ایک طریق اور ایک منج جسے ہم عادت یا قانون فطرت سے تعبیر کرتے ہیں اور جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی سنت کہا ہے۔ سنن الہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر ۲۳، ۲۵)، اس میں سر مواعظ ممکن نہیں۔ (الروم ۳۰، ۳۱)۔ پھر اگر اللہ تعالیٰ خالق اور رب ہے تو فاطر بھی ہے، اس نے آسمانوں اور زمین کو ایک فطرت پر پیدا کیا۔ (الانعام ۷۹)، انسان کو بھی ایک فطرت عطا کی۔ (الروم ۳۰، ۳۱)، لہذا ہر شے کو ایک فطرت ملی اور اس لیے ہر شے کو اچھی طرح سے جانچ لیا گیا، اس کی

استعداد مقرر ہوئی اور اس کے امکانات ٹھیسرا دیے گئے۔ (التحریر: ۳۹:۵۳)، اسے ایک مقدار مقررہ کے مطابق اتارا گیا۔ (الحج: ۲۱:۱۵) تاکہ کارخانہ قدرت درہم برہم نہ ہو جائے۔ اس کی ایک رفتار اور ایک حساب ہے۔ شمس و قمر کا بھی ایک حساب ہے۔ (الرحمن: ۵۵:۵۵)، جس سے پوری کائنات میں یک ربط اور ہم آہنگی پیدا ہو گئی ہے۔ نہ کوئی شے کسی دوسری شے کے راستے میں حائل ہوتی ہے، نہ اس کے منصب، مقام اور وظیفے میں خلل۔ ہر شے اپنی اپنی جگہ ٹھیسری ہوئی ہے، ہر شے کے پچھلے حقیقی ہیں۔ نہ کسی امر میں زیادتی ہے نہ کمی، ہر ایک صدق اور عدالت ہے، جس کا ہر لحظہ اس سے ہوتا ہے اور انسان خود بھی اس کا آرزو مند ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر بات صدق اور عدل سے پوری ہو جاتی ہے اور حقیقت بھی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کلمات عدل و صدق میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں۔ (الانعام: ۱۱۵:۶)، یہی وجہ ہے کہ عدل و صدق بھی اس اصول اور قانون کا ایک پہلو ہے جسے ہم سنت الہیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ساری کائنات صدق و عدل پر قائم ہے۔ یہ جو کچھ کہا گیا ہے سچ ہے اور اللہ تعالیٰ سے زیادہ سچی بات کہنے والا کون ہے۔ (النساء: ۸۷:۴) کوئی نہیں چنانچہ اس سے ہمیں بھی عدل ہی کی تاکید کی۔ (الانعام: ۱۵۳:۶)، اور ہمارے لیے بھی صدق ہی نازل کیا۔ (یونس: ۲۱:۱۰)، وہ اپنی صفت عدالت کی خودی شہادت دیتا ہے، اللہ نے شہادت دی ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا۔ ملائکہ اور اہل علم بھی یہی شہادت دیتے ہیں۔ وہ قائم ہے عدل اور قسط پر۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (ال عمران: ۱۸:۳)۔ اللہ اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا۔ (ق: ۲۹:۵۰)، لوگ خود ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔ (الزمر: ۷۶:۳۳)۔

یوں ذات الہیہ کے بارے میں اس غلط خیال کا ہمیشہ کے لیے ازالہ ہو گیا جو اسلام سے پہلے دنیا بھر میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا کہ خدا ایک قاهر و جابر اور مطلق العنان ہستی ہے، جس کی مشیت، اختیار اور قدرت میں نہ تو کوئی اصول کار فرما ہے نہ انسان اور کائنات کے لئے رحمت اور شفقت لہذا اس کا خیال آتے ہی دلوں پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے۔ بے شک اللہ کے خیال سے دلوں پر لرزہ طاری ہونا چاہیے۔ یہ ایمان کا تقاضا ہے، اس لیے کہ مومن وہی ہیں کہ جب اللہ کا کر آئے تو ان کے دل لرز اٹھیں۔ (الانفال: ۲۸)۔ مگر ان معنوں میں کہ ہمیں اس کی شان کبریائی کا احساس ہو، اس کی قدرت کاملہ، ارادہ و اختیار، اس کے علم و حکمت اور آقائی و مولائی کا کہ وہی ایک معبود ہے اور ہم سب اس کے عہد۔ لیکن یہ خوف نہیں ہے، نہ اسے خوف کہا جائے گا۔ یہ باصطلاح قرآن مجید خشیت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی خشیت سے تو انسان کیا پتھر بھی ریزہ ریزہ ہو جاتے ہیں۔ (البقرہ: ۷۴:۷۴)۔ خشیت احساس ہے اللہ تعالیٰ کی شان کبریائی اور عظمت و جلال کے سامنے اپنی بے لگنی، غرر اور درماندگی کا اور اس کے ساتھ ساتھ بارگاہ الہی میں اپنی ذمے داریوں کی جواب دہی کا، لہذا یہ تقویٰ اور طہارت اور تزکیہ ذات کا سرچشمہ ہے۔

ذات الہیہ کا یہی تصور ہے جس کے پیش نظر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے "انا" کا صیغہ کیوں استعمال کیا، گو بعض موقعوں پر جمع متکلم "نحن" کا بھی۔ "انا" کا اشد اس کی، نفراویت، احدیت و وحدانیت اور یکتائی کی طرف ہے اور "نحن" کا جمل و جزل، عظمت اور کبریائی کی جانب، لہذا ہم جب بھی اسے پکارتے اور طلب اعانت کرتے ہیں تو "انت"، یعنی واحد حاضر کا صیغہ استعمال کرتے ہیں تاکہ اس کی وحدانیت میں فرق نہ آئے۔ اس نے خود بھی اپنے آپ کو ایک، اور لا شریک ٹھیسرایا، چنانچہ اس نے موسیٰ علیہ السلام کو شرف ہم کلامی بخشا تو فرمایا: میں ہوں تیرا رب۔ (طہ: ۱۲:۲۰) لہذا ملائکہ اس کی تسبیح کرتے۔ (البقرہ: ۳۰:۴) یا انبیاء علیہم السلام اسے پکارتے ہیں۔ (الانبیاء: ۸۷:۲۱) یا ہم اس

سے کچھ مانگتے ہیں۔ (الفاتحہ ۵۱)۔ توصیفہ واحد حاضر میں تاکہ ایسا نہ ہو کہ ہم کسی پہلو سے شرک اور کفر کے مرتکب ہو جائیں۔ رہی اس کی شان جلال و جمال، عظمت اور برتری، سوائے یہ کہنے کا حق پہنچتا ہے کہ ہمیں نے زمین و آسمان پیدا کیے۔ (ق ۳۸۵۰)، ہمیں نے انسان کو پیدا کیا اور ہمیں جانتے ہیں اس کے دل میں کیا چیز دوسرا انداز ہوتی ہے۔ (ق ۱۶۵۰)، بے شک ہم ہی زندہ کرتے اور ہم ہی موت دیتے ہیں۔ (ق ۳۳۵۰)، تاکہ ہم سمجھیں ذات الہیہ کوئی خالی از معنی وجود نہیں ہے، نہ کوئی مبہم سی شے، نہ کوئی بے سر مشیت نہ محض خیال یا عقل، جیسا کہ انسان نے اپنے فکر و نظر کی کوتاہیوں کی وجہ سے فرض کر لیا ہے، بلکہ ایک ہر لحظہ فعال اور محیط بر کل مہتمم۔ (ختم السجدہ ۵۴۴۱)، جس کا علم و قدرت لا انتہا، جس کی مشیت یا بصر اور حکمت لازوال ہے، جس کی ربوبیت سے دنیا جہنم لی پرورش ہو رہی ہے اور جس نے خواہ اپنے آپ پر رحمت فرض کر لی ہے۔ (الانعام ۱۳۶)، اس ذات پاک نے، کہ تین ماں اور سر تانہ محمود ہے، خود اپنے آپ کو "انا" کہا اور اپنے اسمائے حسنیٰ کو بھی، کہ جن سے مقصود ہے اس کی اپنی طاقت اور قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار، اپنی ذات واحد، یعنی "ابت" ہی سے نسبت دی، میں ہوں اللہ جہانوں کا رب۔ (القلم ۲۸)، میں ہوں اللہ، کوئی الہ نہیں میرے سوا۔ (طہ ۱۳۰)، لہذا یہ ایک "انا" ہی کا شعور و ارادہ ہے جو عالم امر و خلق کی صورت میں، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، ہمارے سامنے ہے، جس سے اس کی قدرت کاملہ اور علم و حکمت کا اظہار ہو رہا ہے اور جس کے ارادہ، اختیار نے اس کے گونا گوں مظاہر کو ایک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے۔ یہی وہ "انا" ہے، وہ بر رب و برتر، یگانہ و یکتا ہستی، جسے ہم اللہ کہہ کر پکارتے ہیں اور جس نے اپنی بحیثیت کا اعلان ان نہایت درجہ پر شکوہ اور وضوح الہیہ میں کیا، اللہ وہ ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا، غیب و شہادت کو جاننے والا، رحمن اور رحیم۔ اللہ وہ ہے کہ کوئی الہ نہیں اس کے سوا بادشاہ، قدوس، سمانی میں ہے، سلامتی دیتا ہے، امن میں ہے، امن دیتا ہے، نگہبان، بر شگستگی کو جوڑنے والا، صلابت کبریائی۔ پاک ہے اس سے جسے وہ اس کا شریک ٹھہراتے ہیں، خالق، باری، ہر شے کو صورت دینے والا۔ اسی کے لیے ہیں اچھے نام آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کی تسبیح کرتے ہیں۔ وہ عزیز ہے، حکیم ہے۔ (الحشر: ۵۹، ۲۳، ۲۴)۔

انیت مطلقہ و کاملہ کے اس ارفع و اعلیٰ، پر از جلال و جمال، بے مثال و بے نظیر اور عظیم تصور کا تقاضا اگرچہ یہی ہے کہ ہم اس کامل و مکمل انا کا تصور (جس نے اپنے آپ کو اللہ کہا، لیکن جس کی ماہیت اور کثرت کا نام ممکن ہے اور اک ہو سکے)۔ اپنے متناہی، لہذا نامکمل اور ناقص انا کے حوالے سے بطور "انا" ہی کے کریں۔ اس لیے نہیں کہ ہمارے محدود اور مخلوق انا کو اس سے کوئی نسبت ہے، بلکہ اس لیے کہ ہمیں اپنی انیت کا چونکہ بر لور است شعور ہے لہذا یہ شعور اس باب میں عقل و فکر کی رہنمائی کرے گا۔ ہم سمجھیں گے ہمارا تعلق محض سالیوں اور واہموں سے نہیں بلکہ ایک حقیقی اور واقعی ہستی سے ہے۔ لہذا "ایٰ انا اللہ" (طہ: ۱۳۰) "میں انا یا میں ہوں"۔ سے عقل و فکر کی زبان میں ہم یہی سمجھیں گے کہ یہاں "میں ہوں" کا اشارہ ایک ایسے انا کی طرف ہے جو قائم بالذات ہے، جسے مطلق اور لامتناہی کہا جائے گا، جو محیط بر کل، یگانہ و یکتا اور اس لیے اپنی ذات میں منفرد ہے، جس کی فعالیت کا دوسرا نام ہے عالم امر و خلق۔ پس وہ عالم امر و خلق میں ہر کہیں مشہود ہے، ہر کہیں ایک نئی شان سے جلوہ گر، لہذا اس کی ہر لحظہ ایک نئی شان اور حالت ہے۔ (الرحمن: ۲۹، ۵۵)۔ اور یہ جہان امر و خلق اس کی آیت۔ بایں ہمہ وہ خود اس سے درہم اوراء ہے، واحد اور ماثریک، بے عدیل و بے نظیر۔

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہمارے پاس اس کا حل، اصل اور قیاسی اور حقیقی موجودگی کا کیا ثبوت ہے جسے ہم نے اللہ کہا ہے اور جس کی اہمیت کا اظہار اس کے عقل سے ہو رہا ہے۔ کیا وہ فی الواقع ہے؟ یہ ہم اپنے علم و حکمت، اپنے محسوسات و مدركات، اپنی عقل و فکر اور وجدان کی بنا پر اس کا قیاس کر سکتے ہیں؟ یا ہمارا فہم "راے" یہ یقین کہہ سکتا ہے کہ ہم نے اللہ تعالیٰ کو مانا تو اس لیے نہیں کہ یہ ہمارا عقیدہ ہے، اور اس لیے نہیں کہ یہ ہماری تخیل کا ایک مذہبی تصور ہے۔ برعکس اس کے یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس سے ہمارے ایمان و یقین کی اصلی تصورات — خدائیں، معبود، نفس و قیاس اور برہن و استدلال سے ہمیں حقیقت کی طلب ہے۔ ہمارا مسئلہ علم کا سلسلہ ہے، محدود فکر یا منطقی "منطقی" نہیں ہے، اس لیے ہمیں چاہیے کہ بجائے ان مخالف اور موافق قضایا کے جو اللہ تعالیٰ کی ہستی کے باب میں کسی نہ کسی منہاج فکر کے ماتحت وضع کر لے جاتے ہیں، مگر جن سے انجام کار کوئی مثبت یا منفی نتیجہ برآمد نہیں ہوتا، ہم سادہ اور، خلوص یعنی کائنات سے رجوع کریں۔ کائنات ہی کا مطالعہ و مشاہدہ ہمارے علم اور فکر کی اساس ہے۔ علم کی بدولت حقائق ہی کے اور اک سے ہوتی ہے۔ حقائق ہی کا تجربہ اور مشاہدہ مسائل کا سرچشمہ ہے۔ مسائل ہی کو عقل و فکر کی بنا پر منطقی قیاس کی شکل دی جاتی ہے اور اس انسانی مجبور ہو جاتا ہے کہ ان پر حکم لگائے تاکہ اس باب میں کوئی فیصلہ نہ بات ہی جائے۔ یوں بھی ذات الہیہ کے بارے میں حقیقت کوئی مسئلہ ہے تو یہ کہ ہم ان حقائق کا صحیح اور اک کریں جن کا تعلق خدا، انسان اور کائنات سے ہے اور جن کے پیش نظر بجا طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی کوئی ہستی جسے یہ محاورہ عامہ خدا کہا جاتا ہے، کیوں فی الواقع موجود رکائنات کی طرح ہمارے افعال و افعال میں بھی کارفرما ہے، لیکن ہم اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے سکتے، ثابت، نہ منطقی، جب تک کہ حقائق کا غور مطالعہ نہ کر لیں جن کا شعور ہمیں اپنے داخل اور خارج کی دنیا میں ملتا ہے۔ یہی حقائق وہ آیات ہیں جن سے ہمیں ذات الہیہ کا سراغ ملتا ہے اور جن کا مطالعہ ہمارا فرض ہے: "بے شک آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے میں، اور رات اور دن کے بدلتے رہنے میں، اور کشتیوں میں جو لے کر چلتی ہیں دریا میں لوگوں کے کام کی چیزیں اور پانی میں جس کو کہ ابتدا اللہ نے آسمان سے، پھر جلالہ اس سے زمین کو اس کے مرگئے پیچھے، اور پھیلانے اس میں سب قسم کے جانور اور ہولوں کے بدلنے میں، اور بادل میں جو کہ تابعدار ہے اس کے حکم کا درمیان آسمان و زمین کے بے شک ان سب چیزوں میں نشانیاں ہیں عقل مندوں کے لئے۔" (البقرہ ۱۶۳-۲) اور یہ آیات کیا ہیں؟ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت اور شان حلاقی کے مظاہر، جو اس کی معرفت میں ہماری رہنمائی کریں گے، اس لیے کہ ان سب کی تہ میں اسی کی مشیت کا سرور رہی ہے، بہرہ ضروری ٹھہرا کہ ہم ان کے مطالعے میں اس بہت بڑے انعام، یعنی استعداد علم سے کام لیں جو اللہ تعالیٰ نے ہمیں بخشا اور جس کا تقاضا ہے فکر و نظر، تجربہ اور مشاہدہ، تحقیق و طلب، کیونکہ یہی وہ افعال ہیں جن سے علم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس کا سلسلہ لحظہ لحظہ آگے بڑھتا ہے۔ ہم زمین اور آسمانوں کی پیدائش پر شور کریں گے۔ (زل عمران، ۱۹۱۳)، زمین کے پھیلاؤ اور پہاڑوں کی اونچائی پر، سطح ارض پر کہ اس میں کس طرح پہلو بہ پہلو قطعات بنتے چلے گئے ہیں۔ ان میں انگوروں کے باغ ہیں، غلے کی کھیتیں، کھجوروں کے جھنڈ۔ کسی کی جڑ کسی سے مل گئی ہے کسی کی بالکل الگ تھلک، تاکہ سب ایک ہی پانی سے پہنچے جاتے ہیں۔ ہمیں بار آوری میں بھی ایک کو دوسرے پر فوقیت حاصل ہے۔ (الرعد، ۴۱۳)، ان میں زر و مادہ بھی ہیں اور زر و مادہ کی تفریق سے وہ جوڑا جوڑا بن گئے ہیں۔ پھر کیسی کیسی چیزیں ہیں جو زمین سے اگتی ہیں، ہری پھری کھیتیاں، دانوں پر دانے، کھجوروں کے گچھے، انگور، زیتون اور لہار کے باغ، کچھ ملتے جلتے کچھ مختلف پھلوں کا پکنا بھی ایک آیت ہے۔

(الانعام: ۹۹، ۹۸، ۹۷) اسی طرح پانی کا برتن، نہروں کا جاری ہونا۔ (الرحمہ: ۱۷۳)، کھیتوں کا رنگ لانا، رنگ کا زرد پڑ جانا، تاکہ وہ ریڑو ریڑو ہو کر گر جاتی ہیں۔ (نور: ۲۱۳۹)، پرندے کس خوبی سے فضا میں سفر ہیں۔ (النحل: ۷۹، ۷۸)، بگی کووندی ہے واسان اسے خوف، تمنع کی نعمت، ایسا ہے۔ بارش نازل ہوتی ہے تو اس سے مردہ زمین کو از سر نو زندگی مل جاتی ہے۔ (الرحمہ: ۲۳۳۰)، چہ چاند، سورج۔ (حم السجدہ: ۳۷، ۳۸)، سائے پھیل جاتے ہیں حالانکہ ساکن بھی رہ سکتے تھے۔ (الفرقان: ۴۵۲۵)، زمین و آسمان پانی اپنی جگہ پر ٹھہرے ہیں۔ (الرحمہ: ۲۳۳۰)، اور انسان ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا۔ (الدھر: ۱۷۶)، اسے کئی اور ملے۔ پیدا کیا۔ اس کا سلسلہ نسل چلا۔ (حم السجدہ: ۸۳۲)، اور روئے زمین میں پھیل گیا۔ اللہ تعالیٰ ہے جسے جو زبیر پیدا ہوا۔ (انعام: ۸۷، ۸۸)، انسان، حیوان، نباتات۔ (طہ: ۵۳، ۵۴)، بلکہ ہر وہ چیز بھی جس کا ہمیں علم نہیں۔ (یس: ۳۶، ۳۷)، غذا، مردہ و زن پیدا ہوئے اور ان کا وجود ایک دوسرے کے لیے وجہ تسکین ٹھہرا۔ ان کے دلوں میں رحمت اور رحمت پیدا ہوئی تھی۔ (الرحمہ: ۲۱۳۰)، ہم نفس واحد سے پیدا ہوئے۔ (النساء: ۱۴)، یہ سب اس کی آیات ہیں۔ ہر رنگ اور زبان کا اختلاف اس کی آیت ہے۔ (الرحمہ: ۲۲۳۰)، ہمارے دلوں میں اس کی آیات ہیں۔ اہل یقین کے لیے کردار ارض میں یہ نہیں اس کی آیات ہیں۔ (الذکر: ۲۱، ۵۱)، اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان پیدا کئے اور ان میں زندہ ہستیوں پیدا دیں۔ (اشوری: ۲۹، ۳۲)، اسے یہ بھی قدرت حاصل ہے کہ ان سب کو باہم جمع کر دے۔ (اشوری: ۴۹، ۴۲)، اس نے جسم حیوانی کی کثافت اور خون ہی کے درمیان سے دودھ ایسا پسند مشروب پیدا کیا۔ (النحل: ۶۶، ۶۷)، کھجوروں اور انگوروں سے نشہ اور کھانے پینے کی عمدہ عمدہ چیزیں۔ پھر شہد کی مکھی سے کہ پہاڑوں اور درختوں میں گھر بنائی اور طرن طرح کے پھلوں کا رس چوستی ہے رنگا رنگ کا شہد ملتا ہے۔ شہد میں ہمارے لیے شفا ہے۔ (النحل: ۶۷، ۶۸)۔

ہم اپنی غذا ہی کو دیکھیں۔ پانی برستا ہے، زمین شق ہو جاتی ہے۔ اس میں سے بیج پھوٹتا ہے۔ غلہ پیدا ہوتا ہے اور انگور اور ترکاری اور زیتون اور کھجوریں اور میوہ اور گھاس، یہ سب ہمارا امتاع ہیں۔ (یس: ۸۰، ۲۲، ۳۲)، سمندر سے تازہ ترین گوشت ملتا ہے، رہنت کی چیزیں حاصل ہوتی ہیں، کشتیاں اسے چیرتی ہوئی نکل جاتی ہیں تاکہ ہمیں سامانِ رزق جیسے آئے اور پھر زمین سے کہ اس میں رنگ رنگ کی چیزیں بکھری پڑی ہیں۔ (النحل: ۱۳، ۱۴)، یہ سب اس کی آیات ہیں، مگر کتنی آیات ہیں جن سے ہم اعراض کرتے اور بے خبر نمر جاتے ہیں۔ (یوسف: ۱۰۵، ۱۲)، بایں ہمہ اللہ تعالیٰ اپنی آیات ظاہر کرتا رہے گا، آفاق یعنی عالم طبیعی میں جو ہماری ذات سے باہر خارج میں واقع ہے، اس کے گوناگوں حوادث، موجودات اور تغیرات ہوتے ہیں، بعینہ انفس یعنی ہماری ذات اور شعور کے اندر، ہمارے احوال و واردات، افراد و اقوام کی زندگی اور تاریخ کے انقلابات میں۔ (حم السجدہ: ۵۳، ۴۱)، دن گزرتے ہیں دنیا بدل جاتی ہے۔ پھر زندگی ہے اور اس کے ثیب و فراز، ان تغیرات کا دوسرا نام ہے تدوّل ایام، جس کا سلسلہ پھر اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ خیر کا ہاتھ کہ جسے چاہے اقتدار و اختیار دے، جس سے چاہے چھین لے، جسے چاہے عزت دے، جسے چاہے ذلت۔ (آل عمران: ۲۶۳، ۲۷)، یوں بھی حیات ارضی کیا ہے، رہنت اور لہو و لعب، تھخرات اور نکاثر مال۔ (التحدید: ۵۷، ۴۰)، شہوات، مال و زر اور زن و فرزند کی محبت۔ (آل عمران: ۱۴۳)، کیا اس کی یہ مثال نہیں کہ آسمان سے پانی برسا زمین کی پیداوار کہ انسانوں کی غذا اور حیوانوں کا چارو ہے، شاداب ہو کر پھلی پھولی، پودے باہم دگر مل گئے تاکہ اس پر رنگ روپ آیا۔ مالک نے ان کی خوشی۔

گوناگوں مظاہر کی نہ میں کام کر رہی ہے تاکہ ذاب الہیہ کے باب میں دو سب حقائق ہمارے سامنے ہوں جن کا اس باب میں سامنے رکھنا ضروری ہے حقائق ہی سے غور و فکر کو تحریک ہوتی ہے حقائق ہی علم کا دلول اور اس کا وسیلہ ہیں۔ حقائق ہی کی بنا پر ظن و قیاس اور استدلال و استنباط کی عمارت اٹھائی جاتی ہے جو اگر صحت کے ساتھ اٹھائی جائے تو علم میں یقین اور یقین میں عین یقین حتیٰ کہ حق یقین کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا ہماری نگاہیں بھی حقائق پر ہونا چاہئیں۔ حقائق ہی کی نظم و ترتیب سے علم نے ایک نظام معلومات کی حیثیت اختیار کی، آیات الہیہ کا اشارہ بھی حقائق یعنی ہمارے داخل اور خارج کی دنیا کے بنیادی حقائق و طرف ہے۔ حقائق ہی کے مطالعے اور غور و فکر سے ہمیں حقائق حق میں مدد ملتی ہے، نہ کہ مجرد تصورات اور منطقی قیاسات سے، یہی وجہ ہے کہ ہمیں بتائید آیات الہیہ کے مشاہدے اور مطالعے کی دعوت دی گئی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بیان کر دی ہیں، کبھی بصراحت کہ ہم کس طرح دن کو رات سے باہر کھینچ لاتے ہیں۔ (یس: ۳۶-۳۷)۔ کبھی۔ لم فطر سے کسی منظر، کسی تاریخی حادثے یا نفسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اور کبھی محض کسی امر واقعی کے ذکر سے کہ یہ کہ وہ بھی ایک آیت ہے۔ مقصد یہ ہے کہ ہم آیات کو سمجھ سکیں۔ آیات محکم بھی ہیں اور مشابہ بھی، بعض عین اور ظاہر، بعض پختگی علم کی متقاضی۔ (آل عمران: ۷۳)، لیکن سب چچی تلی۔ (خود: ۱۱)۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات بالکل واضح کر دی ہیں۔ (البقرہ: ۱۱۸)۔ ہمیں کام مشاہدہ کرتے ہیں تو عقل و فکر کو تحریک ہوتی ہے اور ہمارا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے، لیکن اس سے پیشتر کہ ہم دیکھیں وہ کیا حقیقت ہے جس کا سرخ ہمیں ان آیات کے مطالعے اور مشاہدے سے ملے گا، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ عالم امر و خلق کی نوعیت کیا ہے جو اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے۔

ہمیں معلوم ہے اللہ تعالیٰ خلق اور امر دونوں کا مالک ہے۔ خلق و سرکار شہ سر تا سر اسی کے ہاتھ میں ہے اور یہی منظر ہے اس کی قدرت کاملہ، اس کی آرزو نہ مشیت، اس کے اقتدار و اختیار اور علم و حکمت کا، لیکن اللہ تعالیٰ محض خالق و آمر نہیں ہے۔ اس کے خلق و امر میں ایک تدبیر ہے، ایک حکمت، ایک غایت اور مصلحت، اس لیے کہ وہ ذات پاک جس نے ہر شے پیدا کی آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے اس کو، جس کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ (النور: ۳۵-۳۶)۔ جس نے وہ کچھ بھی پیدا کیا ہے جسے ہم نہیں جانتے۔ (النحل: ۸۱)۔ اور جس کا اختیار ہے کہ جیسا چاہے اپنی مخلوق میں اضافہ کرے۔ (الفاطر: ۱۳۵)۔ حتیٰ کہ ساری دنیا کو فنا کر دے اور اس کے بجائے ایک نئی مخلوق لے آئے۔ (ابراہیم: ۱۹)۔ وہ احسن الخالقین بھی ہے۔ (المومنون: ۱۴۲)۔ خلاق العلیم۔ (یس: ۸۱)۔ اور مدبر ان امور بھی۔ (الرعد: ۲۱)۔ اسی کے لیے ہے خلق و امر۔ (الاعراف: ۵۳)۔ اسی کے ہاتھ میں ہر امر کا اول و آخر۔ (الروم: ۳۰)۔ انجام و عاقبت۔ (حج: ۳۱)۔ پھر جہاں اس کے اختیار و اقتدار کا یہ عالم ہے کہ زمین و آسمان کی ہر شے اس کی فرماں بردار ہے، خواہ اس کا فی چاہے خواہ نہ چاہے۔ (آل عمران: ۸۳)۔ کوئی نہیں جو اس کے حکم سے سر تابی کرے۔ نہ دنیا جہاں کی حفاظت اس کے لیے گرانہ۔ (البقرہ: ۲۵۵)۔ نہ وہ اپنی مخلوق سے غافل۔ (المومنون: ۱۷)۔ مشیت الہیہ میں جو غایت اور حکمت کام کر رہی ہے اس سے ساری کائنات نے ایک سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کی شکل اختیار کر لی ہے، جس کا پنا ایک طرز اور انداز ہے۔ نہ کوئی حادثہ یو نہیں رونما ہوتا ہے، نہ کوئی عمل بے نتیجہ ہے۔ برعکس اس کے ایک سنگین حقیقت ہے، جس کا ہمیں ہر لحظہ اعتراف کرنا پڑتا ہے، جس کی تعزیریں ہمیں بار بار متنبہ کرتی ہیں کہ ہمارا سابقہ کسی ایسی دنیا سے نہیں جس

کا کوئی مدعا ہے، نہ منجہا، جو اتفاقاً وجود میں آئی، یا جسے ایک طرح کا حیل اور اس میں تیسرا شخص خوب و مراب یا کوئی بی نام
سی قوت یا بے رحم تقدیر جس کی تمظہریاتی کا ہم سب شکار ہو رہے ہیں۔ بلکہ ایک باقاعدہ اور باسناد و جواز سے جو ہمارے فکر
و اوراک میں آتا اور نور و فکر پر مجبور کرتا ہے۔

کیونکہ ہمیں دیکھتے ہیں کہ خالق کی ابتدا کرنا اور پھر اس کا بعد اور تدارک نہ دینا۔ یہ سائنس کی بات ہے
دو دنیا میں چل پھر کر دیکھیں اللہ نے کیسے خلق کی ابتدائی۔ پھر کیسے اسے ایک اور نئی نشاۃ ثانیہ کا بے شک مدعا بات پر قادر
ہے۔ (العنکبوت ۲۰، ۱۹، ۲۹)۔

یہ اللہ تعالیٰ کا فعل خلق اور اس کی سنت کہ ایک چیز خلق ہو اور پھر اس میں طرح ستن و تنوع ہو، یہ اس کی قدرت کہ
جو چاہے پیدا کرے اور جس کا چاہے اپنی مخلوق میں انشاء کرے، یہ کائنات کی ایک نشاۃ ثانیہ جو ۱۰۰۰ سال کی نشاۃ ثانیہ باغ و بہار
یہ تخلیق و تکوین کا مسلسل عمل، جو کائنات کو ایک نئی افق پیش کرتا ہے تیار رہا ہے اور جس کا ثبوت ہے حرمت، اللہ اعلم
آمدگی۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ خلق اور تسویہ، تدبیر اور ہدایت کائنات کا تار و پود ہیں۔ کائنات ان شے مخلوق ہے،
لیکن اپنی جگہ پر استوار۔ (الاعلیٰ ۲۸)، مضبوط۔ (المست ۸۸۳)، و مزیں۔ (حج ۱۹۱۵)، پختی تلی۔ (الطلاق
۳: ۶۵)، اور اس ہدایت کی مدولت جو اس کے اندر موجود ہے۔ (طہ ۵۰۲۰)، اپنی غایت وجود کی طرف گامزن اللہ
کائنات میں کوئی نقص ہے، نہ عیب، نہ فطور، نہ تفاوت۔ (الملک ۳۶)، بلکہ اللہ تعالیٰ کی صنعت ہے جس نے ہر شے کو
پختگی عطا کی۔ (النمل ۸۸: ۲۷)، جس کے فعل خلق میں کسی بے قاعدگی نہیں ہے۔ خود ہم اس کا مشاہدہ اپنے اندر کی
دنیا میں کریں خواہ عالم خارج میں، ایک بار نہیں بار بار اس پر نظر ڈالیں۔ (الملک ۳۶)، ہمیں بہر حال اقرار کرنا پڑے گا کہ
کائنات میں نظم و ربط ہے، ترتیب و تفسیق، توافق و تطابق، باقاعدگی اور باضابطگی، مناسبت اور مشاکلت اور ان سب کی
تہ میں ایک حکمت اور غایت، ایک مقصد اور منصوبہ، جو اس کی ادنیٰ سے ادنیٰ شے سے لے کر اعلیٰ سے اعلیٰ مظہر میں کام
کر رہا ہے۔ یہ نوعیت ہے عالم امر و خلق کی، جو آیات الہیہ کے مطالعے سے ہمارے سامنے آتی ہے۔ لہذا کوئی نہیں کہہ سکتا
کہ یہ سب تصورات ہمارے ذہن کی پیداوار ہیں یا ان کی حیثیت داخلی ہے، اس لیے کہ ہم اس دنیا پر جو ہماری ذات سے باہر واقع اور
آزاد سرگرم کار ہے کوئی ایسی چیز نہیں ٹھونس سکتے جو اصلاً اس میں موجود نہیں، مگر پھر اس سے بڑا کر ہمارا تاج ہے اور
مشاہدہ ہے کہ جہاں ہمارے اور ہماری ذات سے باہر عالم خارج کے درمیان عمل درآمد شروع ہوا ہمیں اس باقاعدگی اور باضابطگی،
اس متابعت اور مطابقت کا احساس ہونے لگا جو بالقوہ اس کے ہر فعل میں موجود ہے۔ دراصل عالم فطرت کی یہی خصوصیت
ہے جس کی بنا پر علم کی عمارت قائم ہے اور ہم باعتماد اس کے عمل اور کردار کے سہارے اس سے اور زیادہ قریب ہوتے، اسے
اور زیادہ سمجھتے اور اس کے ممکنات سے اور زیادہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر کائنات کی کوئی مستقل سمت اور روش نہ ہوتی، اگر اس
کا وجود نظم و ربط سے خلل ہوتا، اس کا کوئی ایک نتیجہ ہوتا نہ انداز تو علم بھی ممکن نہ ہوتا اور زندگی کو بھی اپنا آپ قائم
برقرار رکھنے کے لیے کوئی راستہ نہ ملتا۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہمیں عالم امر و خلق کی اس مخصوص نوعیت کو جس سے ربط و
نظم، باقاعدگی و باضابطگی، مطابقت اور متابعت کے تصورات پیدا ہوتے ہیں (اور جو اپنی جگہ سرچشمہ ہیں ہمارے تصورات
علت و معلول، قوانین طبعی اور فطرت کی یکساں ردی کا) اس جبریت تک وسعت نہیں دینا چاہیے، جیسے یورپ کی ہدایت
پسندی نے آج سے ایک صدی پہلے انتہا کو پہنچا دیا تھا۔ اس پر طبیعیات کو تو اب وہ اسرار نہیں رہا جو کبھی تھا، لیکن مغرب

کے ذہن پر وہ اب تک مسدود ہے۔ میں یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ "فَعَالٌ لَّمَّا يُرِيدُ" ہے اور اس لیے اپنی مشیت میں آزاد، بے شک و دوہلا، و خلیع بھی ہے اور اس کے سر و خلق میں ہر کہیں اس کی حکمت کا فرما، بایں ہمہ اس جبریت سے بلاخر جس کا خلق ہمارا بن گیا ہے اور جسکی وجہ یہ ہے کہ ہمارا فہم و ادراک اس غایت اور حکمت کا تمام و کمال احصا نہیں کر سکتا جو مشیت الہیہ میں کام آ رہی ہے۔ پھر چونکہ عمل تحقیق جاری ہے، اللہ تعالیٰ جیسے چاہتا ہے اپنی مخلوق میں اضافہ کر رہا ہے۔ مادہ ازیں عالم سر و خلق، یہ دوسری نشاۃ کا منتظر ہے۔ گویا عمل تکوین جاری ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ جہاں فطر السموات والارض ہے کہ اس نے ہر شے کو یک نظر پر پیدا کیا، وہاں یتدیع السموات والارض بھی اور اس لیے کائنات میں آزادی بھی ہے اور بدلتا بھی۔ بایں ہمہ وہ اپنی نوعیت میں سر تاسر غائی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ مقصد اور غایت جو اس میں کام کر رہا ہے اس سے اسے ایسا وحدت کی شکل دے دی ہے۔ جزو و کل کی وحدت میں رہد و لکم بھی ہے، امتداد اور توازن بھی، سال و جہاں، منفعت اور مصلحت بھی۔ کائنات کس قدر حسین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آسمان کو رفعت بخشی اور میزان وضع کیا۔ (الرحمن ۵۵)۔ اسے کس خوبی سے سجایا۔ (ق ۶۵۰)۔ سورج کو ضیاء اور چاند کو نور عطا کیا۔ (یونس: ۵۱)۔ آسمانوں میں چراغ روشن کر دیے۔ (الملک ۵۶)۔ اسے ستاروں سے زینت دی۔ (الحق ۶۳)۔ ان کی درخشانی رات کی تاریکیوں میں ہماری رہنمائی کرتی ہے۔ اس میں تاروں کے جھرمٹ ہیں۔ اس جس منظر کو دیکھیے۔ (جر ۱۵)۔ عالم نباتات پر نظر ڈالئے۔ ہر شے کس حسن و خوبی اور موزونی سے پیدا ہوئی۔ (النجر ۱۹۱۵)۔ کیسی کیسی رنگارنگ کی پیداوار زمین پر بکھری پڑی ہے۔ (الانعام ۱۳۱۶)۔ کیسے کیسے خوب صورت پودے اس میں اگے ہیں۔ (ق ۵۰)۔ کیسے کیسے پہاڑ ہیں اور ان کی کیسی کیسی رنگینیاں۔ سفید، سرخ، بالکل سیاہ۔ (الفاطر ۲۵)۔ اس میں باغات ہیں، انہار و اشجار۔ (النحل ۱۵۱)۔ پھل در پھول۔ (الرحمن ۱۲۵۵)۔ سمندروں میں موتی اور مرجان۔ (الرحمن ۲۲۵۵)۔ ان میں کشتیاں ہیں پہاڑوں کی مانند۔ (الرحمن ۲۲۵۵)۔ اللہ تعالیٰ نے نور اور ظلمت پیدا کی۔ (الانعام ۱۰۶)۔

خسکی کے لیے سایہ اور اس کے مقابلے میں گرمی۔ (الفاطر ۲۱:۳۵)۔ دن کے مقابلے میں رات۔ (الانبیاء ۳۳:۳۱)۔ وہ کس طرح گھٹائیں اٹھاتا ہے۔ (الرحمن ۱۲:۱۳)۔ گھٹائیں درش ہوا پر سوار چلی آتی ہیں۔ (الاعراف: ۵۷)۔ بندہ برستا ہے، مردہ زمین زندہ ہو جاتی ہے، ہر طرف خوش نما پودے سر نکالتے ہیں۔ (الحج ۵:۲۲)۔ بادل اٹھتے چلے آتے، باہم گڈنڈ ہوتے اور آسمان پر چھا جاتے ہیں، بوند بوند ہو کر برستے ہیں، ڈالہ باری ہوتی ہے، بجلی کی چمک سے آنکھیں چندھیا جاتی ہیں۔ (النور ۲۳:۲۳)۔ کیسی دل کش ہے کائنات اور کیسا حسین منظر ہے عالم جمادات، نباتات و حیوانات کا۔ دریا، پہاڑ، سمندر، نہریں اور وادیاں، پھل پھول، ہرے بھرے پودے کھیت، چاند و پرند، ہمارا لباس، ہمارے مسکن، ہماری گزرگاہیں، ہمارے پالتو جانور ان کا صبح چراگاہوں میں جانا، شام کو واپس آنا، اس میں بھی ایک حسن ہے۔ (النحل ۶:۱۶)۔ ان میں ہمارے لیے کیسی کیسی منفعات ہیں، سفر میں، حضر میں، ان کے بالوں میں، رگوں میں، ریشوں میں۔ (النحل ۸۰:۱۶)۔ یہ ہے ہماری کائنات، ہر لحظہ متغیر، ہر لحظہ دگرگوں، با مقصد اور باقاعدہ، مربوط و موزوں، حسین و جمیل، جس میں نہ تکرار ہے نہ ضیاع، جس میں نہ حرکت محض فریب ہے نہ اشیاء محض خیل، بے شک یہ ایک عظیم الشان منصوبہ ہے، جس کی انتہائے غایت اور حکمت ہمارے فہم و ادراک سے باہر ہے۔ ہم اس میں تخریب و

تعمیر اور خیر و شر کو دیکھ کر شک و شبہ میں الجھ جاتے ہیں۔ پس وہ بے دلی ہمارا دل تازہ دیتی ہے۔ ہم انکار اور اعتراض پر اتر آتے ہیں، لیکن اتنا بہر حال سمجھتے ہیں کہ ایک عظیم اور وسیع فلک الافلاک سے تحت اثری تک چھیدا ہوا با معنی اور ہامقصد عمل ہے، جس کی حقیقی وسعت اور گہرائی کا اگرچہ ہم اندازہ نہیں کر سکتے یا نہ جانتے تھے کی قدرت کا۔ کامقصد اور اس کی ربوبیت کے سہارے اپنے سہجہ کو پہنچ رہا ہے۔ عقل اس کے فہم میں عاجز ہے۔ علم سر نکلوں۔ ایک طرف عظمت ہے، جلال و جمال، وسعت اور پہنائی، ہماری محسوس و مرئی اور بظاہر لامحدود نیل۔ دوسری جانب وہ یہی ایک بے پیمانی اور بے کراں غیر مرئی عالم نور و صوت کی اسوان، برق اور مثالی طبعی شعاعیں اور یہی جذبہ کشش، اثرات و اہانتات کہ جن کا خیال آتے ہی ذہن انسانی ورطے حیرت میں ڈوب جاتا ہے۔ آسمان ہے زمین ہے اور محسوس نہیں کتنی اور زمینیں اور کتنے اور آسمان، کتنے چاند اور سورج، ستارے اور سیارے، مدیم اور کبکشتیں اس کی حساب نشرت، ان کی جسامتیں اور مسافتیں کہ وہم و گمان میں بھی نہیں آتیں۔ حرکت اور سکون، اشیاء کی ہر لحظہ متحرک ہوئی۔ نیل۔ اشیاء کی درود و زور ترکیب کہ ہر ذرہ بجائے خود ایک کائنات ہے۔ حیات اور وجود کے لطیف سے لطیف اور نازک سے نازک بلکہ نامعلوم، غیر مرئی اور غیر محسوس عوامل، زمان و مکان کے مراتب، شعور کی ضافیت کے صدیوں کامرور لحوں میں جاے، ایک دن یا دن سے بھی کم محسوس ہو۔ (البقرہ ۲۵۹:۲)، یہ زمین اور آسمانوں کی جیسے دن میں پیدا نش۔ (ن ۳۸:۵۰) یہ اللہ کا ایک سال ہمارے پچاس ہزار سالوں کے برابر (السجدہ ۵۳:۲)، پھر وہ ایک دن جب زمین و آسمان، زمین و آسمان نہیں رہیں گے کچھ اور ہو جائیں گے۔ (ابراہیم ۳۸:۱۳)، جب زمین و آسمان یوں لپیٹ دیے جائیں گے جیسے کاغذوں کا طوطا لپیٹ دیا جاتا ہے۔ جب عالم خلق اسی حالت پر آجائے گا جیسے اس کی ابتدا ہوئی تھی۔ (الانبیاء ۱۰۴:۲۱) جس دن زمین اور پہاڑ کانپ اٹھیں گے، پہاڑ ریت کے ڈھیر بن جائیں گے۔ (الزلزلہ ۱۳:۷۳)، جب آسمان پارہ پارہ ہو جائے گا، کواکب بکھر جائیں گے، سمندر ابل پڑیں گے، قبریں زیر و زبر ہو جائیں گی۔ (النفطارہ ۱۸۲:۱ تا ۴)، جب آسمان شق ہو جائے گا، اپنے رب کا حکم سنے گا۔ زمین پھیلا دی جائے گی، جو کچھ اس میں ہے باہر نکال پھینکے گی اور ملی ہو جائے گی۔ (الانشقاق ۸۳:۱ تا ۳)، ایک طرف یہ حقائق ہیں، دوسری جانب ذہن انسانی کہ ان کے خیال ہی سے گھبرا اٹھتا ہے لہذا ہم اللہ تعالیٰ کے سر و خلق کی تمام و کمال حقیقت تو شاید ہی سمجھیں، لیکن ہمیں بہر حال سہارا ہے کہ ہمارا علم و عقل، فہم و ادراک سر تا سر بے نتیجہ نہیں۔ ہمارا ایمان و یقان راہگاہ نہیں جائے گا۔ بے شک ہمارا ذہن خلق و امر کی وسعتوں اور باریکیوں کا احاطہ نہیں کر سکتا، لیکن ہمیں جیسی بھی استعداد و علم ملی اور جیسا بھی نور بصیرت عطا ہوا اس کی بدولت اتنا ضرور سمجھ لیتے ہیں کہ ہمارا واسطہ ایک ایسی حقیقت سے ہے جس کی تہ میں کوئی باہر تخلیقی مشیت کام کر رہی ہے۔ اس کے جملہ مظاہر اور شکوک کی ایک اساس ہے اور ان میں کوئی اصول اور قانون کا فرما۔ آسمان ٹھیرے ہوئے، زمین بچھی ہوئی، پہاڑ اپنی جگہ پر قائم، دریا رواں، شمس و قمر مستقر، اجرام ستاری اپنے اپنے مدار پر گردش کناں۔ (الانبیاء ۲۳:۲۱)، لیل کا طلوع و غروب اپنے وقت کا پابند۔ نہ سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ چاند کو جالے، نہ رات دن سے آگے بڑھ سکتی ہے۔ (یس ۴۰:۳۶)، ہر صبح کا آنا، بادلوں کا اٹھنا، بادش اور روئیدگی، زندگی اور موت سب ایک سلسلے کی کڑیاں ہیں، سب مشیت الہیہ کے رشتے میں منسلک، سب اس کی سنت کے پابند۔ سنت الہیہ غیر متبدل ہے۔ سنت الہیہ میں کبھی تبدیلی نہیں ہوتی۔ (الفاطر ۴۲:۳۵)، اس میں سر مواعظ نہیں ہوتا۔ (بنی اسرائیل ۷۷:۱)، ہر شے اپنی فطرت پر

قائم، اپنا وظیفہ ادا کر رہی اور اپنی غایت کو پہنچ رہی ہے۔ لہذا ساری کائنات روالوں، دوالوں، ساری کثرت ایک وحدت میں گم اور انجام کار یہ سارا نسل مشیت الہیہ سے ایک نفع پر مرکوز، اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا مظہر، اس کے حرف کائن کی تفسیر: وہ جب کسی امر کا ارادہ کرتا ہے تو اس سے تنہی کتب ہے کہ ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے۔ (مریم: ۳۵)، اور ہمارا کیا ہے، بس جیسے آنکھ کا جھپکنا۔ (القلم: ۵۰-۵۱)۔

ماہم انسانی میں قدم ہے قیماں بھی مشیت الہیہ، ویسے ہی کارفرما نظر آتی ہے۔ یہاں بھی وہی باطنی اور باقاعدگی، وہی نظم و ضبط اور وہی اصول و قوانین ہے جس کا سارا عمل اس نقطہ شعور پر مرکوز ہے جسے ہم "انا" سے تعبیر کرتے ہیں اور جس سے ذات انسان وحدت قائم رہتی ہے۔ بے شک انسان کچھ بھی نہیں تھا۔ (بدشتر: ۱۷۱)، وہ مخلوق ہے۔ (العنق: ۲۹۶)، خلیفہ پیدائش (الن: ۲۷۳)، ٹیوں ہے۔ (الانبیاء: ۳۷)، ظہور و جہول۔ (الاحزاب: ۷۳)، مایوس، ناشبور (ہم: ۹۱)، بنی کا پی (الحجرات: ۱۹)، درخت کلین پر کھیرا ٹھننے والا، باز و نعمت میں اپنے پرنازاں۔ (بنی اسرائیل: ۸۳)، کھوردہ میں مایوس۔ (بنی اسرائیل: ۸۳)، اس کی زندگی مشقت اور برداشت کی زندگی ہے۔ (البلد: ۳۹۰)، اس کے لیے قدم قدم پر رکاوٹیں ہیں، قدم قدم پر مشکلات، قدم قدم پر تذبذب، بات بات میں گواہی، امید کے ساتھ یاس اور بیم کے ساتھ رجا، بظاہر اس کا جادو حیات تاریک ہے اور وہ خود حقیر اور بے بس، جیسے زمانے کی رو اسے وجود میں لے آئے اور زمانہ ہی اسے فنا کر دے گا۔ (الجم: ۲۳، ۳۵)، وہ جب اپنے گرد و پیش پر نظر ڈالتا، موجودت عام اور کائنات کی وسعتوں کا اندازہ کرتا اور زمان و مکان کی پہنائیوں کو دیکھتا ہے تو اسے خیال ہوتا ہے جیسے ہر شے، اس کی حریف ہے، اس کے راستے میں حائل، اس کی کوششوں میں مزاحم، بایں ہمہ وہ ایک حکیم بالذات، با مقصد اور ذمے دار ہستی ہے، لہذا اس کی تخلیق کا ایک مقصد ہے اور ایک حکمت۔ اللہ تعالیٰ نے اسے براہ راست خطاب کیا: کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ (الاعراف: ۱۷۲)، کیا تم اس کا اقرار نہیں کر چکے۔ (الاعراف: ۱۷۲)، پھر وہ کیا چیز ہے جو تمہیں اپنے رب سے بہکا دیتی ہے؟ (الانفطار: ۶۸۲)، اسے احسن تقویم پر پیدا کیا گیا۔ (الحج: ۹۵)، بہترین صورت دی گئی۔ (المومن: ۶۳، ۴۰)، ضعف کے بعد قوت ملی۔ (الروم: ۵۴، ۳۰)، ایک ایسے سازگار ماحول میں پیدا ہوا جس میں وہ سب کچھ ہے جس کی اسے طلب ہے اور جس کی بظاہر بیگانگی، مخالفت اور مزاحمت سے اس کے قوائے ذہنی کو تحریک ہوتی ہے جس سے اس کا قدم علم و عمل کی دنیا میں آگے بڑھتا ہے۔ اسے عالم طبعی پر دسترس حاصل ہوتی ہے، بلکہ اگر چاہے تو وہ اس کی وسعتیں بھی پار کر سکتا ہے۔ (الرحمن: ۳۳، ۵۵)، چاند اور سورج اس کے لیے مسخر ہیں۔ (ابراہیم: ۳۳، ۱۳)، ہوائیں اور بادل اس کے لیے سرگرم کار۔ کرۂ ارضی میں ہر کہیں اس کے لیے نعمتیں بکھری پڑی ہیں۔ (الغمن: ۲۰، ۳۱)، وہ اس کا دارالقرار ہے۔ (المومن: ۶۱، ۴۰)، اس میں متمکن ہے۔ (الاعراف: ۹۷)، اور اس کی تکریم کا یہ عالم کہ خشکی اور تری پر چھا گیا۔ (بنی اسرائیل: ۷۰، ۷۱)، اسے معاش۔ (الاعراف: ۱۰)، اور مسالک بہم پہنچائے گئے۔ (طہ: ۵۲، ۲۰)، رات کی تاریکیوں میں ستارے اس کی رہنمائی کرتے ہیں۔ (النحل: ۱۶، ۱۷)، شمس و قمر منزل در منزل گزرتے ہیں، تاکہ وہ سال کا حساب و شمار ہو سکے۔ (یونس: ۵)، آسمان سے پانی اتارا گیا، ثمرات سے رزق پیدا ہوا۔ (البقرہ: ۲۲، ۲۳)، اقوات مقرر کر دی گئیں۔ (۱۱) (الحج: ۱۰)، جگہ جگہ بارش اور کھیتیاں بکھی ہیں (النحل: ۱۱، ۱۲)، لہذا یہ عالم آب و خاک اس کا میدان عمل ہے، اس کی جولاں گاہ، جس میں اس کی قوتیں بروئے کار آتی ہیں جو اس کی آرزوؤں اور تمنوں کا کفیل ہے

اور جس میں وہ ارتقا کے ذات کے مراحل طے کرتے ہیں۔ (استخفاف: ۱۶۲)۔ اور وراثت ارض کا کل ہے۔ (الانبیاء: ۱۰۵۲)۔ اس کے لیے درجات ہیں۔ (حم: سورۃ ۸۳) مسلسل جبر۔ (نہیں: ۶۹۵)۔ ایک مرتبے کے بعد دوسرے (الاشفاق: ۱۹۸۳)۔ بے شک اسے ٹھیکرے کی طرح کھنکھاتی ہوئی مٹی سے پیدا کیا گیا۔ (الرحمن: ۱۳۵۵)۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنی روح پھونکی۔ (النجم: ۲۹۰۵)۔ خدفت ارضی صحت کی نئی (القرہ: ۳۰۲)۔ ملائکہ اس کے سامنے سر بوجھ ہوئے۔ (البقرہ: ۳۳۲)۔ بے شک وہ شیطان کے سہنے میں تھیں۔ (البقرہ: ۳۶۲)۔ انہیں نے عہدہ نہیں کیا۔ (البقرہ: ۳۳۳)۔ آدم سے لغزش ہوئی، لیکن تافرمانی نہیں۔ (طہ: ۱۱۵۲۰)۔ ہذا اللہ نے اسے برگزیدہ کیا۔ (ف: ۱۲۲۲۰)۔ اور اپنی مخلوق میں ایک خاص درجے کا مستحق ٹھہرایا۔ اسے ارادہ و اختیار کی قدرت دی گئی، سمیع و بصیر، قلب اور فہم عطا کیے، علم کی دولت بخشی، جملہ اسما سکھائے۔ (البقرہ: ۳۱۲)۔ قوت بیان کی گئی۔ (الرحمن: ۳۵۵)۔ اور وہ اختیار کی قدرت عطا ہوئی۔ اس کی ذات میں فہم اور تقویٰ دونوں جمع ہیں۔ (اسی: ۸۹)۔ اسے بصیرت عطا کی گئی ہے اور اس لیے وہ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں کے لیے کوئی عذر پیش نہیں کر سکتا۔ (التیسرہ: ۵۷، ۱۵۱۲)۔ لہذا اس کی فلاح و کاسرالی کا دار و مدار اس کے تزکیہ ذات پر ہے۔ (الاعلیٰ: ۱۳۸)۔ وہ جو کچھ کرے گا وہی پائے گا۔ جوئی اپنے کیے کا پابند ہے۔ (الطور: ۲۱۰۵۲)۔ وہ اپنا بوجھ خود ہی اٹھائے گا۔ (الزمر: ۷۳۹)۔ اس پر اپنی ہی ذمہ داری ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جائے گا کہ دوسروں نے کیا کیا۔ (البقرہ: ۱۳۱۲)۔ نفس متابیہ کی یہی ذمہ داری ہے جو اسے تنہا قبول کی، جو اس کی غایت وجود اور آزادہ شخصیت کا راز ہے، جسے قرآن مجید نے لہانت سے تعبیر کیا، امانت جسے زمین اور آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا، لیکن جسے انسان نے اٹھایا۔ (الاحزاب: ۷۲۳۳)۔ یہی وجہ ہے کہ اسے تنہا اس کے نتائج برداشت کرنا پڑیں گے، وہ تنہا اپنے رب کا سامنا کرے گا۔ (مریم: ۸۰۱۹)۔ تنہا، جیسے اول اول پیدا کیا گیا۔ (الانعام: ۹۳:۶)۔ تنہا اس کا کاسب ہو گا۔ (البقرہ: ۲۸۳:۲)۔ مگر پھر نفس متابیہ کی یہ تنہائی اور اس کا یہ احساس کہ انسانوں کی عظیم الشان کثرت اور عزم قدرت کی گہما گہمی رونق اور ہنگاموں کے باوجود وہ اکیلا ہے اسے مجبور کرتا ہے کہ مثبت یا منفی کوئی راستہ اختیار کرے۔ راستے صرف دو ہیں۔ دونوں اس کے سامنے اور فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں: کیا ہم نے اسے دو آنکھیں، زبان اور دو ہونٹ نہیں دیے اور اسے دو راستے نہیں دکھادیے۔ (البند: ۵۲۸۹۰)۔ ان دونوں راستوں کو گھاٹیوں سے تعبیر کیا گیا۔ ایک استحکام ذات کا راستہ ہے، خیر و سعادت، کامرانی اور کام گاری کا۔ دوسرا نفی ذات اور اس لیے انجام کار فساد و ہلاکت، ناکامی اور نامرادی کا۔ پہلا راستہ بڑا کٹھن ہے۔ اس گھاٹی کو طے کرنا آسان نہیں، لیکن یہ گھاٹی طے ہو جاتی ہے اور اس کی شرط ہے ایمان، صبر، مرحمت اور تاکید مرحمت۔ (البند: ۱۲۹۰)۔ اور عزم امور۔ (نہیں: ۱۷۳۱)۔ پھر جس کسی نے اپنا ہاتھ کھلا رکھا، تقویٰ سے کام لیا اور ہر اچھی بات کی تصدیق کی تو اس کے لیے آسانی ہی آسانی ہے۔ (آیل: ۹۲: ۷۳)۔ ارشاد ربانی ہے کہ جو لوگ ہم سے معاملے میں جدوجہد کرتے ہیں ہم ان پر اپنے راستے آسان کر دیتے ہیں۔ (التکوین: ۶۹۲۹)۔ یوں ہم مستقبل اس سب امکانات کو لیے جو مثبت بھی ہیں اور منفی بھی اور ابتدا ہی سے ہماری ذات میں دویت ایک تقدیر بن کر ہمارے سامنے آتا ہے، اس لیے کہ یہ سعادت صرف انسان کے حصے میں آئی کہ اپنے مرتبہ مقام کو سمجھے، امر عالم اور خلق کی کار فرمائیوں میں حصہ لے اور اپنی غایت وجود اس کے معنی و مدعا اور قدر و قیمت پر نظر رکھتے ہوئے خود اپنا مستقبل تعمیر کرے۔ بے شک اس کی ایک ابتدائی زمینی ہے، لیکن اس کا وجود زمانے سے برتر ہے۔ یہ نہیں کہ وہ زمانے کے ساتھ عالم ہست و بود میں

یا اور زمانے کے ساتھ ہی فنا ہو گیا۔ (الباقیہ: ۲۲-۲۵)۔ بلکہ اس کا ایک مقدر ہے کیا تم یہ سمجھتے ہو تمہیں یونہی پیدا کیا گیا اور تم بھری طرف واپس نہیں کو گئے؟ (المؤمنون: ۱۱۶-۱۲۳)۔ کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ اسے بیچ کچھ کر چھوڑ دیا جائے گا۔ وہ کیا تھا؟ ایک قطرہ آب، جو مطلقہ بنا اور پیدا ہوا اسے ہر طرح سے استوار کیا گیا۔ نہ اور مادہ پیدا ہوئے۔ کیا اللہ اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو پھر زندہ کرے۔ (تیمہ: ۳۰-۳۶)

وہ پھر زندہ ہو گا اور یہ وہی زندگی ہے جس کا دل بے اختیار آیات الہیہ کی طرف کھینچا ہے۔ آیات الہیہ پر غور، فکر کا مرحلہ علم امر و خلق کی حیثیت کا مرحلہ ہے، سنن الہیہ کے احترام، زندگی اور وجود کی قدر و قیمت کے متعلق اور آخر الامر اس اصول اور قانون کی پیروی اور پابندی کے احترام کا مرحلہ، جو عین شیت الہیہ ہے اور جس نے پوری کائنات اور اس کی شے، جس کا ہم بھی ایک حصہ ہیں، یہ راستے پر رال دیا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی اور خورشیدی کا رستہ ہے۔ اس نے امر و نہی کے اپنا ہر حصہ کا وہ حصہ ہے صراط مستقیم اور جس سے مقصود ہے اللہ تعالیٰ کی کامل طاعت اور فرائض برداری۔ یہ اعمال کی فرائض برداری ہے۔ (آل عمران: ۸۳-۸۴) اور انسان جی دنیا جہان کی ہر چیز کی طرف اس کا فرائض بردار ہو کر (مائدہ: ۱۹، ۲۰)۔ لہذا اس کی افریقش بھی اسی لئے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے۔ (الذکر: ۵۱-۵۲)۔ عبادت شعوری اظہار ہے اس ہدایت کے اتباع کا جو ہر شے کی رنگ و پے میں جاری، ہماری عین فطرت اور ہمارے لیے طاقت اور قدرت کا لائق ہے۔ ہم اس کے عہد میں اور اسی سے استعانت کے سہارے مراہب حیات میں آگے بڑھتے حتیٰ کہ کمال ذات کے اس دورے پر سر فراز ہو سکتے ہیں جس کی انجام ہے بقائے الہی۔ (العنکبوت: ۵۰-۵۱)۔ اس لیے کہ ایک دن وہ بھی ہو گا جب کچھ چہرے ہشاش بشاش، جلال خداوندی کی دوست سے مالا مال ہوں گے۔ (انعام: ۲۲-۲۵)۔ عبادت ہی ہمراہ عبادت ہی معیار کیا انسان کے لئے وہ سب کچھ ہے جس کی اسے تمنا ہے۔ اللہ ہی کے اختیار میں سے دیا اور آخرت۔ (انجم: ۲۵-۲۷) انسان کے لئے کچھ نہیں، مگر وہ جس کی اس نے سعی کی۔ وہ ایک روز دیکھے گا اس کی کوشش کیا تھی۔ اس کی پوری جزا مل جائے گی۔ تیرے رب ہی کی طرف ہے منگی۔ (انجم: ۵۳-۵۴ تا ۵۷)۔

جزا و سزا ایک امر طبعی ہے، جیسے دنیا میں ویسے ہی آخرت میں۔ دنیا میں ہر لحظہ حسب اور ہر لحظہ فیصلے کی ایک ساعت ہے، بعینہ آخرت میں بھی یہی ہے۔ وہ آخری ساعت ہمارا یوم الحساب۔ (ابراہیم: ۳۱-۳۳)۔ یوم القیام۔ (الصافات: ۲۱-۳۷)۔ اور یوم الدین ہے۔ (الانقطار: ۸۲-۸۷)۔ جس کا تمام تر اختیار اللہ ہی کے ہاتھ میں ہے۔ (الفاتحہ: ۳۱)۔ تاکہ ہر کسی کو وہ کچھ مل جائے جس کا وہ اہل ہے یا جس کے لیے اس نے اپنے آپ کو تیار کیا۔ (الباقیہ: ۲۷-۳۵)۔ اور ہر کوئی ہر گاہ الہی میں حاضر ہو جائے اور زندگی کے نیک و بد کا مشاہدہ اپنی آنکھوں سے کر لے۔ (الزلزال: ۱۸-۱۹)۔ اب اگر ہم دنیا پر راضی ہیں تو ہمیں دنیا ہی ملے گی۔ (نور: ۱۵)۔ اور آخرت کی تمنا ہے تو آخرت میں بھی کامیاب ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ کی عطا اس صورت میں بھی ہے اور اس صورت میں بھی۔ اس کی عطا میں کوئی رکاوٹ نہیں۔ (بنی اسرائیل: ۱۷-۱۹-۲۰)۔ آخرت کی تمنا ہو تو ہمارا عمل خالصہ اللہ کے لیے ہونا چاہیے۔ (الزمر: ۲۳-۲۹)۔ ایسا نہ ہو کہ دنیا کی محبت میں آخرت کو نظر انداز کر دیں، جیسا کہ معمولاً کرتے ہیں۔ (انعام: ۲۱-۲۵)۔ ہمارے داخل اور باطن کی دنیا بدل گئی تو زندگی اپنے اصل الاصول پر آ جائے گی اور انسان سمجھ لے گا کہ اس کا تعلق اول و آخر صرف اللہ سے ہے۔ میری صلوة اور میری قربانیاں، میری زندگی اور

میری موت اللہ رب العزیز ہی کے لیے ہے۔

(الانعام: ۶: ۱۶۳)۔

یہ نوعیت ہے عالم سر و خلق کی، جو آیات الہیہ کے مطابق اور مستند ہے۔ ہمارے سامنے آتی ہیں۔ ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے جو ہر لمحہ کسی نہایت کی طرف بڑھ رہی ہے۔ ہر لحاظ سے جتنی زیادہ سوچا جائے وہ خلقت اور معنی نہیں۔ انجام کار سب بعد عالم سر و خلق سے وابستہ ہیں، سب ہر لمحہ اس سے مربوط ہیں۔ یہ ایک نقطہ توحید پر مبنی ہے۔ سب اپنی اپنی جگہ پر ایک حقیقت، سب میں کوئی حکمت اور مشیت کار فرما۔ یہ حقائق ہیں جن سے ہمارے ذہن ذات الہیہ کے اور ان کی طرف بڑھتا ہے۔ یہ بھی اس بحث میں کہ کوئی ایسی شے جس کے لیے اللہ کا نام ذات اختیار کیا فی الواقع موجود ہے، ہماری سب سے بڑی مشکل وہی مسائل ہیں جو عام ذہن کے دنوں مظاہر، حواشی اور تفصیلات عمل، مادہ، حیات، جنسیت، انسان، فرد اور جماعت، تہذیب و تمدن، تاریخ و اس کے نقائص کے پیش نظر پیدا ہوتے ہیں۔ ہم ان قوتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو دنیا میں (میں) کا ہر خود بھی ایک حصہ ہیں) کار فرما ہیں، ان وظائف کا حوالہ دیتے ہیں جو ہر شے ایک کل کی طرح دیکھ رہی ہے اور سب سے بڑھ کر اس قانون کے سامنے اس بے چارگی اور بے بسی کا جو مظاہر عالم اور مظاہر تاریخ سے لے کر ہماری اپنی زندگی میں ہر لمحہ جاری و ساری ہے۔ لیکن یہی تو وہ حقائق ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنی آیات سے تعمیر کیا اور جن کے مطالعہ سے صرف ذات الہیہ میں ہمارے ایمان و یقین کو تقویت پہنچتی ہے بلکہ ہم سمجھ لیتے ہیں کہ اس کی اساس ان حقائق پر ہے جن کا ذکر ہم اپنے علم و حکمت، تجربے اور مشاہدے کی وساطت سے کرتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے اور اس کی آیات ہیں آسمانوں اور زمین کی آفرینش اور جو ذوق الحیات اس نے ان میں پھیلا دیے اور وہ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے ان کو باہم جمع کر دے۔ (الشوریٰ: ۲۹: ۳۳)، اور آسمان ہم سے اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہم ہیں اس کو وسعت دینے والے۔ اور زمین، ہمیں نے اسے پھینک دیا اور ہم ہیں کیا اچھے پھیلائے والے۔ (الذاریت: ۵۷: ۳۸)، کیا تم نے پرندوں کو پر کھولے اڑتے ہوئے نہیں دیکھا؟ انہیں کس نے سہارا دے رکھا ہے بجز رحمن کے۔ (الملک: ۱۹: ۶۷)، کیا تمہیں اس سے انکار ہے جس نے دو دنوں میں زمین پیدا کی۔ اس میں پہاڑ کھڑے کر دیے۔ چار دنوں میں اہل زمین کی اقوام مقرر کیں۔ پھر آسمان کی طرف متوجہ ہوا اور وہ محض دھواں تھا۔ اس نے آسمان اور زمین سے کہا: اے خلو، اے خلو، اے خلو، کہا: ہم آتے ہیں طوفان۔ سو اس نے انہیں دو دنوں میں سات آسمان کر دیا اور ہر آسمان کو اس کے امر کی وحی کی۔ (الاحقاف: ۱۱: ۱۱)، تمہارا رب وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو جسے دنوں میں پیدا کیا، پھر عرش پر متمکن ہوا۔ رات دن کو اذعان پیتی اور اس کے پیچھے چلتی ہے۔ سورج، چاند اور ستارے سب اس کے حکم سے مسخر ہیں۔ (الاعراف: ۵۴: ۷)، نہ سورج چاند سے آگے بڑھ سکتا ہے، نہ رات دن سے۔ سب اپنے اپنے مدار پر تیر رہے ہیں۔ (یس: ۴۰: ۳۶)، پاک ہے وہ جس نے ہر اس چیز میں جو زمین سے اگتی ہے اور ان کی اپنی جانوں اور اہل چیزوں میں بھی جن کو وہ نہیں جانتے اور انج پیدائے۔ (یس: ۳۶: ۳۶)، اور ہم نے جو چیز پیدا کی اس میں رات اور مادہ بنائے تاکہ تم غور و فکر کر سکو۔ (الذاریت: ۵۹: ۵۹)، کیا یہ امر ان کی ہدایت کے لیے کافی نہیں کہ کتنے قرون تھے جن کو ہم نے پہلے ہم نے ہلاک کر دیا وہ ان کے مساکن میں چلتے پھرتے ہیں بے شک اس میں بھی ایک آیت ہے۔ کیا وہ نہیں سنیں گے۔ (السجۃ: ۱۶: ۳۲)، وہی ہے جس نے تمہیں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر فضیلت دی تاکہ

کہ تمہیں آرمائے۔ (۱۱، ص ۱۶۵) وہ اس پر قادر ہے کہ تم پر اوپر سے کوئی عذاب بھیج دے یا پیروں تلے سے، یا تم گردہ در گردہ آپس میں ٹکرائو اور ایک دوسرے کو اپنی تختی کا مزہ چکھو۔ ہم کس طرح اپنی آیتوں کو طرح طرح سے بیان کرتے ہیں تاکہ تم سمجھو۔۔۔ ہر نبی کے لیے ایک ٹھیس لیا ہوا وقت ہے۔ تم اسے جان لو گے۔ (۱۱، ص ۱۶۵، ۱۶۷) کیا تو ان لوگوں کو دیکھتا ہے جن کو اللہ نے نعمت عطا کی۔ انہوں نے اسے بدل ڈالا اور دار ہلاکت میں آ ٹھیس۔ (ابراہیم، ۳۳، ص ۲۸) اللہ نے مثال بیان کی ہے کہ ایک نستی تھی جہاں ہر طرف کا امن اور چین تھا، اسے ہر طرف سے سامان رزق میسر ہوتا تھا، لیکن اس نے اللہ کی نعمتوں کی ناشکر مزی کی و اللہ نے اسے بھوک اور خوف کا لباس پہنا دیا، ان کے کاموں کی پاداش میں۔ (التخل، ۱۲، ص ۱۶) اور نستی بستیاں ہیں جن کو اپنی معیشت پر ناز تھا۔ ہم نے انہیں ہلک کر دیا۔ یہ ہیں ان کے مساکن جو ان کے بعد بہت کم آباد ہوئے۔ (التقصص، ۵۸، ص ۲۸) اور انسانوں میں وہ بھی ہے کہ حیات دنیوی کے بارے میں اس کی باتیں کیسی اچھی معلوم ہوتی ہیں۔ وہ اپنے ممیر کی پائیوں پر تھوڑا تھوڑا ٹھیس کرتا ہے، حالانکہ وہ دشمنی میں پڑا سخت ہے۔ جب اسے تصرف حاصل ہوتا ہے تو زمین کی خرابی کے درپے ہوتا اور حرمت و نسل کو ہلاک کرتا ہے، نہیں اللہ کو ہر گز فساد پسند نہیں۔ (البقرہ، ۲۰، ص ۵۲) اور اس عورت کی طرح نہ ہو جس نے بڑی سخت سے سوت کا تاج پر خود ہی تاج کر دیا۔ تم اپنی قسموں کو نکر و فساد کا ذریعہ بناتے ہو تاکہ ایک گردہ دوسرے پر چھدا جائے۔ یوں اللہ تمہیں آزماتا ہے۔ (التخل، ۹۲، ص ۶) ہر امت کی ایک اجل ہے، جب اس کا وقت آگیا تو گے پیچھے نہیں ہوگا (یونس، ۴۱، ص ۱۰) اور ہر اجل کے لیے بھی ایک قانون ہے۔ (الرعد، ۳۰، ص ۳۰) ہم نے نبی اسرائیل کے لیے حکم لکھ دیا کہ جس کسی نے نفس بے بدے نفس، فساد فی الارض کے سوا کسی کو قتل کیا تو اسے گویا ساری نوح انسان کو قتل کر دیا، اور جس نے کسی کی جان بچائی تو اس نے گویا ساری نوح انسانی کی جان بچائی۔ (المائدہ، ۳۲، ص ۵) کیا تو نے نہیں دیکھا اللہ نے ایک مثال بیان کی ہے، اچھے کلموں کی مثال ہے، اچھے درخت کی کہ اس کی جڑ مضبوط ہے اور ٹہنیاں آسمان میں پھیلی ہوئی۔ وہ اللہ کے لڑن سے ہر وقت پھل دیتا ہے۔ اور کلمات خبیث کی مثال ہے، شجرہ خبیث کی، جڑ اس کی کھوکھلی ہے کہ جب چاہا آٹا پھینکا۔ اس کے لیے قرار نہیں۔ یوں اللہ مضبوط باتوں سے اہل ایمان کو دنیا اور آخرت کی زندگی میں مضبوط کرتا ہے۔ (ابراہیم، ۲۶، ص ۱۳) اللہ نے آسمان سے پانی برسایا تو دایاں بقدر غنچائش بہ نکلیں اور میل کچیں جھاگ بن بن کر پانی کی سطح پر آیا۔ جھاگ اس وقت بھی اٹھت ہے جب زیور یا کسی اور چیز کی تیار کی کے لیے آگ تپانی جائے۔ یہی مثال ہے حق اور باطل کی جھاگ راگیاں جاتا ہے، لیکن جس چیز سے انسان کو نفع ہے وہ رہ جاتی ہے۔ یوں اللہ لوگوں کے لیے مثالیں بیان کرتا ہے۔ (الرعد، ۱۳، ص ۱۹)

ان آیات میں کیا نہیں ہے؟ طبیعیات، کونیات، حیات، جنس، معاشرہ، سیاست، تہذیب و تمدن، تاریخ و عمرانیات، حتیٰ کہ ہم ان کے مطالعہ و مشاہدہ میں جوں جوں آگے بڑھتے ہیں وہ سب حقائق ہمارے سامنے آجاتے ہیں جو علم و حکمت کا موضوع ہیں، جن کا تعلق ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات سے ہے اور جن کے بارے میں ٹھیک کہا گیا کہ یہ کھلے کھلے حقائق ہیں اہل علم کے سینے میں۔ (العنکبوت، ۲۹، ص ۴۹) ہمارے علم کا سرچشمہ، اس کا مدار اور موضوع، بلکہ بجائے خود علم، پھر قدرت کی کار فرمائیاں ہیں، یعنی تعمیر و تخریب، خلقت و رخت اور وصل و فصل کی وہ تکنیکی قوتیں جو عالم کائنات میں ہر لمحہ جاری ہیں اور جن پر ہمیں بار بار غور کرنے کے لیے کہا گیا قسم ہے اڑا کر پھیلانے، بوجھ اٹھا لینے، نرمی سے چلنے اور تقسیم امر کرنے والی قوتوں کی۔ (الذاریات، ۵۱، ص ۴۱) قسم ہے نیکی پھیلانے کے لیے بھیجی ہوئی، خس و خاشاک

اڑا دینے اور دور تک پھیلانے، الگ الگ کر دینے اور نسبت پیش کر کے ان قوتوں کی۔ (امہ سلط ۷۷-۷۸)۔
قسم ہے ڈوب کر نکال لینے، خوشی سے آنے، چھٹے، تیسری سے کام لے کر، بڑھتے اور تہذیب کرکے
دلی قوتوں کی۔ (الفرغلت ۹۷-۹۸)۔

یہ قوتیں ہیں، ان کا عمل در آمد ہے اور پھر رہائش کی دو محسوس اور ناقابل فہم قوتیں ہیں یہ سب امور نہجہ
پاتے ہیں۔ دن اور رات کا اختلاف، سیوں کا بڑھنا اور چھیننا، چاند اور سورج اور ہوائی اور آبی قوتیں۔ پھر عالم نباتات ہے۔
اس کے مسلسل انقلابات، قوموں کا عروج و زوال، فرد کی زندگی، امت کے انبیا اور، مذاہن و مصلحت، مریہ بنے کہ
جو کچھ تھا، ہے اور ہو رہا ہے اس کی تہ میں کیا ہے؟ کون ہے جو اس امر کو برآورد کرے؟ اس کا کیا عالم انسانی میں
روشن ہوتا دیکھتے ہیں؟ جو خود ہی ہر شے کی اساس ہے اور جس کی ذات و وجود و حیثیت و کمال و کمال و کمال و کمال
نچکاتے ہو، اب تم اس کو بناتے ہو یا ہم ہیں بنانے والے؟ ہم نے تمہارے، مہمان صحت و مقدر، ہوائی، آبی، آگ، زمین کے حلقہ فیزیکی
تہذیب کی مثال بدل کر لے آئیں اور تمہیں اس صورت میں پیدا کر دیں کہ تم نہیں جانتے۔ یہ قوتیں کون ہیں؟ اسے
تمہارا کہتے ہو یا ہم ہیں اگانے والے؟ کیا تم دیکھتے ہو اس پانی کو جو پیتے ہو؟ کیا تمہارے دماغ سے دیا کرتے ہیں؟ اسے اگانے والے؟ کیا
تم دیکھتے ہو اس آگ کو جو روشن کرتے ہو؟ کیا وہ درخت تم پیدا کرتے ہیں؟ کیا وہ پھل دیتے ہیں؟ (الفرغلت ۵۶-۵۷-۵۸)۔
اگر آپ شیریں خشک ہو جائے تو کون ہے جو اسے ذہن کی ہر اینٹوں سے واقف ہے؟ (مکتبہ ۳۰۶)۔ اسے ہر خشکی و
کون شق کرتا ہے؟ (الفرغلت ۱۵۶)۔ رات کا ذہن کون چاک کرتا اور صبح نکالتا؟ (الفرغلت ۹۶-۹۷)۔ مشرق و مغرب کا رب
کون ہے؟ (الشعر ۲۸۲۶)۔ ہماری رگ جان سے زیادہ قریب۔ (ق ۱۶۵۰)۔ ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل۔
(الفرغلت ۲۳۸)۔ بوقت مرگ موت سے بھی قریب۔ (الفرغلت ۸۵۵۶)۔ بالفاظ دیگر وہ قائم بالذات، محیط بر کل،
کامل و مکمل، واحد اور لا شریک، لہذا اپنے آپ میں کلیتہً منفرد اور یکتا ہستی، جس کی قدرت کاملہ کا خلیفہ رہاں و مکان کی
وسعتوں اور وجود و حیات کے مظاہر میں ہو رہا ہے اور جنہیں اس نے اپنی آیات تمہیر یا تو فیہ اور شہاد کی جز ہمیشہ کے لیے مت
کئی اور اس خیال باطل کا خاتمہ ہو گیا کہ قوتے قدرت کو تجسیم کا رنگ دیتے ہوئے ان میں شہادیت پیدا کی جائے۔ پھر ذات
الہیہ ہر شے کا عین بھی نہیں ہے کہ موجودات عالم کی نئی رتے ہوئے ہم ہر شے کو حلقہ بالحق کے خلاف و ہم و ہمد،
غریب اور التباس تمہیرائیں۔ آیات الہیہ کا اعتراف اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ یہ کائنات، یہ عالم نشہ و محسوس، یہ
جہاں ہر خلق، جس کا ہم خود بھی ایک حصہ ہیں، مخلوق ہے۔ اس کے ظاہر کو دیکھیے، یعنی اس پر خارج سے نظر ڈالیں تو یہ اللہ ہی
کی آفرینش ہے۔ باطن پر غور کیجئے، یعنی داخل سے قدم بڑھائیے تو اس میں اللہ ہی کی حکمت اور مشیت کا فرما نظر آئے گا۔ پھر
اگرچہ ہر شے کی ایک ابتدا ہے اور ہر شے کی ایک انتہاء لیکن ذات الہیہ کی نہ کوئی ابتدا نہ انتہاء۔ ہمارے دین میں کوئی بھی مدت زمانی
ہو، کیسی بھی ابتدا یا انتہاء کا خیال پیدا ہو، ذات الہیہ جس طرح اس سے پہلے موجود تھی بعد میں بھی موجود رہے گی۔ وہی اول ہے،
وہی آخر، وہی باطن اور وہی ظاہر اور اسے علم ہے ہر چیز کا۔ (الحمد ۳۵۷)۔ قائم و دائم۔ ثابت و قرار اس کو ہے۔ باقی سب
آنی و فانی، اس کی رحمت اور فضل کے محتاج۔ ہر شے مائل بہ ہلاکت ہے، مگر اسی کی ہستی، اسی کا ہے حکم اور اسی کی
طرف لوٹنے کا گم ہے تم سب۔ (القصص ۸۸۲۸)۔ ہر ایک کے لیے فنا ہے۔ یہ فیرے رب ذو الجلال و الاکرام
کا وجود باقی رہ جائے گا۔ (الرحمن ۲۷-۵۵)۔

سے بچنے کے لیے جسے مصداقہ علی المطلب سے تعبیر کیا جاتا ہے ہم یہ کہیں گے اس سے ہمارا ذہن جس سلسلہ استدلال کی طرف بڑھتا ہے اس کی خوبی یہ نہیں کہ وہ اس حقیقت کے اثبات کا ایک قطعی اور مستحکم ثبوت ہے، اس طرح ہمارے سامنے آتی ہے اس کی خوبی یا دوسرے لفظوں میں سادہ و سادہ اس پر ہے کہ یہی اس کے فہم و ادراک اور بالآخر اقرار و ثبوت کا تئیں راستہ ہے، جس پر اگر ہم نے غلو سے ودیت سے قدم رکھا اور دل سے صدقہ قسط کی جستجو کی تو ہم اپنے سلسلہ تخیلیں، عصبیہ میں بہر آگے بڑھتے ہیں گے۔ ہمارے لیے نئے نئے انکشافات ہوں گے، نئے نئے احوال اور نئی نئی ادوات، نئے نئے مشاہدات اور نئی نئی تجلیات جن سے ہمارا ایمان و یقین تازہ رہے گا۔ اسے ہر لحظہ تقویت پہنچے گی، ہمیں اطمینان ہو گا کہ ہمارا خلق و خویوں اور مادیوں سے نہیں، حقائق سے ہے۔ ہم علی وجہ البصیرۃ اند تہوں کی مستی کا قہر کر رہے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ نفس متاہیہ کی طرف یہ سفر و شہار بھی ہے اور غیر خاتم بھی۔ جوں جوں ہم اس سفر میں آگے بڑھتے اور سمجھتے ہیں کہ ہماری شہاریاں حل ہو گئیں، ہمارے لیے کوئی نیا عقدہ باقی نہیں رہا، کوئی نیا عقدہ اور نیا مسئلہ ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ یہ امر پریشان کن ضرور ہے، لیکن نفس متاہیہ کی یہی مشکلات اسکے لیے ایک نئی آزمائش، ایک نئے تجسس اور نئی تحقیق کا سبب بنتی اور اس کا ذوق و شوق قائم رکھتی ہیں۔ یوں اس میں ایک نیا عزم اور ایک نیا ولولہ پیدا ہوتا ہے۔ وہ جان لیتا ہے کہ اس کی منزل اور چہ دور ہے لیکن مت نئے ہمارے میں یونہی اسے نور بصیرت ملے گا، یونہی وہ جھٹ باؤں ساتھ آئے گی جس کی بدولت ہم انوار کا مشاہدہ کرتے ہیں اور جس کے سہارے ہمارے اپنے استقامت چاہہ طلب پر گامزن رہتا ہے تاکہ ہم اس حقیقت کو پا سیتے ہیں جو اس آیر شریف میں مضمر ہے میں بصیرت پر ہوں اور وہ بھی جس نے میرا تبار کیا۔ (یوسف ۱۰۸:۱۴۰)۔

دراصل یہ صرف مثبت البنیہ ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کا فعل امر و خلق، جس نے ساری کائنات کو یک وحدت کی طرح سہارا دے رکھا ہے اور جس سے وہ اپنے علم و قدرت کے لامتناہی امکانات کا اظہار کر رہا ہے۔ اس حقیقت سے صرف نظر کر لیجئے تو انسان اور کائنات کے بارے میں ہمارا ہر تصور ان حقائق کی تشریح سے قاصر رہے گا جن کا ہمیں اپنی زندگی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان مسائل کے حل کی کوئی صورت پیدا نہیں ہوگی جو اس طرح ہمارے سامنے آتے ہیں۔ لہذا اہم انسان اور کائنات کے بارے میں جو رائے قائم کریں گے نفس اور خالی سے خالی نہ ہوگی۔ خیالات فکرائیں گے۔ تضاد اور تعارض، تباہی اور تفاوت سایے کی طرح ہمارے ساتھ ہوں گے۔ کوئی واضح نصب العین ہوگا، نہ مستقبل۔ ہم کثرت میں کھو جائیں گے۔ تعدد سے گھبرا جائیں گے۔ کبھی ایک طرف جھک گئے کبھی دوسرے جانب۔ کبھی ایک خیال کا سہارا لیں، کبھی دوسرے کا۔ ایک کی نفی کی، دوسرے کا اثبات، جیسے کائنات کچھ واقفیت کچھ التباس، یا پھر ہر کہیں الگ الگ قوتیں کار فرما، حالانکہ اگر زمین اور آسمانوں میں دوالہ ہوتے تو ان میں فساد پھیل جاتا۔ (الانبیاء ۲۲:۲۱)۔ اگر اللہ کے سوا اور بھی الہ ہوتے تو ہر کوئی اپنی مخلوق اڑالے جاتا اور دوسروں پر برتری حاصل کرنے کی کوشش کرتا۔ (الہومنون ۲۱:۲۳)۔ یا پھر ہم اپنے علم و عقل، تجربہ و مشاہدہ کے زعم میں جتنے بھی حقائق ہیں، ان سب کو ایک ہی حقیقت سے تعبیر کریں گے یوں زندگی کی وسعت، اور اس کے تمام و کمال نشوونما سے کنارہ کش ہوتے ہوئے کسی ایک پہلو پر قناعت کر لیں گے۔ ایک کا اقرار کریں گے، دوسرے کا انکار۔ اس کا نتیجہ ہوگا وہ انتشار و اختلال، فساد و ہلاکت، جس کا نقش صفحات تاریخ پر سررسم ہے اور جس کا احوال عالم میں آج بھی مشاہدہ کر رہے ہیں۔ زمین میں چل پھر کر دیکھو، کیا انجام ہوا حق کو جھٹلانے والوں کا۔ (الانعام ۱۱:۶)۔ برد بحر میں فساد پھیل گیا انسان کے خواہنے ہاتھوں کے باعزت تاکہ وہ اپنے اعمال کا مزا چکھیں۔ (الروم ۴۱:۳۰)۔

اگر رنگ اور نسل، وطن اور قوم، یا تہذیب و ترقی کے نام پر کوئی نیا لہ پیدا کر بھی لیا تو حیات دنیوی میں آئے لیکن مرتبہ حیات میں پیچھے ہٹتے ہیں۔ ان لوگوں کی طرف جن کی ساری کوششیں حیات دنیوی میں رائیگاں گئیں، لیکن جن کا خیال ہے کہ وہ کوئی بڑا اچھا کام کر رہے ہیں۔ (جس کا نام ہے (ایڈف ۱۸۱۰ء) وہ خوب خوب فائدہ اٹھاتے اور مانتے ہیں جیسے حیوان۔ (گلد - ۱۲۰)

یہاں پہچاننا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات الٰہیہ کسی دوسری زبان میں موجود نہیں، علیٰ ہذا است الہیہ کا وہ تصور بھی نہیں جس سے ہم سب تک بہت مرہب ہوتے۔ فرض ہے ہم ذات الٰہیہ کو خدا یا حلت اولیٰ یا جب الٰہ ہو، نہیں آتے ہیں تو اس کے معنی اس سے کہ یہ وہی ہے اور آقا (خدا) ہے! لیکن یہ سمجھ میں نہیں آئے گا کہ کسے، جیسے یہ کہ اس کی تقاضی اور خدائی کی نوعیت کیا ہے؟ حالت اولیٰ کا مطلب ہے وہ حالت جس سے سادہ حالت و معلول شروع ہوا۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لیکن یوں نہ حالت میں کوئی قدر و قیمت پیدا ہوتی ہے، نہ معلول میں۔ نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس سلسلے کا جاری رہنا کیوں ضروری ہے نہ یہ کہ حالت و معلول کا باہمی تعلق کیا ہے۔ واجب الوجود عبارت ہے ایک ایسے وجود سے جو بہر حال تھا، ہے اور رہے گا۔ یہ عقیدہ اس کے دوسرے وجود میں کہ ان کی موجودگی ضروری نہیں۔ وہ ہیں بھی تو ممکن یا حادث۔ لہذا واجب الوجود اس مرتبے کو نہیں پہنچتا جو است الہیہ کو حاصل ہے۔ یوں بھی وجود وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو عطا کرتا ہے۔ واجب الوجود میں نہ معنی پیدا ہوا ہے تو جب ہی کہ اس کا اثبات ان معنوں میں کیا جائے جن میں اللہ کا۔ بعینہ مذہب عالم کا معاملہ ہے کہ اس کے یہاں ذات الٰہیہ کا جو تصور ہے کسی مرتبہ بھی مکمل نہیں۔ لہذا اس سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ بھی ناقص اور نامکمل کہ ذات الٰہیہ کو عالم کائنات سے کوئی تعلق ہے نہ عام انسانی ہے۔ یا پھر ہمیں یہ کہنا پڑے گا کہ جہاں تک ان روایہ کا تعلق ہے جو ہمیں عالم کائنات یا عالم انسانی سے ہیں، یعنی ہماری زندگی کے مسائل اور احوال و واردات ان سے اسے کوئی ربط نہیں۔ اس کے برعکس اللہ کو مان لیجئے تو اس طرح جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا تعلق عالم مر و خلق کے ہر پہلو سے قائم ہو جاتا ہے اور ہم انہیں ویسے ہی ماننے پر مجبور ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ نے خود انہیں اپنی ذات سے نسبت دی۔ یہ نتائج متعدد ہیں اور ان سے کئی ایک تصورات اور کئی ایک مسائل وابستہ، لیکن جن کی طرف یہاں سرسری سا اشارہ بھی ممکن نہیں۔ البتہ ان میں ایک نتیجہ ایسا ہے جسے یہاں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور جو ذات الٰہیہ کے اثبات سے براہ راست مرتب ہو جاتا ہے، یعنی اسلام لہذا ہم اس سے انکار بھی نہیں کر سکتے۔ بات یہ ہے کہ اگر دنیا جہان میں جو کچھ ہے اللہ کا مطیع و فرمان بردار ہے اور اس لیے عہدہ، تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس عہدیت اور اطاعت و فرمانبرداری کا ظہار انسان اپنی زندگی میں کس طرح کرتا ہے، بالخصوص جب اللہ ہماری رگ جان سے زیادہ قریب ہے، ہماری ذات اور قلب کے درمیان حائل ہے، جب زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے سب اس کے شیخ گزار ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ ہم ان کی صلوة و تسبیح کو نہیں سمجھتے۔ (بنی اسرائیل: ۸۴)۔ جب اس نے آسمانوں کو وحی کی، شہد کی تکھی تک کو اس نعمت سے نوازا، جب اس کی رحمت اور ربوبیت نے ہر شے کو سہارا دے رکھا ہے اور جب ہدایت ہماری خفقت میں ہے تو ہمیں بھی معلوم ہونا چاہیے کہ یہ ہدایت ہے کیا اور ہم تک پہنچی تو کیسے تاکہ ہمیں اس کا واضح طور پر شعور ہو جائے اور ہم اپنی زندگی کو اس کے سانچے میں ڈھال دیں۔ اس کا جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں ہمیں استعداد علم دی، سمع و بصر، فؤاد اور قلب عطا کیے، ارادے اور انتخاب کی دولت بخشی تاکہ ہر اجادۂ حیات علم و عقل کی روشنی سے منور ہو جائے وہاں یہ ہدایت اس سلسلہ نبوت اور رسالت میں مشہود ہوئی

جو ایک طرح سے خود زندگی کا اقتضا تھا اور جس کی تکمیل جب نبوت محمدی علی صلی اللہ علیہ وسلم پر ہو گئی اور اس نے زندگی کو ہر پہلو اور ہر جہت سے اپنے دامن میں سمیٹ لیا تو وہ نظام حیات جسے قرآن پاک نے بیان کیا ہے کیا ہے کامل و مکمل ہو کر ہمارے سامنے آگیا، لہذا اس کا نام بھی اسلام ہوا۔ (امداد ۵۳)۔

یہاں ایک ایسے تصور کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو آیات الہیہ کے مطالعے سے رونما ہوتا ہے اور جس پر کلام اسلام کی بنیاد ہے۔ ہمارا مطلب ہے توحید، جو کلیتہً ذات الہیہ پر مرکوز اور اس سے خارج ہے۔ فکار اور مسائل کا سرچشمہ ہے، جیسا کہ الہیات اسلامیہ کلام اور تصوف کی عہد بعد تاریخ کے سرسری مطالعے سے ظاہر ہو جائے گا۔ لیکن یہاں کہنے کی بات یہ ہے کہ یہ مذہبی نقطہ نظر ہونا غیر مندہی، مثلاً خاص فکر یا خالص علم کا، اور توحید عبارت ہے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت سے، خواہ ہم اس کی تعبیر واجب الوجود کے معنوں میں کریں خواہ ذات حق یا حقیقت مطلقہ یا ایسے ہی کسی تصور کی رعایت سے، ذات الہیہ چونکہ ان جملہ صفات کی جامع ہے جنہیں بطور اسم ذات ہم اللہ سے نسبت دیتے ہیں، تو اس کے احوال و ظروف، عالم کائنات، عالم انسانی اور ان کے باہم دیگر روابط کے ساتھ ساتھ ذات الہیہ سے ہر تعلق، لہذا ایک معنوں میں علم و عمل کا۔ بالفاظ دیگر ہماری ابتدا و انتہا کا۔ کائنات مخلوق ہے، جسے مشیت الہیہ نے ایک راستے پر ڈال دیا اور اس لیے عالم فطرت بھی ایک ہے، جس کے مطالعے میں اگرچہ ہم مختلف پہلوؤں سے قدم اٹھاتے ہیں اور یوں علوم کی فہرست اور ان کے اختصاص میں عہد اضافہ ہو رہا ہے۔ بایں ہمہ علم بھی ایک ہے۔ اس لیے کہ جملہ علوم ایک ہی شجر کے برگ و بار ہیں، جس کا نشوونما جاری ہے اور جو مظہر ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا، جس کی کوئی حد ہے نہ انتہا۔ جوں جوں ہم عالم فطرت کے مطالعے میں آگے بڑھتے ہیں اور اس کے نئے نئے مظاہر ہم پر منکشف ہوتے ہیں، ہم اللہ تعالیٰ کی شانِ خلاق، اس کے جمال و جمالی اور کبریائی کا اندازہ زیادہ بہتر طور پر کر سکتے ہیں۔ مگر پھر وحدت فطرت اور وحدت علم کی طرح عالم انسانی بھی تو ایک ہے۔ سب انسان اللہ کی مخلوق ہیں۔ سب کا مبتدا اور محتبا ایک ہے۔ سب اپنی خلقت میں برابر ہیں۔ سب اللہ کے بندے ہیں اور اس کے نزدیک امت واحدہ۔ (البقرہ ۲۱۳)۔ توحید وحدت بشری کی اساس ہے اور اس کا تقاضا ہے اخوت و مساوات، عدل و احسان، لہذا ایک عالمگیر معاشرہ جو حفظ نوع کا ضامن اور ان سب امتیازات و تعصبات سے پاک جو بسبب اپنی کم نظری کے ہم نے اپنے درمیان پیدا کر رکھے ہیں۔ توحید عبارت ہے خالق و مخلوق کے برابر راست تعلق سے اور اس لیے ہر پہلو اور ہر جہت سے انسان کی روحانی و اخلاقی انتظام اور اس کی حریت و شرف ذات سے۔ توحید ہی ہمارا نصب العین ہے اور اسی سے ہماری تقدیر اور مستقبل وابستہ ہے۔ انسان آزاد ہے تو اس لیے کہ وہ صرف اللہ کا بندہ ہے اور اسی سے امانت کا طلب گار۔ (الفاتحہ ۲)۔ توحید روح ہے عمل صالح کی اور عمل صالح حسن سیرت اور استحکام شخصیت کا ذریعہ۔ توحید ہی سے کفر و شرک اور یاس و حزن کی جڑ کٹتی ہے۔ توحید ہی ہمارے لیے عزم و ہمت اور تحصیل و طلب کا سرچشمہ ہے، جس سے ہمارے قوت و شوق قائم رہتا ہے اور ہم مہم مہم حیات میں باعتماد و یقین آگے بڑھتے اور دیکھتے ہیں کہ ایک طرف عالم فطرت ہے، دوسری جانب عالم انسانی۔ ایک ہمارے دماغ و تخیل کا مظہر ہے اور دوسرا انسانیت کبریٰ کی تعمیر کا۔ توحید کا یہی تصور ہے جس سے ذات الہیہ اور انسان اور کائنات سے اس کی تعلق کے پیش نظر فلسفیانہ تحریک شروع ہوئی جسے علم و حکمت کی دنیا میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ہمارا مطلب ہے الہیات اسلامیہ، یعنی وہ عقلی غور و فکر جو اپنی جگہ منفرد بھی ہے اور اس سے مشرق و مغرب کے افکار نے بھی نہایت گہرے اور دور رس اثرات قبول کیے۔ چونکہ اس تحریک کی ایک نہیں کی۔ نہیں ہیں اور ہر شاخ

حرفِ طرح سے مباحثہ، طرحِ طرح کے مسائل پر مشتمل، لہذا یہاں اس تحریک کے چند ایسے پہلوؤں کی طرف سرسری سے اشاروں پر اکتفا کیا جاتا ہے جن کا تعلق بالخصوص ذاتِ الہیہ کے ثبوت اور اس کے فہم و ادراک میں انہیئیں اسلام کی فلسفیت کا دھڑلے سے ہے۔

اس سلسلے میں ان عوامل و مددگاروں کا ذکر ضروری ہے جو الہییتِ اسلامیہ کے نشوونما اور مختلف شاخوں میں کار فرما رہے۔ ان میں سب سے پہلے دو جذبہ: تجسس، یعنی ذہنِ انسانی کی فطری کاوش ہمارے سامنے آتی ہے۔ ہم نے جس حقیقت کو مان لیا ہے عقائد بھی اس کا کوئی تصور نہیں تاکہ یہ حقیقت جہاں تک ممکن ہے تمام و کمال ہمارے فہم و ادراک میں آ جائے۔ تاہم کچھ سیاسی اور اجتماعی عوامل ہیں جو بالخصوص ان غور و فکر کے محرک ہوئے اور جن کی بدولت کئی ایک مسائل نے ایک ایسی شکل اختیار کی جس کا تعلق خالص فلسفیانہ مسائل سے بجائے افروغی، اخلاقی ذمے داریوں سے تھا۔ مثلاً کچھ اس وقت کی دنیائے علم و حکمت اور مذاہب تھے کہ جن کا تصادم مذہبِ اسلام سے ہوا تو انہیں اسلام مجبور ہو گئے کہ بعض مخصوص عقائد اور تصورات کے پیش نظر ذاتِ الہیہ کے باب میں ایک نئے انداز سے غور کریں۔ یوں بھی مسلمانوں نے جزیرۃ العرب سے باہر جب آس پاس کی متمدن دنیا کا رخ کیا اور یہود و نصاریٰ، زرتشتی اور بدھ یا کسی دوسرے مذہب کے پیرو اسلام میں داخل ہوتے گئے تو ان کے دل و دماغ کی تربیت ہوئی کہ ایک خاص رنگ میں ہو چکی تھی لہذا انہی ایک ایسے مسائل پر سوچنے لگے جن کا حل ضروری تھا تاکہ ان کے دل و دماغ بدل جائیں اور وہ اسلامی عقائد کی صحیح نوعیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں۔ یہ عوامل ایک طرح سے ہر عہد میں کار فرما رہے اور آج بھی ہیں۔ لہذا الہیاتِ اسلامیہ کی از سر نو تشکیل کا جب بھی اہتمام کیا جائے گا کم و بیش انہیں عامل کے پیش نظر، گواہ بدلتی ہوئی صورت میں، جیسا کہ خود ہمارے زمانے میں اقبال نے کیا۔

(قب Reconstruction of Religious Thought in Islam) یا اقبال سے پہلے شہ ولی اللہ (رک بک) "در بیان تمیہ (رک بک) نے۔

جہاں تک ہر اول، یعنی ذہنِ انسانی کے اس عقلی تقاضے کا تعلق ہے کہ ذاتِ الہیہ کا کوئی مثبت تصور قائم کرے، قرآن مجید نے اس باب میں نہایت بیخ اشعارات کیے ہیں۔ قرآن مجید نے ہمیں بارہا آیات کے مطالعے اور مشاہدات کی طرف توجہ دلائی، تاکہ ہمارے علم و عقل اور فہم و ادراک کو ذاتِ الہیہ کے اثبات کا راستہ مل جائے۔ (دیکھیے مثلاً البقرة ۱۳۳) اور جابجا کہ گویا قرآن مجید نے جس طرح ہمارے غور و فکر اور فہم و ادراک کو چیلنا اور علم و عقل کی رہنمائی کی ہے اُنہی اس پر سرسری سی توجہ بھی کی جائے تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آ جاتی ہے کہ دنیا کے کسی مذہب اور کسی فلسفیتِ تحریک نے اس اعتماد اس شد و مد اور اس جامعیت سے حقائق اور محض حقائق کی بنا پر انسان کو ذاتِ الہیہ پر غور و فکر کی دعوت نہیں دی جس طرح اسلام نے۔ امر ثانی کا اندازہ اس امر سے کیجئے کہ خلافتِ راشدہ کے افسوس ناک انتزاع کے بعد جب مسویوں کا دور دورہ شروع ہوا تو جبر و قدر کی بحث عام ہو گئی۔ اس سلسلے میں یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا ایمان اور عمل کی ہم آہنگی ضروری ہے؟ ایسا شخص جس کے ایمان و عمل میں ہم آہنگی نہیں ہو مگر ہے یا کافر؟ اللہ تعالیٰ کے عدل سے کیا مراد ہے؟ ان مسائل اور ایسے ہی کئی ایک اور مسائل کا تعلق اگرچہ مسئلہ جبر و قدر کے سوا ہر راستہ ذاتِ الہیہ سے نہیں تھا۔ پھر بھی ضروری تھا کہ ان کے حل میں ذاتِ الہیہ کی عقلی تعبیر کسی نہ انداز سے کی جائے۔ تیسری اور چوتھی بات کو سمجھنا آسان ہے۔ ایک طرف مذہب غیر تھے، یعنی غیر اسلامی افکار و عقائد، لہذا ان کے مقابلے میں اسلامی افکار کی تشریح ضروری تھی۔ دوسری جانب خود تبدیلی مذہب کا تقاضا

تھا کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہوئے ہیں مقام ہمارا اور مقام کی راہ میں ہمارے لیے تہہ نہایت ہے۔
تعلیمات کے سانچے میں ڈھال دیں۔

مگر پھر ان سب عوامل نے جس طرح سے عقلی تحریک کو چیلنج (جس کے لیے اس نے مناسب وجوہات
میں آئے) بعینہ ان عوامل سے جو مسائل پیدا ہوئے اس کی اہمیت کی تکلیف تھی، مثلاً، ان مسائل کے جذبہ کشش کا تقاضا
تھا کہ قطع نظر اپنی نرود و پیش کی دنیا کے علم، حکمت، یا ان حوالوں کے جن سے اس کا تعلق رہا تھا، اس لیے کہ عقلی اور فکری
نقطہ نظر سے کوئی مثبت تصور قائم کرہے تو یہی اور اتنی ہی ذرا سی بات کہ جو نتائج مرتبہ اس سے وہ پیشیں چھڑ گئیں جن
کا تعلق ہمارے علم و عمل، یعنی ہماری خالق اور جہاں سے اس سے تعلق ہے۔ بعینہ ان وقتوں منطقی موضوعات کے نام
ذات و صفات کا مسئلہ چھیڑا، تو فکر اور وجدان نے اس لیے اس سے تعلق نہ تو اس کی معرفت کا۔ یوں آخر الامر ہماری
توجہ دو تحریکوں پر مرکوز ہو جاتی ہے، جو گویا ایک ہی اصل کی دو شاخیں ہیں۔ ایک عقلی، دوسری حقیقی مسئلہ تھا صفات یعنی
ذات الہیہ کو ان کی صفات علم و قدرت، حکمت اور مشیت کی تائید، تاکہ ان طرح جو نتائج مرتب ہوتے ہیں ان کا
کوئی مثبت تصور قائم ہو جائے اس کا دار و مدار منطق پر تھا، عقل و قیاس اور مجرد فہم پر، بعد اس کے پاس تصورات تھے۔ صرف
تصورات۔ اور ناممکن تھا وہ اس سے آگے بڑھ سکے۔ دوسری وجدانی یا دوسری لفظوں میں تصوف، بعد اس کے تاثرات، اس کی
معرفت اور اس سے اقرب و توسل پر سرنگر، جس کے قیاسات عقلی اور دراصل عقل منطبق۔ فائدہ و انتہائی ممکن بالآخر یہ رائے قائم کی
کہ جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے علم اور عقل اس کے فہم میں قاصر، بلکہ ایک طرح کی غفلت میں۔ یہ اس لیے کہ تصوف کی بنیاد
تمام تر واردات باطن پر تھی۔ یوں ان دونوں تحریکوں کا بنیادی فرق ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ گو اس کے باوجود ان میں کئی ایک
نقطہ ہائے اتصال بھی تھے جو حکماء اور صوفیہ اسلام کے مطالعے میں اکثر ہمارے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر ان دونوں
تحریکوں کو اگر ایک طرف قدیم دینی افکار، قدیم یونانی فلسفے اور یونانی فلسفے کے زیر اثر یہودی اور مسیحی عقائد سے (جن میں
حکمت یونان کی آمیزش ہو رہی تھی) سابقہ پڑا تو دوسری جانب نوافلاطونی تصوف اور ان نیم مذہبی، نیم فلسفینہ تحریکوں سے
بھی، جن میں طرح طرح کے عقلی اور غیر عقلی الفاظ دیگر مصوفانہ خیالات اور روایات کے ساتھ ساتھ اسرار اور توہمات
بھی غلط منطقی ہو رہے تھے اور پھر اور آگے چل کر رخصتیت، ویدانت اور بدھ مت سے۔ بایں ہمہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ
الہیات اسلامیہ کی یہ تحریک ان سب آلائشوں سے پاک ہو کر نکلی اور یہ حیثیت مجموعی اس سے اسلامی تعلیمات کی بنیادی حیثیت میں
کوئی فرق نہیں آیا

اسلامی تصوف اور الہیات اسلامیہ کا مطالعہ ایک نہایت ہی اہم، نہایت ہی وسیع اور جداگانہ مضمون ہے، جس کی متعدد
شاخیں ہیں۔ پھر ہر شاخ کی نئی نئی اور کئی ایک اور شاخیں، لہذا ہم یہاں ان مذاہب کی طرف صرف مختصر سا اشارہ کریں گے
جنہیں اس سلسلے میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ ان میں باعتبار زمانہ مذہب اعتزال کا نام سرفہرست ہے، جس نے تھوڑے ہی
دوں میں ایک باقاعدہ عقلی تحریک کی شکل اختیار کر لی اور جس کا ظہور عقلی عہد بنو امیہ میں ان بحثوں کے دور ان میں، بلکہ نتیجے کے
طور پر ہو گیا تھا جن کا تعلق بالخصوص جبر و قدر اور ذات و صفات کے مسائل سے تھا۔ معتزلہ نے اسلامی عقائد کی تشریح
میں ہر پہلو سے ایک ایجابی روش اختیار کی اور یوں گویا کیا مکمل نظام فکر تیار کیا۔ اللہ تعالیٰ واحد اور لا شریک ہے اور اس کی
وجدانیت اس امر کی متقاضی کہ بجز صفت قدم کے ہم اس کی ذات سے کسی اور صفت کو نسبت نہ دیں۔ صفات گویا بین ذات ہیں۔

غیر ذات نہیں یعنی ذات الہیہ کے ساتھ ہی قائم اور استوار ہیں۔ وہ گویا نفی صفات کے قائل تھے۔ انہیں رویت باری تعالیٰ سے بھی انکار تھا، اس بنا پر کہ ذات الہیہ جہت، مکان، صورت، جسم، تمیز، انتقال، تغیر اور تاثر سے ہمہ وجوہ مبرا و منزہ ہے۔ چہ و قدر کی بحث میں انہوں نے امر کی اعلیٰ ذمہ داری کا مسئولیت پر زور دیا۔ اللہ تعالیٰ ہر حال میں عادل ہے۔

دلت جہاد کا تصور معتزلہ کا رہنما فرما رہے جو انہما سوں، اولیٰ ثن اور انقسم کے عہد میں انتہائے عروج کو پہنچ گیا، لیکن اس مذہب الہیات میں ایک بنیادی نقص تھا۔ انہوں نے اسلام کی حمایت میں منطق اور صرف منطق کا اس حد تک سہارا لیا کہ زندگی اور اس کے حقائق ٹھیک نہ رہے۔ یوں اسلام ان کے ہاتھوں ایک عقیدہ سا بن کر رہ گیا۔ بالفاظ دیگر منطقی تصورات کا ایک نظام (قب اقبال، کتب مذکورہ ص ۱۰۱) بنا رہے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ فقہاء اور محدثین ان کی روش سے بے تعلقی کا اظہار کرتے، بلکہ وہ اس سے خلاف حجت بھی کر چکے تھے۔ فقہاء اور محدثین نے عقل کا رد تو نہیں کیا، لیکن وہ دیکھ رہے تھے کہ منطق اور فلسفے کا رائج الوقت منہاجت سے زیر اثر ذات الہیہ کے بارے میں اسلامی تعلیمات کی جو تعبیر کی جا رہی ہے خطرے سے خالی نہیں۔ لہذا انہوں نے ذات و صفات کا مسئلہ ہوا کوئی اور بحث، اس سلسلے میں جو قدم اٹھایا آزادانہ تھا اور غیر اسلامی افکار و تصورات کے برعکس قرآن مجید کے حوالے سے غور کیا۔ ان کی روش بیشتر تنقیدی تھی، مگر اس میں بھی ایک مثبت عقلی تحریک کے اثر موجود ہیں، مثلاً صحت کی بحث میں جب امام احمد بن حنبل یہ کہتے ہیں کہ ہمارا عقیدہ ذات الہیہ کے بارے میں یہ نہیں کہ اللہ و نورہ یا اللہ و علمہ بلکہ اللہ بنورہ و اللہ بعلمہ تو یہ صفات کی ایک ایسی توجیہ ہے جس کی فلسفہ قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ (۱) بلاشبہ محمد حنیف ندوی (عقائد ابن تیمیہ، لاہور ۱۹۶۷ء) لیکن پھر جس طرح بر عقلی تحریک کی ایک انتہا ہے لہذا اعتزال کے خلاف بھی ایک عقلی رد عمل شروع ہوا، جس کی ایک بہت بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ یونانیت کا وہ سحر جو شروع شروع کی صدیوں میں عام اسلام میں پھیل گیا تھا اب اس کے خاتمے کے دن قریب تھے۔ لہذا معتزلہ ہی کے اندر امام ابوالحسن الاشعری (رک ۳۸) پیدا ہوئے اور امام موصوفی نے بالآخر مذہب اعتزال سے علی الاعلان علیحدگی اختیار کرتے ہوئے الہیات اسلامیہ کے یک نئے مذہب کی طرح ڈالی۔ ہمارا مطلب ہے مذہب اشاعرہ (رک ۳۹) سے۔ انہوں نے معتزلہ کے خلاف صفات کو عین ذات نہیں مانا، یعنی بجائے ان کی نفی کے ان کے جداگانہ تشخص پر اصرار کیا۔ معتزلہ کو رویت باری تعالیٰ سے انکار تھا۔ کیونکہ اس سے ذات الہیہ کی تجسیم لازم آتی ہے۔ اشاعرہ نے اس باب میں یہ موقف اختیار کیا کہ اس امر کا تعلق چونکہ احوال قیامت سے ہے لہذا ہمیں اس کا اقرار کر لینا چاہیے۔ رہائش کا مسئلہ کہ ان کا خالق کون ہے؟ انسان یا خود اللہ تعالیٰ؟ اور جس میں معتزلہ کی رائے جبریہ (رک ۳۸) و قدریہ (رک ۳۹) کے مقابلے میں یہ تھی کہ انسان قدر استطاعت اپنے اعمال کا آپ ذمہ دار ہے، گویا ایک معنوں میں اپنے اعمال کا آپ خالق۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس کسب (رک ۳۸) کا نظریہ قائم کیا، جس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ اعمال کی خالق تو اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے البتہ انسان میں کسب و استطاعت کی صلاحیتیں موجود ہیں تاکہ وہ حسب ارادہ جیسا چاہے قدم اٹھا سکے۔ یہ گویا جبریہ کی ایک ترمیم شدہ صورت تھی، جیسے معتزلہ کا عقیدہ قدریہ کے نظریے کی ترمیم۔

اشاعرہ کا روئے سخن چونکہ ایک مخصوص گروہ، یعنی عقلمند اسلام سے تھا لہذا وہ انہیں کے حریوں سے ان کے دلائل کی تردید کر رہے تھے، جس سے یہ غلط فہمی پیدا ہوئی کہ انہیں شاید عقل کا رد منظور ہے۔ اشاعرہ عقل کے خلاف ہرگز نہیں تھے، انہیں دراصل اس عقلیت کی تردید منظور تھی جو حکمت یونان کے زیر اثر عالم اسلام میں در آئی تھی۔ لہذا وہ منطق یونانی کا رد

منطق ہی سے کرتے رہے۔ انہوں نے یونانیات، خرافات، نسبیاتی، وراثیاتی، حقیقیاتی یا سائنس کا مقابلہ اس مغرب کو بھی ہے۔
(دیکھیے میکڈونلڈ (Development of Muslim Theology)۔ وہ چاہتے تھے کہ عقیدتی اسلام کی فرسودہ خیالی
میں فکر و نظر کی تازگی پیدا کریں۔ اشاعرہ کا سرمایہ فکر اہیات اسلامیہ کے احیاء میں ہے۔ جسی ایسا نہ تھا، بنیاد کا کام دے سکتا ہے۔
فرد، جواہر اور زمان و مکان کے بارے میں انہوں نے جو نظریات قائم کیے، ان بھی قدر و قیمت کے خالی نہیں بلکہ ضرورت
ہے کہ مفکرین اسلام ان کی طرف از سر نو توجہ کریں۔ (اقب اقبال Reconstruction of Religious Thought in Islam خطبہ سوم)۔

امام ابوالحسن الاشعری ہی کے زمانے میں امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود مازیدی نے ماہورا [شعبہ] میں مذہب
المازیدی (رکبان) کی بنیاد ڈالی۔ انہوں نے بھی اللہ کے تصور کو مرکزی حیثیت دی اور مسائل متنازعہ فیہ میں اپنے خیالات کا
اظہار بحث و جدال سے ہتھ پٹے ہوئے کیا۔ مناسب ہو گا یہاں اس اختلاف کے بارے میں بھی مختصر اشارہ کر دیا جائے جو مازیدیہ
کو اشاعرہ سے تھا، مثلاً ذات و صفات کی بحث میں کہ اسوں نے صفات کی نفی کی نہ اثبات، یعنی انہیں میں ات مانا نہ غیر ات۔
مازیدیہ کے نزدیک صفات ان معنوں میں عین ذات نہیں ہیں کہ ذات سے ہر ان کا کوئی وجود نہیں۔ جینہ ذات سے اس کے
وجود کا یہ مطلب نہیں کہ انہیں استقلال اور انفرادیت حاصل ہے۔ پھر اس بحث میں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال یا معنی بالکلیت
ہیں۔ (یہ بحث معتزلہ اور اشاعرہ میں بدلتی جا رہی)۔ انہوں نے یہ رائے قائم کی کہ یہ محال معطل بالکلیت تو ہیں لیکن اللہ
تعالیٰ کی حکمت اس کے واسطے سے مصلوم نہیں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ کر دینا بھی ضروری ہے کہ اہیات اسلامیہ اور اس کے مختلف مذاہب کے ظہور اور نشوونما
کے بارے میں مستشرقین کا نظریہ ناقابل قبول ہے، کچھ اس لیے کہ روح اسلام کے بارے میں ان کا علم عموماً سطحی ہے اور کچھ
اس لئے کہ ان کا بیشتر مطالعہ جانب دارانہ ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک اہیات اسلامیہ بالمشافہ دیگر کلام کا ملبوم وہی ہے جو مسیحی
علم کلام، یعنی مسیحی عقائد کے یونانی فلسفے سے تطبیق کا اور جس کے لیے انگریزی زبان میں "سکولاسٹزم" (Scholasticism)
کی اصطلاح وضع ہوئی، حالانکہ عالم اسلام میں کلام عبارت ہے فلسفہ مذہب، یعنی مذہب کی عقلی
مسائل کی جستجو سے (اقب اقبال: کتاب مذکورہ، خطبہ اول) نہ کہ اسلامی عقائد کی تطبیق کسی مخصوص مذہب فلسفے سے۔ ماننا
انہوں نے اس کے نشوونما کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی معتزلہ اور اشاعرہ میں۔ معتزلہ کا شمار تو وہ عقلیتیں یعنی ان
لوگوں میں کرتے ہیں جنہوں نے عقل کو نقل پر ترجیح دی اور اشاعرہ کا راسخ العقیدہ (Orthodox) مسلمانوں میں
Orthodoxy کی اصطلاح (جس کے معنی راسخ فی العقیدہ ہوتا ہے) خالصتاً مسیحی ہے اور اس کا مطلب ہے ان عقائد کی
پیروی جن کی تعلیم کسی خاص کلیسا یعنی پیشوایان مذہب کی طرف سے دی جائے۔ اسلام میں نہ تو کلیسا کا وجود ہے نہ مذہبی
پیشوائی کا، لہذا مسیحی دنیا ان اصطلاحوں کو جن معنوں میں استعمال کرتی ہے ان کا اطلاق انہیں اسلام پر نہیں ہوتا۔ مستشرقین یہ
سمجھتے ہیں کہ معتزلہ ہر امر کا فیصلہ عقل کے حوالے سے کرتے تھے اور اشاعرہ ان کے برعکس متشدد و مسلمان تھے جن کا ظہور
بھی راسخ فی العقیدہ ہونے کی بنا پر ہوا۔ گویا ان کے نزدیک یہ مذہبی عقائد میں تقلید و تشدد کا رد عمل تھا۔ عقلیت اور آزادی
کے خلاف، جس سے عالم اسلام کے ذہنی انحطاط کا آغاز ہوا۔ یہ رائے غلط ہے۔ جسے وہ راسخ الاعتقادی (Orthodoxy)
سے تعبیر کرتے ہیں وہ اپنی جگہ پر ایک عقلی موقف تھا، عقیدہ پرستی نہ تھی، جیسا کہ مغرب میں اس کا مفہوم ہے۔

انہیں کی طرح حکمائے سام کے غور و فکر کا مرکزی نقطہ بھی ذات الہیہ تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے الکندی (رکبان) کی شخصیت ہمارے سامنے آتی ہے۔ پھر الغدابی (رکبان) اور ابن طفیل (رکبان) کے بعد ابن رشد (رکبان)۔ آخری مسماں فلسفی تھا جس پر عام اسلام کی اس فلسفیانہ تحریک کا خاتمہ ہو گیا جس کی ابتدا زیادہ تر فلسفہ یونان کے زیر اثر ہوئی۔ مگر جس سے مقصد یہ تھا کہ ماضی کے جملہ فلسفیانہ تصورات کے اختلاف سے ایک جدید فلسفیانہ روایت منضبط ہو جائے۔ انہوں نے فکر و منطق کے سہارے ذات باری تعالیٰ کے اثبات پر عقلی دلائل قائم کیے۔ اس میں انہیں کوئی دقت پیش نہیں آئی، اس لیے کہ مسیحی مفکرین کے مقابلے میں، جو عقیدہ پرستی (Dogmatism) پر مجبور تھے۔ حکمائے اسلام نے جب اسلامی عقائد کا رخ کیا تو دیکھا کہ ان کی حیثیت بجائے خود عقلی قضایا کی ہے، لہذا ان کے لیے عقل اور ایمان کی ہم سنگی کا کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوا۔ چنانچہ ابن رشد کی رائے تھی کہ عقل ایمان کی ضد نہیں بلکہ یہ دراصل ایک ہی صداقت ہے جس کا اظہار دو بظاہر مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ عقائد اور افکار کا یہی اشتراک تھا جس کے باعث حکمائے اسلام نے جہاں اس سرچشمہ علم کو بھی نظر انداز نہیں کیا جسے فلسفیانہ اصطلاح میں وجدان (Intuition) سے تعبیر کیا جاتا ہے وہاں ان کے ہاں متصوفانہ رجحانات بھی ملتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے الغدابی ایک صوفی کی سی زندگی بسر کرتا تھا اور یہ ابن سینا کا روح تصوف تھا جو اسے مشہور صوفی مایزید ہمدانی کے پاس لے گیا۔ یہاں اخوان الصفا (رکبان) کا تذکرہ بھی ضروری ہے کیونکہ ان کے رسائل میں فلسفہ اور مذہب، اخلاق اور سیاست سب باہم مربوط ہیں۔ خیال یہ ہے کہ اسماعیلیہ (رکبان) نے آگے چل کر مسائل بنیائے کو جو شکل دی اس کا سلسلہ انہیں رسائل سے مل جاتا ہے۔ اس طرح یہاں حکمت الاشراق کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، جس میں شیخ مقنن شہاب الدین اسمعیل دروی نے اشراق، یعنی ذہن انسانی کی اس استعداد کی بنا پر جس سے حقیقت براہ راست جلوہ نما ہو جاتی ہے حقیقت مطلقہ کو نور ٹھہرایا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فکر کی بنیاد آئینہ نور (النور ۳۵۲۲) پر تھی، لیکن جس میں عہد ماضی کی تاریخی اور غیر تاریخی شخصیتوں سے لے کر حکمائے یونان و ایران تک کے مذہبی تصورات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا۔

خاص تصوف کی طرف آئیے تو اللہ تعالیٰ کی ہستی میں یقین کامل، اس کی معرفت اور اس سے تقرب کی آرزو میں زندگی کا جو مسلک قائم ہوا اس میں اللہ تعالیٰ کی محبت، اس کی مخلوق کے احرام اور خیر خواہی کے ساتھ ساتھ تزکیہ عمل اور صفائے باطن کے لیے مسلسل جدوجہد، زہد اور پاکیزگی، ریاضت اور عبادت پر بالخصوص زور دیا گیا۔ خیال یہ تھا کہ ذات الہیہ کے اثبات اور اس کی معرفت کا راستہ علم اور عقل کی بجائے صوفیانہ واردات و مشاہدات کی بدولت ملے ہوتا ہے۔ بایں ہمہ صوفیہ نے اس باب میں جس وجدانی اور جذباتی منہاج پر قدم اٹھایا وہ قیاسات منطق اور مجرد فکر سے بھی خالی نہیں رہا، بلکہ اکثر و بیشتر دونوں کے ڈانڈے آپس میں مل گئے۔ مثال کے طور پر الجلیلی ہے، جس نے انسان کامل کی بحث میں غیر معمولی فلسفیانہ دقت نظر کا اظہار کیا ہے۔ پھر ابن عربی (رکبان) ہیں، جو فلسفی بھی تھے اور صوفی بھی۔ دراصل اسلامی فلسفے کا ایک بڑا اور اہم حصہ ہمیں صوفیہ کی تحریروں میں ملے گا۔ یہ دوسری بات ہے کہ تصوف نے اصولاً وجدان کے مقابلے میں فکر اور واردات باطن کے مقابلے میں محسوسات و مدركات کو بے نتیجہ ٹھہرایا۔ دراصل تصوف کے لیے ناممکن تھا کہ ذات الہیہ کے خالی خولی تصور پر اکتفا کرے وہ اس سے تقرب و توسل کا آرزو مند تھا۔ تصوف کی دنیا شخصیت کی دنیا تھی، ذات الہیہ سے ربط و ضبط، اس سے اتحاد اور اس کی ہستی میں اپنی ہستی کھودینے کی۔ یوں جن خیالات اور جذبات کو تحریک ہوتی وہ عقلی اور

صوفیانہ دونوں لحاظ سے نظریہ وحدۃ الوجود (رک-بان) میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی، جسے ہم طور پر ابن العربی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود اور ہستی صرف اللہ کی ہے، باقی سب اس کا تصور و تمثیل، جس کا مطلب یہ ہے کہ موجودات عالم بطور اعیان ثابت پہلے ہی سے علم الہی میں موجود تھے۔ چہ اچھے وحدۃ الوجود نے اس تصور میں شیخ الفیض اور صوبہ ذات کی تو کوئی جگہ نہیں تھی، لیکن اس نظریے کی تعبیر یہ تھی کہ اس رنگ میں بھی کی جا سکتی تھی اور اس لیے خطہ و تھا کہ ذات ہدی تعالیٰ کو ہر شے کا عین ٹھہرایا جائے تاکہ خالق و مخلوق میں کوئی فرق باقی نہ رہے، ورنہ اس فانی الذات کی کوشش میں خود اپنی ہستی، یعنی "اہیت" تک کی نفی کر دے۔ لہذا اس نظریے کے خلاف بھی ایک رد عمل شروع ہوا اس لیے کہ وحدت الوجود میں اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا تھا کہ اسلامی تصوف میں اور ویدیات اور روان میں کوئی فرق باقی نہ رہتا، چنانچہ ہم اس تحریک سے بے خبر نہیں جس کے لیے عجمی تصوف کی اصحاح وضع کی گئی اور جس کے مقابلے کے لیے ضروری تھا کہ ذات الہیہ کی وراثیت پر زور دیا جائے تاکہ عبد و معبود کا امتیاز قائم رہے۔ اس رد عمل کی ابتدا امرچہ ابن عربی ہی کے زمانے میں ہو چکی تھی، لیکن اس نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل بہت آگے چل کر اختیار کی۔ ہمارا اشارہ نظریہ وحدۃ الشہود کی طرف ہے، جس کے سب سے پر زور داعی حضرت مجدد الف ثانی تھے۔ وحدۃ الشہود سے یہ سمجھنا مقصود تھا کہ ذات الہیہ ہر شے کا عین نہیں، اور عالم مشہود اسی کا پر تو ذات ہے گو وہ خود اس سے وراء الوجود ہے۔

الہیات اسلامیہ کی تاریخ کے اس محل سے خاکے میں ہم الغرالی (رک-بان)، اشہر ستانی (رک-بان)، ابن حزم (رک-بان) اور ابن تیمیہ (رک-بان) کا ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے، گو چند نہایت ہی محدود اور مختصر الفاظ میں۔ کتاب الفصل فی الملل والاعواء والحل میں ابن حزم کا منہاج سر تا سر علمی اور تنقیدی ہے۔ اس شہرہ آفاق تصنیف میں مذاہب اسلامیہ کے سلسلے میں مذہب اور فلسفے سے بڑی عالمانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مصنف کی وقت نظر اور گہرے غور و فکر کا پتا چلتا ہے۔ اشہر ستانی کی الملل والحل کا درجہ بھی بڑ بلند ہے۔ اگرچہ ابن حزم ایک آزاد خیال مفکر اور اشہر ستانی مذہباً اشعری، تاہم دونوں کو عقلیت (Rationalism) کی تردید منظور تھی تاکہ زندگی کے حقائق مجرد فکر کی نذر نہ ہو جائیں۔ ان کے بعد امام ابن تیمیہ آئے ہیں جن کا زمانہ زوال بغداد سے مؤخر ہے۔ لہذا الہیات اسلامیہ کا پورا نشوونما ان کے سامنے تھا۔ انہوں نے اسلامی الہیات پر جس طرح نظر ڈالی اور جو نتائج مرتب کیے ان سے مغرب نے بھی گہرا اثر قبول کیا۔ یعنی امام غزالی ہیں جنہوں نے اپنی متعدد تصانیف (بالخصوص احیاء اور تہذیب) میں مذہب فلسفہ کا جائزہ یہ نگاہ تنقید و تفحص لیا اور ایک ایسے منہاج فکر کی بنیاد رکھی جس نے آگے چل کر فلسفہ حاضر کے سنگ بنیاد کا کام دیا۔ بقول سارٹن (Sarton) اسلامی علم کلام ان کے فکر میں معراج کمال کو پہنچ گیا اور یہودی اور مسیحی علم کلام انہیں کے خیالات کی صدائے بازگشت ہے۔ پھر ابن خلدون ہے۔ اس بلند علم و حکمت نے مقدمہ میں ابتدا سے لے کر اپنے زمانے تک عالم اسلام کی ذہنی تدریج کا نہایت مدلل اور پرہیز معلومات خاکہ خالص علمی انداز میں قلم بند کیا اور اس کے افکار آج کے قادی کے لیے بھی قابل توجہ ہیں۔

عالم اسلام کے دور انحطاط میں بھی فلسفہ ہوا الہیات مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں کا سلسلہ بالکل منقطع نہیں ہوا۔ ملا صدرا اور ملا باقر دلد کا شہرہ تاخرین میں ہوتا ہے۔ انہوں نے بھی حقیقت میں کی طرح ان مسائل پر قلم اٹھایا جو فلسفہ و حکمت اور الہیات میں پیدا ہو چکے تھے۔ ان سے کچھ اور آگے بڑھے تو اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ دہلوی (رک-بان) کا نام بالخصوص قابل ذکر ہے۔ شاہ صاحب نے حجة الله البالغة، نیز الہیات اور تصوف میں اپنی متعدد تصانیف میں مسائل کلام سے ایک نئے انداز

میں بحث کی۔ ان کا خیال تھا کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے نظریوں میں اصولوں کوئی فرق نہیں اس لئے دونوں کی تطبیق ممکن ہے۔ شاہ صاحب کا تعلق اٹھارہویں صدی عیسوی سے ہے اور یہ وہ زمانہ ہے جس میں اقوام مغرب یا دوسرے لفظوں میں مسیحی دنیائے عام اسلام پر تسلط قائم کرنا شروع کیا۔ مغرب کے سیاسی غلبے سے کہیں زیادہ خطرناک وہ ذہنی تحریک تھی جس نے طرح طرح سے اسلام کو ہدف اعتراض بنایا، جو آج بھی جاری ہے اور جس سے خود مسلمانوں نے بھی نہایت درجہ غلط اور گمراہ کن اثرات قبول کئے، لیکن اس تحریک کے خلاف بھی جلد ہی ایک رد عمل شروع ہو گیا جو اقبال (رک بان) کے فکر اور شاعری میں اپنی انتہا کو پہنچی۔ اقبال نے مشرق و مغرب کے افکار و خیالات احوال، داعیات و رجحانات کا جائزہ لیتے ہوئے تقریباً ہر اس مسئلے سے بحث کی جو بنیادی طور پر انہیات میں اٹھایا جاسکتا ہے۔ اقبال کی رائے تھی کہ انہیات اسلامیہ کے مختلف مذاہب، حکمائے اسلام، فقہاء و صوفیہ و محدثین و مفسرین کی علمی و فکری کاوشوں میں وہ سب عناصر موجود ہیں جن کی بنا پر ایک جدید مذہب انہیات، بندہ فلسفہ مذہب کی عمارت خالص اسلامی اساسات پر تعمیر کی جاسکتی ہے۔ جہاں تک ذات الہیہ کا تعلق ہے اقبال کی رائے تھی کہ ہمیں اس کا تصور بطور ایک فرد یا مطلق ”ہما“ کے کرنا چاہیے۔ اقبال کی رائے کو سمجھنے کے لیے علامہ اقبال کے اس خیال کو مد نظر رکھنا ضروری ہوگا کہ اللہ اسم ذات ہے، علم ہے، اور جامد للفرد۔ اقبال نے اپنی فلسفیانہ کاوشوں میں ایک طرح سے ابن حزم اور ابن تیمیہ کی پیروی کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہم حقیقت کی تاویل اپنے افکار و خیالات کے ماتحت کریں (قب اقبال مکتوبات، مطبوعہ قبال ایڈی، کراچی، بحث آیہ نور، باعداد اشاریہ)۔

اقبال سے ہمارے ذہن عالم اسلام کی صوفیانہ اور فلسفیانہ شاعری کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ المعری (رک بان) کا نقطہ نظر خالصتاً عقلی ہے۔ حافظ (رک بان) اور ابن الفارض (رک بان) نے وحدۃ الوجود کی ترجمانی کی۔ ان کے علاوہ کتنے شاعر تھے جنہوں نے تصوف کو اپنا موضوع بنایا۔ مثلاً عطار، سنائی، ملا جامی، حتیٰ کہ بیدل اور غالب، لیکن ان سب میں مولانا جلال الدین رومی (رک بان) کا نقطہ نظر بالخصوص قابل توجہ ہے۔ انہوں نے ذات الہیہ، عالم کائنات سے اس کے تعلق کو جس انداز میں پیش کیا اور کلام و انہیات کے بعض بنیادی مسائل، مثلاً جبر و قدر کی تشریح جس طرح کی وہ ان کے اجتہاد فکر کا ناقابل انکار ثبوت ہے اور جس سے ناممکن ہے کہ فلسفہ و تصوف کی دنیا قطع نظر کر سکے۔

حاصل کلام یہ کہ عالم اسلام نے ذات الہیہ کے فہم و ادراک میں طرح طرح سے قدم اٹھایا، از روئے عقائد، از روئے علم، از روئے عقل اور از روئے فکر و وجدان۔ جس میں قرآن مجید کے علاوہ ارشادات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، آپ کا اسوۂ حسنہ اور طریق تعلیم و تربیت بھی مسلمانوں کے سامنے تھے۔ لہذا آیات قرآنی کی تفسیر اور احادیث نبوی کی تشریح و توضیح ہونے لگی۔ مفسرین و محدثین اور فقہانے اپنے اپنے رنگ میں ذات الہیہ سے بحث کی۔ انہیات کے متعدد مذاہب وجود میں آئے اور دلائل و براہین کی عمارت تیار ہونے لگی۔ یہ ہر اتو حکما اور صوفیہ بھی اس میدان میں دوسروں سے پیچھے نہیں رہے۔ ان کے برعکس صوفیہ نے مجرد فکر اور ظن و قیاس کے بجائے داخل اور باطن کی دنیا کا رخ کیا اور اس طرح جو نتائج قائم ہوئے ان کی تصدیق و تثبیت کے لیے احوال و واردات اور مشاہدات روحانی پر زور دیا۔ یہاں ان سیاسی اور اجتماعی حواث کو بھی پیش نظر رکھ لینا ضروری ہے جن سے امت رفتہ رفتہ متعدد فرقوں میں بٹ گئی۔ فرقہ بندی کا تقاضا تھا کہ ہر فرقہ اپنے اپنے عقائد و وضع کرے اور اس کا جواز منقول و معقول میں ڈھونڈتا، علاوہ انہیں کتنے غیر ضروری مسائل تھے جو مختلف ادوار میں بسبب ان کی ذہنی فضا اور مذہبی احوال کے پیدا ہوتے رہے، مثلاً جہم بن صفوان (رک بان) نے جبر و قدر کی بحث اٹھائی تو اس کا

ایک پہلو سیاسی بھی تھا۔ بعینہ ذات و صفات کا مسئلہ منطق یونانی کی غلط اندیشی سے متشکل ہو، کیونکہ اس کا تقاضا تھا کہ ذات اور صفات میں فرق کیا جائے۔ یوں ذات الہیہ کے بارے میں تشبیہ و تجسیم اور تعطیل و تجزیہ سے لے کر تزیہ تک جو سلسلہ نزاع و جدال شروع ہوا اس سے ایک کے بعد دوسرے مذہب الہیات کا ظہور ہوا۔ بسا اوقات کسی ایک مسئلے یا اس میں جزوی اور فروعی اختلاف کی بدولت۔ حتیٰ کہ ان کی تعداد اس حد تک بڑھتی چلی گئی کہ یہاں ن کا شمار بھی ناممکن، بلکہ غیر مناسب اور لا حاصل ہے۔

البتہ اس حقیقت کو ہمیشہ مد نظر رکھنا چاہیے کہ اسلامی فرقوں کے مخصوص عقائد ہوں یا افکار فلسفہ یا متکلمین اور صوفیہ کے نظریے، جہاں تک ذات باری تعالیٰ کا تعلق ہے ان میں بنیادی لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف ہے تو فروعی، جزئیات و تفصیل یا اظہار خیال اور ادائے مطلب کا۔ رہے ملاحظہ سوال کی بات اور ہے، نہ ان کے عقائد اور تصورات کی کوئی اہمیت ہے نہ عالم اسلام یا عالم اسلامی سے باہر انہیں کوئی اہمیت دی گئی۔ اس لیے کہ وہ نتیجہ ہیں اس اختلاف دماغ کا جو ظہور اسلام پر طرح طرح کے سیاسی، معاشی اور اجتماعی عوامل سے رونما ہوا۔ یہ صرف عقائد اور تصورات ہی نہیں تھے بلکہ قدیم تہذیب و تمدن کی ساری دنیا تھی جو اسلام سے دب رہی تھی۔ ملاحظہ اور زہد کی کوشش تھی کہ انہیں اس کشمکش میں کوئی ایسی رول فرار مل جائے جس کی بدولت وہ اپنی قدیم روش پر قائم رہ سکیں۔ ان کے خیالات اور عقائد کا مطالعہ باعتبار تاریخی توبہ شک دیکھی سے خالی نہیں، لیکن اردوئے علم و حکمت غیر اہم ہے۔



ماخذ

- قرآن مجید کے علاوہ دیکھیے بنیادی کتب حدیث، فقہ و تفسیر، لغت، انبیاء اور فلسفہ و حکمت نیز:
- (۱) ابن حزم، کتاب الفصل فی الملل والایہاء والنحل، مطبعة الادبیۃ، ۱۳۲۰ھ۔
 - (۲) بشر مشلی، الملل والنحل۔
 - (۳) ابن خلدون، مقدمتہ، طبع بیت البیان العربی قاہرہ، ۱۳۶۷ھ۔
 - (۴) عقلمحمد بن عبد اللہ، مطبوعہ دار المعارف، قاہرہ ۱۹۴۹ء۔
 - (۵) Iqbal Reconstruction of Religious Thought in Islam, لاہور ۱۹۶۰ء، اردو ترجمہ: حوان تشکیل جدید انبیاء، اسلامیہ پبلیشرز پرائیویٹ، مطبوعہ بزم اقبال، ۱۹۵۸ء۔
 - (۶) مولانا روم: مثنوی۔
 - (۷) محمد حسین مرآۃ المصنوع، اعظم شمس پریس، حیدر آباد (دکن) ۱۳۵۲ھ۔
 - (۸) قلیف عبد الحکیم حکمت رومی، مطبوعہ مجلس ثقافت اسلامیہ لاہور۔
 - (۹) یوسفی، مقالہ رومی، یزیدین انگریزی، مطبوعہ اقبال، محلہ بزم اقبال، لاہور جنوری ۱۹۶۵ء۔
 - (۱۰) اقبال، حرف اقبال، مجموعہ خطبات وغیرہ، مرتبہ شاہو، السنار اکادمی، لاہور ۱۹۳۵ء، بالخصوص مقدمہ اسرار خودی۔
 - (۱۱) ابو زہرہ مذاہب اسلامی، قاہرہ۔
 - (۱۲) اتلانڈن، طبع اول و طبع ثانی، بذیل مادہ۔
 - (۱۳) آء عربی، بذیل مادہ۔
 - (۱۴) اقبال، مکتوبات، اقبال اکیڈمی، کراچی ۱۹۵۷ء۔
 - (۱۵) شبلی، الکلام، نائی پریس، کانپور ۱۹۰۳ء۔
 - (۱۶) شبلی، علم الکلام، مطبع احمدی، علی گڑھ۔
 - (۱۷) سید سلیمان ارض القرآن، مطبوعہ دارالمصنفین، اعظم گڑھ۔
 - (۱۸) معلقات السبع معلقہ زہیر۔
 - (۱۹) البہائی، جبریل الرحمن، مصر۔
 - (۲۰) سید رشید رضا تفسیر المنار، مطبعۃ المنار، قاہرہ۔
 - (۲۱) اقبال، دیور ہجیم، بالخصوص "گلشن را جدید"۔
 - (۲۲) لسان، مطبعۃ المیریۃ، مصر ۱۳۰۱ھ۔
 - (۲۳) الرزوی: مفتاح الغیب، مطبعۃ العاصمۃ الشرقیہ، ۱۳۰۸ھ۔
 - (۲۴) الفزلی: تہذیب العلامتہ، دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۸ء۔
 - (۲۵) وہی مصنف: مشکوٰۃ الانوار، قلمی نسخہ، کتب خانہ جامعہ پنجاب لاہور۔
 - (۲۶) وہی مصنف: احیاء العلوم الدین، طبع نول کشور، لکھنؤ ۱۳۰۸ھ۔
 - (۲۷) Stuttgart Geschichte der Philosophie in Islam, T. G. Boer 1901.
 - (۲۸) Muslim Theology Development of D.B. Macdonald 1960 Lahore
 - (۲۹) Arabic thought & its place in History, O' Leary, London, 1958.
 - (۳۰) ابوالکلام، ترجمان القرآن، مکتبہ سعید مانعیم آباد، کراچی۔
 - (۳۱) Studies in a Mosque Lane Poole, London, 1893.
 - (۳۲) Enkers in Islam Dig Mu'tazaliten oder Die Friede, H. Steimer, 1965.
 - (۳۳) A History of Muslim Philosophy Otto Harrosowits, 1962-1967.
 - (۳۴) Wiesbaden Muslim Philosophy History of Otto Harrosowits, 1963.

- (۳۵) محمد دلف بانی، مکتوبات، اردو ترجمہ بعنوان گنجینہ انوارِ ربانی، مطبع اسلامی، لاہور ۱۳۳۰ھ۔
- (۳۶) شہ ولی اللہ حیدر اللہ الہ آبادی، اردو ترجمہ از سید اللہ سندھی، مکتبہ بیت الخشت، لاہور، ۱۹۵۰ء۔
- (۳۷) دبی مصنف، فیوض الحرمین، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۵۰ء۔
- (۳۸) دبی مصنف، انکسار، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور ۱۹۴۶ء۔
- (۳۹) دبی مصنف، القول الجلیل، اردو ترجمہ سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۵۰ء۔
- (۴۰) History of The Arabs P K. Hitti, London, 1940. (۴۰)
- Spirit of Islam Amir Ali, London, 1961. (۴۱)
- Short History of Saracens Amir Ali, 1927. (۴۲)
- Understanding of Islam Schuan Mutozeia T W Arnold, Paris 1961 (۴۳)
- The Mutozeia: T W, Arnold, 1952. (۴۴)
- Development of Metaphysics in Persia: London, 1908, M. Iqbal. (۴۵)
- Averrocs: E. Renan et Averroisne, Paris 1861. (۴۶)
- Ma rny Uber die philosophische Gedichte der Abul Aia: Von Kremer, (۴۷)
- Viana, 1883.
- Avicenna: Carra de Vaux, Paris 1900. (۴۸)
- المیلا الانصار، مطبعہ دارالکتب المصریہ، قاہرہ، ۱۳۳۲ھ۔ (۴۹)
- الاشعری: مقالات الاسلامیین بدولت مطبعہ سی، استانبول ۱۹۲۸ء۔ (۵۰)
- البیہاقی: کتاب التفسیر، بیروت ۱۹۵۰ء۔ (۵۱)
- عبد القادر ابن ہادی، اصول الدین، استانبول، ۱۹۲۸ء۔ (۵۲)
- اشعر ستانی: تہذیب الاسلام، مطبعہ الفرقۃ غیوم، ۱۹۳۱ء۔ (۵۳)
- ابن ہادی: طوایح الانوار، مطبعہ الخیریہ، ۱۳۶۳ھ۔ (۵۴)
- Ahmad bin Hambal and the Mihna. M. Patter London, 1897 (۵۵)
- Lerausgegeben der Araber aus der Schriften der lauterer Bruder Die (۵۶)
- Philosophie: Fdr. Dietrich, Berlin, 1861-1879.
- Zur Geschichte Abul Hasan al Ashari: W Spitta, 1871 (۵۷)
- Des Ashanturns Zur Geschichte: M. Schreiner 1891. (۵۸)
- Acad, (۱۰) Die Philosophischen Ansichten von Razi und Tusi: M. Hotten, Bone, 1912. (۵۹)
- of Amsterd, mane de Pexistence de Dieu dans la theologie
musul-Lesprevues: J. Wensinck, 1936.
- Batrage zur Islamischen Atomentehre: S. Pines, Berlin, 1936. (۶۱)
- Amische Attributentehre, Die feruhst: O. Pretzi, 1940. (۶۲)
- BIFAO Ghazzali et saint Thomas Aquin: Beauracueil S. de 1947 (۶۳)
- Page 237 - 239.
- ابن سکویہ: نقوش الامصر، مطبعہ المسعودیہ، قاہرہ ۱۳۲۵ھ۔ (۶۴)
- النفس: عمیق (۶۵)
- دبی مصنف: الحقائق فی علم غیوی، مکتبہ ۱۹۴۳ء۔ (۶۶)
- ابو رضا: ابراہیم بن سائر نظام، قاہرہ ۱۳۶۵ھ۔ (۶۷)
- اقبال نامہ: مجموعہ مکاتیب اقبال، لاہور ۱۹۵۱ء۔ (۶۸)

خدا اور خداشناسی

علی اکبر دہخدا

ترجمہ و تفسیر: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

(علی اکبر دہخدا مرحوم، کا شمار ایران کے چند نامور محققین اور دانشوروں میں ہوتا ہے۔ ان کی وفات ۹۵۶ء میں واقع ہوئی۔ ان کی علمی فہمیت اور وسعت معلومات کی بنا پر انہیں علامہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ انہیں قدیم اور جدید علوم پر جو عبور تھا اور تحقیق میں انہوں نے جس وقت نظر سے کام لیا، اس کی بنا پر وہ اپنے معاصرین میں "بہترین فاضل محقق" کے طور پر جانے جاتے تھے۔ لغت پر انہیں بڑا عبور حاصل تھا۔ اس ضمن میں ان کی ایک شاہکار تصنیف و تالیف "لغت نامہ" ہے جس کی تالیف میں انہوں نے اپنی زندگی کے آخری پینتیس قیمتی سال صرف کیے۔ یہ لغت نامہ کئی جلدوں پر مشتمل اور ایک طرح کا دائرہ معارف (نیکلو پیڈیا) ہے۔ اس میں الفاظ کے معانی اور ان کے شواہد کے علاوہ شخصیات، نامکس اور اعلام پر بھی مقالات ہیں۔ ان کی وفات کے بعد اس کام کو ڈاکٹر محمد معین پروفیسر تہران یونیورسٹی نے پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ اس کام سے متعلق مرحوم دہخدا بہت سے کارڈ چھوڑ گئے تھے جنہیں ڈاکٹر معین نے ترتیب دیے۔ ذیل میں اسی "لغت نامہ" سے خدا اور خداشناسی سے متعلق مرحوم دہخدا کی تحقیق کا نچوڑ پیش کیا جا رہا ہے۔ مرحوم نے جگہ جگہ حوالے دیے ہیں۔ راقم نے عبارت کی روانی کو برقرار رکھنے کی خاطر ان حوالوں کو آخر میں مآخذ کی صورت میں لکھ دیا ہے۔ تلفظ کی صحت کے لیے زیر زیر وغیرہ کی علامتوں کی بجائے انہیں عبارت میں لکھ دیا ہے تاکہ کتابت یا کمپوٹنگ وغیرہ کی غلطی کا امکان نہ رہے۔ عبارت کی وضاحت کے لیے کچھ الفاظ کا اضافہ کیا اور انگریزی جہوں کے ساتھ اردو سچے بھی دے دیے ہیں۔) (یزدانی)

خدا:

(رج پر پیش) اللہ اور اللہ کی مانند ذات باری تعالیٰ کا نام ہے۔ برہان قاطع کے حاشیے میں اس لفظ کی وجہ اشتقاق یوں بیان ہوئی ہے: متاخر پہلوی زبان (میں اس کی شکل) X VATAY (خواتی) ہے، پہلوی اشکلی میں xvatadh پازند

میں xvadai (۲)۔ بعض نے اس لفظ کو اوستائی لفظ xvadhaya (hudhaya) سے مشتق جانا ہے، جب کہ تولد کے لئے اس وجہ اشتقاق میں بجا طور پر شک کا اظہار کیا ہے، کیونکہ فارسی کا ”خدا“ اور پیلوی ”خواتائی“، لفظ Xwalaya؛ Xwaladha سے زیادہ قریب ہے اور اس کا بھی منسکرت کے Salastaya (از خود زندہ) یا منسکرت کے لفظ Svalastadi (از خود آغاز کردہ) سے تعلق ہے۔ (۳)

چونکہ لفظ ”خدا“ مطلق ہے، اس لیے ذات باری تعالیٰ کے علاوہ اور کسی پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا، البتہ اس صورت میں ایسا ممکن ہے جب یہ مضاف کی صورت میں ہو، جیسے کد خدا اور دین خدا کہا جاتا ہے، کیونکہ خدا بمعنی ”خود آئندہ“ (خود آنے والا) کے ہے، اس لیے کہ یہ مرکب ہے ”خود“ اور ”آ“ کے لفظوں سے، لفظ ”آ“ مصدر آمدن کا صیغہ امر ہے اور ظاہر ہے کہ امر اسم معنی کی ترکیب سے اسم فاعل کے معنی پیدا کر لیتا ہے اور چونکہ حق تعالیٰ اپنے ظہور میں کسی دوسرے کا محتاج نہیں ہے لہذا اس صفت سے اسے پکارا گیا۔ (۴) پارسی (اہل ایران) صرف خداوند تعالیٰ پر اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ ہند کی شیخ واحدی فرماتے تھے کہ اکثر مواقع پر اس لفظ کی اصل صورت دال منجم (یعنی ذال) کے ساتھ تھی جسے اب دال مہملہ کے ساتھ پڑھا جاتا ہے، تاہم ”خدا“ کا لفظ خداوند جل جلالہ کے نام کے علاوہ اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔ جناب امیر شہاب الدین حکیم دال مہملہ کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ بہر حال جب یہ لفظ مرکب صورت میں ہو جیسے خانہ خدا، کد خدا، دولت خدا تو پھر غیر خدا پر بھی اس کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اس کے معنی ہوں گے گھر کا مالک اور خداوند دولت۔ (۵) یہودی ”یہوہ“ کہتے ہیں جب کہ ہندی میں خدا کو ”رام برائے شور“ کہا جاتا ہے۔ کتاب مقدس کی قاموس میں ہے۔ خدا یعنی از خود وجود میں آیا ہوا اور یہ تمام موجودات کے خالق اور کل کائنات کے حاکم کا نام ہے اور وہ ایک ایسی روح ہے جو نئی ہے، جس کی کوئی انتہا نہیں اور جو وجود میں، حکمت و قدرت اور عدالت و کرامت میں تغیر ناپذیر اور نا تبدیل ہے۔ جو انواع مختلف اور متنوع طریقوں سے خود کو موجودات میں ظاہر کرتی ہے۔ خدائی صفات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ تمام ممکنات سے کمال تر ہے کیونکہ قدوس ہے اور لامغنی، وہ ہر جگہ موجود ہے اور قادر کل ہے، سب تبدیل ہے، عادل و رحیم اور محبت و کلیم ہے۔

سوی آسمان کردش آن مرد روی بکشت ای خدا این تن من بشوی
(ابو شکور بلخی)

(آگے اسی طرح اشعار میں لفظ خدا کے استعمال کی مثالیں ہیں)۔

فارسی کے مذہبی ادب میں خدا کے لیے درج ذیل اسما اور ترکیبات استعمال ہوتی ہیں، ان میں سے بعض میں اس کا صل وصف ہے اور کہیں کہیں موصوف کی جگہ استعمال ہوئی ہیں۔ اس لغت نامہ میں سبھی کا ذکر اپنی اپنی جگہ پر ہوگا۔ ان کی فہرست یہ ہے:

آخر (خ کے نیچے زیر) (۶)، آفریدگار، آفرینندہ، احد، احب العالمین، احسن العالمین، احکم الحاکمین، بصیر
۔۔۔ بندہ نواب پاک دلا، پروردگار، پروردگر، تواب، توانا۔۔۔ جان آفرین، جبار

چنین کہ کرد تواند مگر خدای بزرگ کہ قادر است و حکیم است و عالم و جبار
(ناصر خسرو)

- (خدائے تعالیٰ کے سوا، جو قادر ہے، حکیم ہے اور عالم و جبار ہے، ایسا کون کر سکتا ہے)۔
- جلیل، جمیل — جہن آراء، جہان آفرین، جہان بان، جہان دار، جہان داور، ہول، چار و پنجارگان —
- (بہت سی صفات خداوندی فارسی اور عربی میں دی گئی ہیں، اور بیشتر ناصر خسرو کے اشعار سے مثالیں ہیں)۔
- خدائے متعلق ایرانی ضرب الامثال اور حکمت کی باتیں:
- تو تو خود سے گیا (اب) خداتیرے بچوں کو عقل دے۔
- خدایا باپ اور ماں سے زیادہ مہربان ہے۔
- خدایا بے بندے سے خوش نہیں ہے جو خداوند کی قسم سے راضی نہیں ہے۔ (شعر سعدی)
- خداتیرے مرے سے سنے، اے کاش ویسا ہی ہو جیسا تو کہتا ہے۔
- خدا بندے کی رگ گردن سے بھی زیادہ نزدیک ہے۔
- خدا کو سفید بالوں کی شرم ہے، حرمت کا دھیان رکھنا چاہیے۔
- میرا دل ہر وقت یہ نوید دیتا ہے کہ حق کو سفید بالوں سے شرم آتی ہے، یہ تعجب کی بات ہے اگر اسے مجھ سے شرم آتی ہے، اس لیے کہ مجھے تو اپنے آپ سے شرم نہیں آتی۔ (اشعار سعدی)
- خدا نے پہلے حلال کیا پھر حرام، مطلب یہ ہے کہ اصل اباحت ہوتی ہے۔
- خدا اس آنکھ کو اس آنکھ کا محتاج نہ کرے۔ یہ احتیاج، نیاز خواری اور زبونی داتی ہے۔
- جب خدا صحیح طور پر کسی پر کوئی دروازہ بند کر دیتا ہے تو پھر لطف و کرم سے کوئی دوسرا در کھول دیتا ہے۔ (شعر)
- خدا بندے کی آزمائش کرتا ہے۔ بندے کو چاہیے کہ خدا کی ستائش کرے۔ (شعر، ادیب پیشاوری)
- خدا نے بندے کو آنکھ دی ہے، مقصد یہ ہے کہ تم نے بُری چیز کیوں انتخاب کی ہے۔
- خدا نے اسے (آدمی کو) ہاتھ دیے، مقصد یہ ہے کہ اپنے کام دوسروں پر نہیں چھوڑنے چاہیے۔
- خدا نے آدمی کو شعور دیا، مطلب یہ کہ تو بُری چیز کیوں پکے، اچھا کیوں نہ پرکھے اور جانے۔
- خدا نے آدمی کو عقل دی ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
- خدا نے آدمی کو ہوش دیا ہے۔ (شعور والے فقرے میں دیکھیے)
- ”خدا بخت بدہد“ (خدا اچھے نصیب کرے)۔ یہ جملہ زیادہ تر عورتوں میں رائج ہے۔ کسی ایسی عورت کے بارے میں رشک و حسد کے طور پر کہتے ہیں جو اپنے شوہر یا اقربا کے نزدیک عزیز ہو۔

— خدا چاہے تو نر سے بھی بچہ دے دیتا ہے۔ کسی بیوقوف سے لوگوں سے کہا کہ تو مینڈھوں (بکروں) کی بجائے بکریاں کیوں نہیں پالتا تاکہ تجھے ان کے بچے کافی ملے۔ اس نے جواب دیا اور خدا خوابد از نر نیز بچہ بدہد۔

— خدا عیبت کے مطابق پرہیز دیتا ہے۔ مثال جس کی سمجھت زیادہ اس کی برف زیادہ۔
— خدا ہر کسی کو اس کے دل کے مطابق دیتا ہے۔ حاسد اور رشک کرنے والا بیشتر فقیر اور بے بضاعت ہی رہتا ہے۔

— خدا نبی کا طالب خود نبی سے نہ ہو، یعنی متواضع شخص (ما جزی کرنے والا) خدا مین ہے متکبر نہیں۔

— خدا ہمیں پاک کرتا ہے اور ہمیں خاک کرتا ہے۔ یہ ایک دعا ہے جو موت سے پہلے کی جالی اور خدا سے بخشش و مغفرت کے لیے کی جاتی ہے۔

— خدا پرست، شکم پرست نہیں ہوتا۔ یہ شکم پرستی کی مذمت میں ایک ضرب المثل ہے۔

خدا شناسی: (خ، د، ش، ناسی)

خدا کی شناخت (پہچان)، معرفۃ اللہ، کنیتہ تدین و دینداری کے معنوں میں۔

دانش خدا شناسی (۱) خدا شناسی کا شعور اپنے حقیقی معنوں میں فلسفے کا ایک حصہ و شعبہ ہے، جسے ایک طرف تو توصیف جہاں سے سر دکا ہے۔ ہو، ہو صورت میں نہیں بلکہ ایک برتر روح اور ایک اقدس و اعلیٰ عقل سے اس کے ربط کی بنا پر۔ اور دوسری طرف (وہ شعبہ یا شاخ) باری تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق بحث کا حامل ہے اور انسان اور جہاں سے اس ذات کے ارتباط کی بات کرتا ہے۔ اپنے منطقی مباحث میں مذاہب کے باہمی موازنے اور ”دین کی وجدانی نفسیات“ کا دم بھرتا ہے۔ اس لحاظ سے خدا شناسی کو اگر ایک طرف عام فلسفے سے تعلق ہے تو دوسری طرف بحث کے موقع پر ”وجدانی دینی“ ہے، جبکہ اس کے مظاہر عالی اپنی جدا حیثیت بھی رکھتے ہیں اور ہر علم و فلسفہ سے الگ بھی ہیں۔

خدا شناسی کے ساتھ وجدانی دینی (۲) کے تعلق کے بارے میں کچھ اس قسم کے نظریات ہیں کہ وجدانی دینی کی اساس و بنیاد ایسی چیز پر ہے جو علوم طبیعی میں کام آنے والی چیز کے علاوہ ہے اور وہ اس طرح کہ یہ اساس و بنیاد اسے (وجدانی دینی کو) ایسی قوت و قدرت عطا کرتی ہے جس سے وہ حقیقت سے متعلق بصیرت پیدا کر لیتی ہے اور یہ امر کسی اور طریق سے ممکن نہیں ہے۔

جب معاملہ اس طرح ہے تو بہتر یہی ہے کہ ہم بحث کے آغاز کے لیے ”وجدانی دینی“ کے خدا شناسی کے ساتھ تعلق کی بات کریں اور اس کے بعد دوسرے مطالب کی طرف توجہ کریں، یعنی بین انسانی معلومات۔ جیسے علوم طبیعی اور فلسفے کی تمام شاخوں کے حوالے سے خدا شناسی کے ساتھ ”وجدانی دینی“ کے عناصر و اجزاء کے بیان کی طرف آئیں۔
فلسفیوں کے نظریے کے مطابق انسان کے مادی و طبیعی معارف کا سرچشمہ و اساس، مادی دنیا کی معرفت یا

نوع انسانی کی معرفت کی مانند حسی ہے، کیونکہ انسانی ذہن ہمیشہ اس کے مظاہر یعنی محسوسات کے مابین ایسے روابط پیدا کرتا ہے کہ آخر کار ان روابط میں سے "عقل معاشی کی بصیرت"، اور "علوم" اور "ماوراء الطبیعت" کا ظہور ہوتا ہے۔ نیز یہی حسی مدرکات اور ان سے ظہور پذیر ہونے والے فکر ہمیشہ ایسے احساسات و رجحانات اور افادیتوں کی فراہمی کا باعث بنتے ہیں جن کا نتیجہ فضیل، اصول اخلاق اور حسن شناسی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ لہذا اس بنا پر خدا شناسی سے متعلق نوع معرفت، دینی عقاید اور آراء، جہاں محسوس، انسانی ذہن اور تاریخ بشری کے انعکاس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اس تشریح کے مقابلے میں خدا شناسی کا عقیدہ ہے، جو کہتے ہیں کہ "وجدانی دینی" کی بنیاد ایک اور ادراک پر ہے جو حس کے نتیجے سے ہٹ کر ہے اور جو کسی دوسرے حساس پر تکیہ کرتا ہے۔ بجز اس عام حساس کے جو علوم اور مختلف بشری معارف میں کام آتا ہے۔

اس گروہ کے عقیدے کے مطابق اس قسم کا ادراک، بسیط احوال و مقامات سے، مناسب مدرکات حسی کی اسی سادگی و بے رنگی اور عدم وسیعہ کے ساتھ ظہور پذیر ہوتا ہے اور اس بنیاد پر بھی ہمیشہ ایسی بصیرت حاصل ہوتی ہے جو حقیقت الحقائق (۳) کے کشف کا باعث بنتی اور طبیعتی علوم کی مبنی ایک مستقل (اپنی الگ اور آزاد حسیئت مالک) ویلہ ہے۔

سر بصیرت کا یہ منظر علم حصول کی برہنہ سے ماوراء ہو تو کافی ہے کہ ہم شروع میں وحدت "وجدانی دینی" کی طرف توجہ کریں اور اس کے نتیجے میں خدا شناسی کے خاص باب تک پہنچیں۔ بظاہر وجدانی دینی میں ایک ایسا جزو موجود ہے جو منطقی شک کے دائرے سے باہر ہے، اور یہ جزو جس بھی صورت میں قرار پائے، یعنی اس امر سے ہٹ کر کہ وہ وجدانی دینی کے فعلی یا انفعالی پہلو کا سہارا ہے، ہمیشہ اس بات کا موجب بنتا ہے کہ "وجدانی دینی" وجدانیات کی ایک خاص قسم بن جائے جو اپنی ہم ریشہ انواع سے متمایز ہو اور یہ فرق و تمیز بھی حقیقت حقائق یعنی کائنات میں جو جس کا انسانی ذہن نے یوں جواب دیا ہے۔ دینی وجدانیات اپنے عملی پہلو (انفعالی پہلو نہیں) کے لحاظ سے بعض فصائل کی حامل ہے، جیسے "ارادت"، "عشق"، "ایہت" اور "حرم" اور یہ فصائل اگرچہ دین و مذہب سے مختص نہیں ہیں، تاہم ان امور میں جو ہمیشہ دین سے متعلق ہیں اور ان میں جو غیر دین ہیں، کسی حد تک فرق ہے۔

"عشق" یا "احترام":

دینی میں عشق و احترام کے ساتھ دیگر موضوعات متفاوت ہیں اور (یہ تفاوت) کسی ایسے امر کے وجود کی بنا پر ہے جو اولاً صرف ادیان میں موجود ہے اور ثانیاً ہر انفعالی دینی ہمیشہ اس کا جواب ہے اور وہ ہے مسئلہ "ربانیت" اور یہ مسئلہ اس حد تک واضح ہے کہ حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اختلاف و تفاوت ارزش گذاری Evaluation کی ایک ایسی نوع کے وسیلے سے ہے جو صرف ادیان میں موجود ہے اور وہ ارزش بے حد تقدس کی بدولت ہے، پھر بھی دین کی فطرت اور اس کے لوازم کو ایک ایسے موجود واحد کے وجود پر قائم کرتے ہیں جو ادیان کے ظہور کا موجب ہے۔

غرض جب مذکورہ امر پر غور کیا جائے تو مندرجہ ذیل شکوک کی طرح اس مافوق الفطرت وجود سے وابستہ مسائل کے بارے میں مسلسل ایسے شکوک وجود پذیر ہوتے رہتے ہیں جن پر غور کرنا ضروری ہے، آیا یہ مافوق الفطرت مقدس وجود

ہمیشہ مذکورہ بے واسطگی کے ساتھ فہم میں آجاتا ہے؟ کیا اس کی روحی کیفیات کی مابیت، محسوسات یا حسی اور اکات سے متفاوت ہے؟ آیا اس کا لاراک اس قدرت و قوت کے وسیع سے ہے جو متعارف نفسیات (یعنی روحی کیفیات) میں معروف اور جانی پہچانی قوا سے الگ ہے؟

یہاں تاریخ ہماری جو مدد کرتی ہے اور دین کے اولین دنوں کی سرگزشت سے بھی جو کچھ معلوم ہوتا ہے، اس کے مطابق اس مافوق الفطرت وجود نے ہمیشہ وجود طبیعی میں حلول کیا ہے۔ ”یہ سر آدمی سے ہے خوف وغیرہ ایسا احساس پیدا کرنے کا باعث بنا ہے۔ چنانچہ یہ بات ”پاکی“، ”ناپاکی“ اور ”عبادت حیوانات و مردگان“ ایت مفاہیم سے معلوم ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی ایسی واقعت جو ایک طرف تو ”عدی الذہنی“ کے ہر خاصے سے بہت کر ہے۔ یعنی وہ خاصہ جو ایک بے وسیلہ لاراک یا احساس کا تعین کرتا ہے اور دوسری طرف اس لائق ہے کہ اویان اور اساطیر میں رلا پالے۔

الفرض یہ بعید نہیں کہ خدا کا ابتدائی مفہوم، یعنی وہ مفہوم جو بعد میں موجودہ معنوں میں تصور خدا کا باعث بنا، ان ذہنی اور دماغی افعال سے پیدا ہوا ہو جو انسانی بصیرت کے اجرام میں عام طور پر بروئے کار آتے ہیں اور قابل لاراک طبیعی موضوع پر تطبیق کے قابل ہیں اور یہ کہ یہ مفہوم قدوسیت کے معنی کو صحیح قرار دیتا ہے، نیز وہ دینی احساسات و جذبات کو بھی ابھار سکتا ہے۔ اب جب یہ نظریہ بیان ہو گیا اور اگر مورد قبول ٹھہرا تو اس لحاظ سے دینی وجدانیات کا اولین ظہور، انسان میں اس بنیاد پر ہونا چاہیے جو بلند مرتبہ فلسفیوں نے رکھی ہے اور وہ عالم مادی اور انسانی دنیا کے ابتدائی ترین تصنف کا ایک حاصل و نتیجہ ہے، نہ بے دلیل و بے بیاد ظہور و شہود، دوسرے لفظوں میں ایک استعدادِ اعلان کا عمل جو اشراق و شہود میں بروئے کار آتا ہے۔ اس لحاظ سے خدا کے روح کے ساتھ برہرست ربط کے بارے میں اصحاب دین کا قول اور خدا شناسوں کے اقوال اس بے واسطگی (برہرست طریقے) سے متعلق نہیں ہیں جو پہلے بیان ہو چکی ہے، بلکہ یہ ایک علی مستند ہے اور بالنتیجہ اس کا مشاہدہ برہرست مشاہدہ ہو گا، کیونکہ خلاصہ کلام یہاں اس تفصیل کی تصدیق ہے:

”کسی نے بھی خدا کو کبھی نہیں دیکھا ہے۔“

اصل ابن ترانی:

البتہ عارف اور صوفی اس قانون سے لگ ہیں اور یہ ضروری بھی نہیں کہ یہاں ان کے عقیدے کی قدرواہمیت جانچی جائے، اس لیے کہ صوفی جب بات کرنے پر آتا ہے تو وہ اپنی خاص قدرت و قوت اور اپنی وجدانیات کا دعویٰ کرتا ہے، اور وہ ایک طرح کی ”ظاہر انصلاحي“ بلا واسطگی ہے، جو کسی دلیل کے بغیر بیان ہوئی (بلاشبہ صاحبان جس کی نظر میں)۔ خدا کے بارے میں ہماری بصیرت وہی بصیرت ہے جو ہم روح اور خویشی خوشن خویش میں رکھتے ہیں، وہ روح اور خویشی و خوشن خویشی کا بعد سے مجزا اور متمایز ہے۔

بلاشبہ عہد بشری کے آغاز ہی سے خدا کے ساتھ تعلق اور ربط کا وجود تھا، اس کے بغیر کہ ہم صراحت کے ساتھ یزدان اور ہر من کے مفہوم تک پہنچے ہوں۔ تاہم اس تعلق اور ربط نے کبھی دین کی صورت اختیار نہیں کی ہے، ہاں یہ اس وقت ہوا جب انسان اس عقیدے تک پہنچا کہ اس قسم کی موجودات، خدائی ہیں۔ کتاب مقدس میں آتا ہے: ”جو کوئی خدا

کے نزدیک آئے اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس بات کا معتقد ہو کہ کوئی خدا ہے۔ اس آیت سے پتا چلتا ہے کہ دین اور دینی وجدانیات ہمیشہ خداشناسی کی فکر و نظر پر بنیاد پذیر اور جتنی ہوتا ہے اور خداشناسی کی فکر و نظر کبھی بھی دینی وجدانیات سے وجود میں نہیں آسکتی، کیونکہ دینی وجدانیات صرف اسی وقت وجود میں آتی ہے جب خداشناسی کی فکر رونما ہو۔ اصحاب دین میں یہ بات مروج ہے کہ خداشناسی کی آراء ہمیشہ دینی وجدانیات پر مبنی اور بنیاد پذیر ہوتی ہیں اور اس فکر خداشناسی کو بھی دینی وجدانیات کی توجیہ و تفسیر کے سوا کوئی اور کام نہیں، البتہ یہ عقیدت اس حد تک صحیح ہے کہ دینی وجدانیات اور فکر خداشناسی کی تاثیر و تاثر کے حلقے میں اپنی حرکت کے آخر کا نقطہ کس جگہ کو نمبرائیں۔ مثلاً اگر ہم فزیکل اعداد کے سلسلے پر غور کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ ہر طاق عدد، نجفیت عدد سے پہلے اور ہر جفت عدد طاق سے پہلے آتا ہے۔ لہذا اگر ہم جفت اعداد کی طاق اعداد پر اور اس کے برعکس طاق اعداد کی جفت اعداد پر تقدیم و تاخیر کے اس حلقے میں آگے بڑھیں تو بلاشبہ ہم اس سلسلے کے پہلے عدد یعنی "ہندسہ ایک" تک پہنچ جاتے ہیں اور اسی صورت میں ہم خداشناسی پر دینی وجدانیات اور دینی وجدانیات پر خداشناسی کے معنی کے تقابل و توقف کے سلسلے میں پیچھے کو وٹ جائیں اور ایسے نقطے تک پہنچ جائیں جو اس سلسلے کا سرچشمہ ہے تو ہم دیکھیں گے کہ آخر کار یہ وقفہ ہمیں ایک بہت ہی خام قسم کی طبعی خداشناسی تک پہنچا دیں گے جو ہر وجدانی دینی پر مقدم اور تمام وجدانیات دینی کے ظہور کا سبب ہے۔ اس طور پر وجدانی دینی ایک فکر خداشناسی سے انشعبہ اور خداشناسی کی یہ فکر نو بعد کی وجدانی دینی نو کے وجود پذیر ہونے کا باعث بنتی ہے۔

خداشناسی کا فلسفے سے ارتباط:

بہت بعید کے زمانوں سے فلسفہ خداشناسی کے پیہو کا حال رہا ہے۔ علم اور یونانی مابعد الطبیعیات کے آغاز سے، کیا یونانیوں کے وسیلے سے اور کیا دوسری و نشور قوم کے طریق سے، فلسفے نے خدا کے وجود اور ذات کے بارے میں بہت سی آراء کو جنم دیا ہے۔ اس کے علاوہ اسی گروہ نے اسی کثرت سے دیگر مسائل میں اور کم و بیش خداشناسی سے متعلق نظریے کا ظہار کیا ہے، جیسے کائنات کا مبداء اور سر نوشت اور انسانوں کی زندگی۔ تاریخ کے بہت سے حصے میں علی مرتبہ فلسفیوں نے خداشناسی کے مسائل کی طرف توجہ کی ہے، اور اس کے برعکس اصحاب دین کی جانب سے بھی اغلب ملاحظے میں آیا ہے کہ ان کے بڑے بڑے دماغوں نے اس بڑے رجحان کا مظاہرہ کیا ہے کہ وہ فلسفیانہ مسائل سے سروکار پیدا کریں۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور خداشناسی مابعد الطبیعیات میں آکر باہم مل جاتے ہیں اور فلسفی اور خداشناس ایک سر میں ہم قول ہو جاتے ہیں۔ ناگفت نہ رہے کہ چند خداشناس ہمیشہ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ وہ مابعد الطبیعیات کے خشک استدلالات کے دائرے سے اپنے عقیدے کو ایک طرف رکھیں۔ اس سلسلے میں ان کے عقائد کلیہ خداشناسی کے پہلو کے حامل ہیں اور وہ (عقائد) کسی بھی صورت مابعد الطبیعیات کی شکل اختیار نہیں کرتے۔ لیکن اس کے باوجود اس گروہ کے ایمانی عقاید و اصول کبھی مابعد الطبیعیات کے ٹھوس اصول اور حقیقت الحقائق سے متعلق ابلغیات ہیں، یعنی ایک مسئلہ جس قدر مابعد الطبیعیات کا پہلو لیے ہوئے ہے اسی قدر وہ خالص مذہبی پہلو کا حامل ہے۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں "محمد بن عبد اللہ نے، آپ پر اللہ کا درود ہو، ابو جہل یا ابولہب کے ہاتھوں تکلیفیں اٹھائیں"، تو یہ اگرچہ ایک تاریخی فضیلت ہے اور اس کا مذہب اور مابعد الطبیعیات سے کسی قسم کا بھی ربط و نسبت نہیں

ہے۔ لیکن اگر اس سے ہمارا مقصد یہ ہو کہ پیغمبر اسلام کی تکالیف ہی نوع انسان کے فائدے، مثلاً نجات بشر کے لیے تھیں تو اس ضمن میں ہمارا بیان ایک حقیقت پر مبنی ہو گا اور وہ خدا کا ربط ہے انسانوں کی روح کے ساتھ جو ایک طرف ماحد اضمحیاتی پہلو کا حامل ہے تو دوسری طرف ایک مکمل طور پر دینی عقیدت ہے۔ اس سے ہٹ کر فلسفہ اور دین میں ارتباط یعنی مابعد الطبیعیات اور فلسفے میں ارتباط، خدا شناسی میں بھی کئی بہت سے مواقع پر لو پا گیا ہے اور اس کو اس نے مکمل پہنچائی ہے، جن میں سے ہے "بصیرت کو ایک نظام میں لانا" (Systematization) اور "وحدت کی طرف کشینا" (Unification)۔

فلسفہ، حتیٰ کہ حکمت ربوبی بھی دین کی جگہ نہیں لے سکتی اور اسے یہ دعویٰ جی نہیں ہے۔ فلسفے کا دعویٰ تو فطریہ ہے کہ وہ ایمان و عقل کے "ایک طرف جھکاؤ کی نشان دہی اور ثابت کرے کہ ایمان کی محتویت، عقل کے نزدیک یہاں کے قابل ہیں۔ اس کے علاوہ فلسفہ کا ایک اور فریضہ ان اعمال کی پرکھ میں مشغول ہونا ہے جو ہماری دانش میں، کار میں اور ان مدرکات کی تنقید ہے جو ہماری حضوری و حصول بصیرتوں میں موجود ہیں، یقیناً انسانوں کی بحیثیت کی حقیقت و صحت اور حدود پر گہری توجہ کر کے (ان مدرکات وغیرہ کی تنقید ہے)، کیونکہ یہ فریضہ خدا شناسی کے میدان میں خود ایک خاص مکمل کا حامل ہے، کیونکہ خدا شناسی میں ہمیں ضرورت ہے کہ ہم گہرے فہم و شعور سے اپنی بصیرت اور اپنے ایمان کے درمیان رابطے پر غور کریں۔ یہاں گہری تحقیق کے لیے یہ مناسب ہے کہ ہم اپنی تہمیدی (پیچھے لوٹنے والی) تنقید کو، خدا شناسی جرمی (Dogmatic) کے موضوع میں اس حد تک جاری رکھیں جہاں تک تاریخ ہماری مدد کرتی ہے، کیونکہ کسی نظام و بصیرت کی تکمیل کے لیے شروع رجحان اس بات پر ہے کہ وہ جاننے اور زیادہ جاننے کے اشتیاق میں تبدیل ہو اور ایک امر سے، اس سے پہلے کہ وہ خوب جانا جائے، گذر جائے اور دوسرے میں مشغول ہو جائے۔ قدون و سطیٰ میں جب خدا شناسی، علمی و تنقیدی پہلو سے زیادہ جلیب مرید کا پہلو لیے ہوئی تھی، اور اس کے نتیجے میں سسٹم کی صراحت و تکمیل زیادہ تر دعویٰ وقت کی مورد تھی، (جیسا کہ ایک دل چلے تاریخ نویس نے ملاحظہ کیا ہے)، ہمیشہ اس خواہش وقت کے ساتھ "لا اوری" کا ایک رد عمل دینی احترامات کے باقی توجہ مباحث کے ساتھ لازم و ملزوم رہتا تھا، کیونکہ خدا شناسوں کے لیے یہ قدرتی امر ہے کہ وہ "معتقدین" کی تحقیق تک اپنے آپ کو "نائج" کے استخراج میں مسلسل مصروف رکھیں اور یہی وجہ ہے کہ کلمہ "جزی" (Dogmatic) خدا شناسی کے ایک ایسے رشتے کو عملاً آشکار کرتا ہے جس کے معنی کا دائرہ بعض اوقات اس کے اصل معنی سے چھوٹا ہو جاتا ہے، اور "خدا شناسی جزی" ان مواقع پر، ان آرا کی نسبت بے اعتباری کی سند میں جاتی ہے جو ایک طرف تو واضح نہیں ہیں اور دوسری طرف کوئی بھی استدلال انہیں روشن نہیں کر سکتا۔ تاہم اگر فلسفہ اس موقع پر ایک تنقیدی روش کی صورت میں میدان میں ہوتا اور Dogmatism کی تصحیح کرنے والا بنتا ہے تو فلسفہ خدا شناسی بھی اس ضمن میں جزم (Dogma) کی مخالفت نہیں کرتی۔ ہم کچھ اس طرح کی خدا شناسی کے حامل ہیں جو دنیا، انسان اور تاریخ بشری کے مطالعے سے تجربے کی صورت میں ہاتھ لگتی ہے، کہ ایک طرف تو وہ غیر استدلالی ہے اور غیر تجرباتی (A priori) مفہیم سے اسے کوئی سروکار نہیں اور دوسری طرف اس کے مطالعہ میں تجربے کی روش سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس معاملے میں اس عنوان پر طبعی عنوان مناسب اور اس لائق ہے کہ اس عنوان سے بحثوں میں مدد ملی جائے۔ "ہیولیس قدیس" کے زمانے سے ایک ایسا خدا شناس جانا پہچانا گیا ہے جس نے

لکھا: "خدا کی ناسرکی امور جو تخلیق کائنات میں مشاہدے میں آتے ہیں، مخلوقات الہی میں سے سمجھے جاتے ہیں۔ اسے یہ اظہار کر کے ایک ایسی خدا شناسی کے وجود کی نشاندہی کی جواز دے تجربہ و مشاہدہ ثابت ہوتی ہے۔

خدا شناسی استدلال، خدا کے وجود کو اسی التزام سے لائق اثبات جانتی ہے جس طرح اقلیدس کے مسئلے کو جانتی ہے، لیکن اسکے برعکس خدا شناسی تجرباتی اس نظریے کی نفی کرتی اور کہتی ہے کہ اس مقولہ بصیرت میں اس قسم کا کلام ہے جیسا بصیرت فرد میں اپنی روح میں ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی بصیرت سوائے صاحب بصیرت کے لیے کسی دوسرے کی نسبت سے، قطعیت کی حامل نہیں ہوتی۔ صاحب تجربہ اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ جہان ہادی کے بارے میں ہماری علمی بصیرتیں (یعنی علم حصولی) جو یقینات اور قطعیت کی صورت میں باہر آئی ہیں، اصولی موضوعات، کہ غیر قابل اثبات ہیں، اور ان اعمال کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہیں جن کا تعلق ایمان سے ہے، اور ان کی وضاحتوں کے دونوں میدانوں میں عمل پر تکیہ کیا جاتا ہے جو ہماری بہت سی منطقی تصدیقات اور گواہیوں سے متضاد ہیں۔ وہ گواہیاں اور تصدیقات جو ہمارے منطقی قیاسات کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہیں اور ایسے نتائج ہوتے ہیں جو ہماری بدہیات پر مبنی ہوتے ہیں، بجائے اس کے کہ وہ ایسے نتائج ہوں جو مختلف تحقیقات یا نتیجہ گیریوں پر قائم ہوں۔۔۔ بہر حال حقائق کی قلمرو کامل میں معلومات محض پر توجہ دیے بغیر، جسے ہم از روئے راکت، بصیرت کا نام دیتے ہیں، ایمان کے سو کسی اور بات کا احتمال نہیں ہے، ہمیں فقہ اس امر کی قابلیت ہے کہ ہم منطقی بنیں نہ کہ سو فیصد منطقی۔

یوں ہے علم و فلسفہ کے ساتھ ایمان و عقل اور خدا شناسی کے رابطے کی بحث تجربی۔ جو کچھ بیان ہو چکا اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی بھی ایسی دلیل موجود نہیں ہے جو خدا شناسی کے ابتدائی اعتقادات کے لیے ٹھوس اور دقیق معنی والے لفظ کی صورت میں ہو۔ اور موجود ہونے کی صورت میں ایسی دلیل اس اصل کی نمائش سے عبارت ہے۔ خدا شناسی، دنیا اور انسان کی ابتدائی منطقی تعبیر ہے، اس دعوے پر مکمل دلیل و سند کی نشاندہی کے ساتھ۔

خدا شناسی استدلالی کی طرح خدا شناسی کی دیگر مہانی ہیوم اور کانٹ کی تنقید کا نشانہ نہیں۔ اس بات کی کوششیں کی گئیں کہ خدا شناسی کے لیے جدید مہانی تائیس ہوں، کیونکہ اس کے قدیم دلائل سو فسطا آمیز بھی تھے اور ناکافی بھی، اور بصیرت کی نظریاتی روشیں، جو ان دلائل پر مبنی تھیں، جب اپنی اساس کھو بیٹھیں تو نظروں سے گر گئیں اور اس کے ساتھ ہی تجرباتی آداب بھی جو موضوعات کی تلاش میں تھے، تاکہ اس وسیع سے ایمان کی توضیح روشن فکری کے طریقے سے کریں، کانٹ کے بعد کے وارثوں کی توجہ اپنی طرف مبذول نہ کرا سکے۔

مسلمانوں نے اپنے مباحث خدا شناسی کی بنیاد خدائے واحد اور قرآن میں بیان شدہ (ذات) کو قبول کرنے پر رکھی اور یونانی حکمت کی اصطلاحوں اور ڈھانچوں سے استفادہ کر کے اپنے علمی حلقوں میں اس پر بحث و غور کرنے میں لگ گئے۔ یہ خدا شناسی جو اسلامی قلمرو میں یونانی فلسفہ کے ورود کے بعد تائیس پذیر ہوئی، بعد میں "کلام" (علم کلام) کے نام سے موسوم ہوئی، اور مسلمانوں کے تاریخ کے مختلف ادوار میں اس نے خاصی پیشرفت کی، اور عالم اسلام کے بڑے بڑے دانشمندان نے اپنی اپنی جگہ اس کی اشاعت و توسیع کے لیے بڑی کوششیں کی۔ "کلام" میں اس بات کی سعی کی گئی ہے کہ منطقی،

دین اسلام کے اصولوں کو منطقی اور عقلی صورتوں کے ساتھ عقول و فہان کے سامنے رکھے تاکہ بقول اصحاب کلام، ایمان اور عقل کے درمیان ایک ربط و پیوند عمل میں آئے۔ یہ بات کہ کلام اسلامی کس طرح وجود پذیر ہوا، اس کی توسیع و اشاعت میں کیسے کیسے دعاگوں نے تکلیفیں اٹھائیں اور وہ کن مباحث کو محیط ہے، اس کے لیے اس لغت نامہ (لغت نامہ دہلدا) میں لفظ کلام کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ فلسفے میں خدا شناسی کی بحث "الہیات" کے ذیل میں آتی ہے اور یہ وہ مباحث پر مبنی ہے، ایک تو الہیات عام معنوں میں اور دیگر الہیات خاص معنوں میں۔ عام معنوں میں الہیات کے لیے نو "فلسفہ اولیٰ"، "حکمت ماقبل الطبیعیات" اور "مابعد الطبیعیات" کے ناموں سے بھی مشہور ہے۔ مندرجہ بالا اسامی میں اپنی وجہ تسمیہ، درج ذیل نتائج و آراء سے اخذ کی ہے۔

اسے "فلسفہ اولیٰ" اس بنا پر کہا جاتا ہے کہ اس کا موضوع وجود مطلق ہے اور وہ ہر دیگر شے پر مقدم ہے، کیونکہ وجود حقیقی کو، جیسا کہ فلسفے میں اس کا اثبات ہوا ہے، "بالا حقہ والحقہ" باتوں پر مقدم حاصل ہے۔ جہاں تک اسے "فلسفہ ماقبل الطبیعیات" کا نام دینے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے تعلیم و تقسم میں تاخیر وضعی ہے، اور بالآخر اسے "عام معنوں سے الہیات" سے جو موسوم کرتے ہیں تو اس دلیل پر کہ اس کا موضوع وجود مطلق، مرسل اور خصوصیات میں سے کسی ایک خصوصیت میں غیر مقید ہے، خاص معنوں میں الہیات کے موضوع کے برعکس، کہ اس میں وجوب ذاتی کی خصوصیت اخذ ہوئی ہے۔ خاص معنوں میں الہیات میں "عائذ سخن واثنا واجب الوجود کے احکام سے ہوتا ہے اور اس کا تسلسل اس ذات جل جلالہ کی صفات تک پہنچتا ہے۔ حکمت متعالیہ میں، جس کی بنیاد مندرجہ بالا شرازی نے رکھی، عرفانی مباحث اور شہود ہائے صوفیانہ داخل فلسفہ ہوئے اور خاص معنوں کی حامل الہیات نے، فلسفے کے دوسرے مباحث کی مانند، اپنے اوپر صوفیانہ رنگ و صبغہ چڑھا لیا۔ یہ فلسفہ اگرچہ مشائخوں کی قیل و قال پر ٹکیا کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ صوفیانہ حال کے سوز سے بھی بہرہ ور ہے۔ صفات باری تعالیٰ یہاں اس ذات کے متعدد چہرے جانے جاتے ہیں۔ اس بحث کے بارے میں مزید جاننے کے لیے مندرجہ ذیل کتب و مآخذ سے رجوع کیا جائے۔

- دائرۃ المعارف بریتانیکا (انسائیکلو پیڈیا بریتانیکا) لفظ Theology میں۔
- اسفار ملا صدرا، دو عنوانوں کے تحت "الہیات بمعنی اعم و اخص"۔
- غرر الفوائد از حاجی مالے ہدی ہزوری، "الہیات بمعنی اخص" کے عنوان کے تحت، متن و حاشیہ مطبوعہ سال ۱۳۸۸ھ قمری۔



حواشی

- ۱۔ حد
- ۲۔ تاظم (اعلیٰ) ہر بات کا معنی
- ۳۔ ہر شخص کی حد
- ۴۔ ہر شخص کی حد
- ۵۔ ہر شخص کی حد
- ۶۔ ہر شخص کی حد
- ۷۔ ہر شخص کی حد
- ۸۔ ہر شخص کی حد
- ۹۔ ہر شخص کی حد
- ۱۰۔ ہر شخص کی حد
- ۱۱۔ ہر شخص کی حد
- ۱۲۔ ہر شخص کی حد
- ۱۳۔ ہر شخص کی حد
- ۱۴۔ ہر شخص کی حد
- ۱۵۔ ہر شخص کی حد
- ۱۶۔ ہر شخص کی حد
- ۱۷۔ ہر شخص کی حد
- ۱۸۔ ہر شخص کی حد
- ۱۹۔ ہر شخص کی حد
- ۲۰۔ ہر شخص کی حد
- ۲۱۔ ہر شخص کی حد
- ۲۲۔ ہر شخص کی حد
- ۲۳۔ ہر شخص کی حد
- ۲۴۔ ہر شخص کی حد
- ۲۵۔ ہر شخص کی حد
- ۲۶۔ ہر شخص کی حد
- ۲۷۔ ہر شخص کی حد
- ۲۸۔ ہر شخص کی حد
- ۲۹۔ ہر شخص کی حد
- ۳۰۔ ہر شخص کی حد
- ۳۱۔ ہر شخص کی حد
- ۳۲۔ ہر شخص کی حد
- ۳۳۔ ہر شخص کی حد
- ۳۴۔ ہر شخص کی حد
- ۳۵۔ ہر شخص کی حد
- ۳۶۔ ہر شخص کی حد
- ۳۷۔ ہر شخص کی حد
- ۳۸۔ ہر شخص کی حد
- ۳۹۔ ہر شخص کی حد
- ۴۰۔ ہر شخص کی حد
- ۴۱۔ ہر شخص کی حد
- ۴۲۔ ہر شخص کی حد
- ۴۳۔ ہر شخص کی حد
- ۴۴۔ ہر شخص کی حد
- ۴۵۔ ہر شخص کی حد
- ۴۶۔ ہر شخص کی حد
- ۴۷۔ ہر شخص کی حد
- ۴۸۔ ہر شخص کی حد
- ۴۹۔ ہر شخص کی حد
- ۵۰۔ ہر شخص کی حد
- ۵۱۔ ہر شخص کی حد
- ۵۲۔ ہر شخص کی حد
- ۵۳۔ ہر شخص کی حد
- ۵۴۔ ہر شخص کی حد
- ۵۵۔ ہر شخص کی حد
- ۵۶۔ ہر شخص کی حد
- ۵۷۔ ہر شخص کی حد
- ۵۸۔ ہر شخص کی حد
- ۵۹۔ ہر شخص کی حد
- ۶۰۔ ہر شخص کی حد
- ۶۱۔ ہر شخص کی حد
- ۶۲۔ ہر شخص کی حد
- ۶۳۔ ہر شخص کی حد
- ۶۴۔ ہر شخص کی حد
- ۶۵۔ ہر شخص کی حد
- ۶۶۔ ہر شخص کی حد
- ۶۷۔ ہر شخص کی حد
- ۶۸۔ ہر شخص کی حد
- ۶۹۔ ہر شخص کی حد
- ۷۰۔ ہر شخص کی حد
- ۷۱۔ ہر شخص کی حد
- ۷۲۔ ہر شخص کی حد
- ۷۳۔ ہر شخص کی حد
- ۷۴۔ ہر شخص کی حد
- ۷۵۔ ہر شخص کی حد
- ۷۶۔ ہر شخص کی حد
- ۷۷۔ ہر شخص کی حد
- ۷۸۔ ہر شخص کی حد
- ۷۹۔ ہر شخص کی حد
- ۸۰۔ ہر شخص کی حد
- ۸۱۔ ہر شخص کی حد
- ۸۲۔ ہر شخص کی حد
- ۸۳۔ ہر شخص کی حد
- ۸۴۔ ہر شخص کی حد
- ۸۵۔ ہر شخص کی حد
- ۸۶۔ ہر شخص کی حد
- ۸۷۔ ہر شخص کی حد
- ۸۸۔ ہر شخص کی حد
- ۸۹۔ ہر شخص کی حد
- ۹۰۔ ہر شخص کی حد
- ۹۱۔ ہر شخص کی حد
- ۹۲۔ ہر شخص کی حد
- ۹۳۔ ہر شخص کی حد
- ۹۴۔ ہر شخص کی حد
- ۹۵۔ ہر شخص کی حد
- ۹۶۔ ہر شخص کی حد
- ۹۷۔ ہر شخص کی حد
- ۹۸۔ ہر شخص کی حد
- ۹۹۔ ہر شخص کی حد
- ۱۰۰۔ ہر شخص کی حد

خدا شناسی

- ۱۔ Theology
- ۲۔ ہم نے وہابی (یعنی Religious Experience) کا ترجمہ کیا ہے، اس لیے کہ "وہابیات" (جیسا کہ منطق میں نشان دہی کی گئی ہے) علم کی چھ بنیادوں میں سے ایک بنیاد ہے اور چونکہ عالم اور معلوم اصل امتداد کے بموجب عاقل و معقول متحد ہیں، اس لیے وہابیات بھی اس اتحاد کی بنا پر فاعلی پیدا کر لیتی اور حقیقت کے کوراک میں مصروف ہو جاتی ہیں۔
- ۳۔ Ultimate Reality.

۱۹۴۸ء — ۱۹۹۸ء

نقوش

کے

پچاس برس

اُردو ادب کی تاریخ

اور

اب نقوش کا پچاس سالہ انتخاب

نقوش گولڈن جوبلی نمبر

۱۹۴۸ء سے ۱۹۵۵ء کے انتخاب کی دو جلدیں جلد دستیاب ہوں گی۔



اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ

قرآنی دعائیں

دعا

۱۰۸

دعا (ع، جمع ادعیۃ)، (ذ عا یدعُو دعاء و دعوی، لغوی معنی بلانا، پکارنا، منسوب کرنا، نام رکھنا جیسے ذغوث ایسی زیندا (میں نے اپنے بیٹے کا نام زید رکھا) عبادت کرنا اور بدد طلب کرنے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے) دیکھیے لسان العرب، تاج العروس اور المفردات، بذیل مادہ۔ دعا کا اصطلاحی معنی اللہ تعالیٰ سے استدعا و استغاثہ ہے، اپنے یا کسی کے حق میں (ل)، یا کسی کے خلاف (علیٰ)۔ اللہ تعالیٰ سے دعا تین طرح سے ہوتی ہے، (۱) اس کی توحید بیٹ کرنا اور اس کی حمد و ثنا کرنا، جیسے کہ کہا جائے یا اللہ لا الہ الا انت، اور جیسے رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ، (۲) اللہ تعالیٰ سے عفو و رحمت ایسی چیزیں طلب کرنا جن سے اس کا قرب حاصل ہو، جیسے اَللّٰهُمَّ افْقِرْ لَنَا، (۳) دنیا کی بھلائی کی درخواست کرنا، جیسے اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنِيْ مَالًا وَ وَلَدًا (ابو اسحاق کا قول، رر لسان العرب، بذیل مادہ)۔ تہلیل و تحمید کو بھی دعا کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بھی اللہ تعالیٰ سے جزا حاصل کرنے کا ایک ذریعہ ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں آتا ہے:

اذا شغل عبدی ثناؤہ علی عن مسئلتی اعطیتہ الفضل ما اعطى السائلین ○ دعوی بھی دعا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے:

وَ اَجِرْ ذَعْوَهُمْ اِنَّ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ○ (یونس ۱۰)

ترجمہ: اور ان کا آخری قول یہ (ہو گا) کہ خدائے رب العالمین کی حمد (اور اس کا شکر) ہے۔

(قرآن مجید میں لفظ دعا تقریباً ان جملہ معانی میں (تسمیہ کے سوا) استعمال ہوا ہے: بلانا، پکارنا، جیسے:

لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا (النور ۶۳)

ترجمہ: پیغمبر کے بلانے کو ایسا خیال نہ کرنا جیسا تم آپس میں ایک دوسرے کو بلاتے ہو۔ منسوب کرنا، جیسے:

اُدْعُوهُمْ لِاَبَائِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَإِنْ لَّمْ تَعْلَمُوا اَبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّیْنِ وَ فِی الْوِلَایَةِ (الاحزاب : ۵)

ترجمہ: لے پالکوں کو ان کے (اصلی) باپوں کے نام سے پکارا کرو کہ خدا کے نزدیک یہی بات درست ہے۔ اگر تم کو ان کے باپوں کے نام معلوم نہ ہوں تو دین میں وہ تمہارے بھائی اور دوست ہیں۔ عبادت کرنا، جیسے:

إِنَّ الدِّينَ تَدْعَوْنَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّأُمَّالَكُمْ فادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝

(۱۹۴ اعراف)

ترجمہ: (مشرکوں) جن کو تم خدا کے سوا پکارتے ہو تمہاری طرح کے بندے ہی ہیں (اچھا) تم ان کو پکارو اگر سچے ہو تو چاہیے کہ وہ تم کو جواب بھی دیں۔

استدلال و استغاثہ، جیسے۔

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ۝ (البقرة ۲۳)

ترجمہ: اور خدا کے سوا جو تمہارے مددگار ہوں ان کو بھی بلاؤ اگر تم سچے ہو۔

قَالُوا يٰمُوسَىٰ اذْعُ لَنَا رَبَّنَا بِمَا عٰهَدَ عِنْدَكَ ۚ (الاعراف: ۱۳۴)

ترجمہ: کہتے کہ موسیٰ ہمارے لئے اپنے پروردگار سے دعا کرو جیسا اس نے تم سے عہد کر رکھا ہے۔

لیکن متعدد احادیث ہیں جن میں دعا کا ذکر پایا جاتا ہے (اور جن میں اس کی فضیلت و اہمیت کو واضح کیا گیا ہے)۔ امام الزہائی نے احیاء علوم الدین (قاہرہ ۱۳۵۲ھ)، ۱/۲۷۱، ۲/۸۷، ۳/۷۸ میں اس قسم کی کئی احادیث کا ذکر کیا ہے (جیسے ابوہریرہ سے روایت ہے "لَیْسَ شَیْءٌ اَکْرَمَ عَلٰی اللّٰهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ الدُّعَاءِ، الْعَمَلُ بْنُ بَشِيرٍ سے روایت ہے: إِنْ الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ، الدُّعَاءُ مَعَ الْعِبَادَةِ، سَلُوا اللّٰهَ تَعَالٰی مِنْ فَضْلِهِ فَإِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰی یُحِبُّ أَنْ یُسْأَلَ وَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ اِنْتِظَارُ الْفَرَجِ۔ خود باری تعالیٰ نے سچے بندوں کو دعوت دی ہے کہ اس سے دعا کریں، جیسے:

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً ۚ إِنَّهُ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِلِينَ ۝ (الاعراف: ۵۵)

ترجمہ: (لوگو) اپنے پروردگار سے عاجزی سے اور چپکے چپکے دعائیں مانگا کرو۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو دوست نہیں رکھتا۔

وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِیْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ ۚ إِنَّ الدِّینَ یُسْتَكْبَرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِیْ سَیَذْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ ذٰلِخِیْرَیْنِ ۝ (غافر: ۶۰)

ترجمہ: اور تمہارے پروردگار نے کہا ہے کہ تم مجھ سے دعا کرو میں تمہاری (دعا) قبول کروں گا۔ جو لوگ میری عبادت سے اڑ رہے تکبر کنیا تے ہیں عنقریب جہنم میں ذلیل ہو کر داخل ہوں گے۔

اور

وَ اِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِ فَاِیِّیْ قَرِیْبٌ ۚ اُجِبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَا فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ (البقرة: ۱۸۶)

ترجمہ: اور (اے پیغمبر) جب تم سے میرے بندے میرے بارے میں دریافت کریں تو (کہہ دو کہ) میں تم (تمہارے) پاس ہوں۔ جب کوئی پکارنے والا مجھے پکارتا ہے تو میں اس کی دعا قبول کرتا ہوں۔

لیکن قضائے حوائج کے لیے کسی غیر اللہ سے دعا نہیں کرنی چاہیے:

فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللّٰهِ اٰخٰذًا ۚ (جن: ۱۸)

ترجمہ: تو خدا کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرو۔

بلکہ صرف اللہ تعالیٰ ہی سے دعا کرنی چاہیے، کیونکہ سب سے بڑا گمراہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر کسی سے استمداد کرے۔

وَمَنْ أَصْلٌ مِّمَّنْ يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَنْجِيهِ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَفْلُونَ ﴿٥٠﴾ (احقاف: ۵۰)۔

ترجمہ: اور اس شخص سے بڑے گمراہ ہو سکتا ہے جو ایسے کو پکارے جو قیامت تک اسے جواب نہ دے سکے اور ان کو ان کے پکارنے ہی کی خبر نہ ہو۔

البتہ کافروں کی دعا بے اثر اور بے سود رہتی ہے۔

وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَنْجِيُهُمْ لَهُمْ بَشِيءٌ إِلَّا كِبَاسُ طَرَفٍ إِلَى الْمَاءِ يَتْلَغُونَهَا وَمَا هُمْ بِبَالِيَعَةٍ ﴿٥١﴾ (الزمر: ۱۳)۔

ترجمہ: اور جن کو یہ لوگ اس کے سوا پکارتے ہیں وہ ان کی پکار کو کسی طرح قبول نہیں کرتے مگر اس شخص کی طرح جو اپنے دونوں ہاتھ پانی کی طرف پھیلا دے تاکہ (دور ہی سے) اس کے منہ تک آ پہنچے حالانکہ وہ (اس تک کبھی بھی) نہیں آ سکتا اور (اسی طرح) کافروں کی پکار بیکار ہے۔

وَمَا دَعُوا الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ ﴿٥٢﴾ (المومن: ۵۰)۔

ترجمہ: اور کافروں کی دعا (اس روز) بے کار ہو گی۔

اور جن باطل معبودوں سے وہ دعا کرتے ہیں وہ ان کی دعا میں سے کچھ نہیں سن پاتے۔

إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ ۖ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ ۚ وَ يَوْمَ الْقِيَمَةِ يَكْفُرُونَ بِيَوْمِكُمْ ۚ وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿٥٣﴾ (فاطر: ۱۳)۔

ترجمہ: اگر تم ان کو پکارو تو وہ تمہاری پکار نہ سنیں اور سن بھی لیں تو تمہاری بات کو قبول نہ کر سکیں۔ اور قیامت کے روز تمہارے شرک سے انکار کر دیں گے اور (خداے) باخبر کی طرح تم کو کوئی خبر نہیں دے گا۔

ایک تنقیدی تجزیے میں دعا کے معانی میں صلوة، ذکر (رک باتیں) حزب اور ورد کا ذکر بکثرت آتا ہے۔ دل میں کی جانے والی عبادت کا مفہوم کسی حد تک ذکر اور فکر (کی اصطلاحات) سے ادا کیا جاسکتا ہے۔ دعا میں ہمیشہ ایک باضابطہ استدعا کا تصور شامل ہوتا ہے، چاہے یہ دعائے حیر ہو یا دعائے بد۔ حالات کے مطابق دعا (خدا سے استدعا کرنا) کئی طرح کی ہو سکتی ہے۔ بنابرین دعا کا ترجمہ ذاتی التجا کرنا بھی جائز ہے، (دیکھیے ابن تیمیہ: فتاویٰ، قاہرہ

۱۳۳۶ھ، ۱۹۱۷ء، مترجمہ Eassai sur . Laoust let doctrine sociales et politiques de

Taki-d-Din Ahmad b. Taimiya، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ص ۳۲۸ تا ۳۲۹، جہاں ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ تلاوت

قرآن حکیم سے صلوة افضل ہے اور تلاوت قرآن حکیم ذکر سے افضل ہے اور ذکر انفرادی دعا سے افضل ہے)۔

مزید برآں یہ اجتماعی قدر و قیمت اور قومی پہلو کی بھی حامل ہو سکتی ہے۔ دعا کے لیے الفاظ کے انتخاب میں انسان آزاد ہے، لیکن اکثر و بیشتر وہ دعائیں پڑھی جاتی ہیں جو متون قرآن حکیم و حدیث میں موجود ہیں۔ (علمائے کرام

نے قرآنی دعاؤں کو اربعۃ القرآن میں جمع کر دیا ہے اور ماثورہ دعاؤں کو ایک رسالہ و کتب میں، مثلاً ابن السکیت، ابن ابی شیبہ، حواصی الکلمہ الطیب فی الادعية والادکار، ابن الجوزی الذممشقی، المحض الحسین من کلام سید المرسلین، چاپ سنہ ۱۳۰۰ھ، وفاق ۱۳۰۰ھ، اور چاپ نئی مکہ ۱۳۰۰ھ، سیوطی عمل الیوم واللیل، اور ترمذی مسند احمد، سنہ ۱۳۰۰ھ، میں تھیں۔ دعاؤں کی کئی کتابیں موجود ہیں، مثلاً چارے رسول کی پیری دعائیں، مکتبہ سائنس، اور مہمان شریف میں تصانیف مناجات (مقبول)۔

جن رسائل میں دعا کی ہدایت، تلقین کی گئی ہے، اور خاص طور پر مسووف کے رسائل میں، ان میں دعا کے لئے لازمی شرائط اور اس کے ضوابط و آداب کا بیان ضروری سمجھا جاتا ہے۔ ان شرائط و ضوابط کا مقصد یہ ہے کہ درگاہ الہی میں اجابت دعا کی زیادہ سے زیادہ ضمانت دلائی جائے، الباجوری، حاشیہ --- علی جوہرۃ التوحید، (قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۳ء، ص ۹۰ تا ۹۱) میں شرائط دعا کا ذکر یوں آیا ہے: کل (رزق) حاصل، اجابت دعا پر مکمل یقین رکھتے ہوئے دعا کرنا، دوران دعا میں ذہنی یکسوئی، گناہ، خونی قربت داروں کے مائیں دشمنی یا کسی مسلمان کے مفاد کو نقصان پہنچانے کے لیے دعا نہ مانگنا، اور آخر میں یہ کہ کسی ناممکن کام کے لئے دعا نہ مانگنا کیونکہ ایسا کرنا خدا کے حضور میں سوء ادب ہے۔

دعا کے آداب

بہترین وقت کا انتخاب جو الباجوری کے نزدیک سجود، اقامت یا دوران لا ان کا وقت ہے، دعا کی قبولیت کی شرائط میں سے ہے کہ با وضو ہو کر دو رکعت ادا کرنے کے بعد اعتراف گناہ اور احساس ندامت کے ساتھ دعا کی جائے، قبلہ رخ ہونا، ہاتھ اٹھانا، دعا کے آغاز، وسط اور خاتمے پر خدا کی حمد و ثناء اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا (آداب دعا میں شامل ہے)۔

بعض صورتوں میں جب دعا کا مقصد امت کی عام فلاح و بہبود ہو تو یہ دعا ایک مسلمہ مذہبی رسم کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اس کی نمایاں ترین مثال صلوٰۃ (نماز) استسقاء (بارش کے لیے دعا) ہے، اس مقصد کے لیے دعا سے پہلے دو رکعت نماز (رکب بہ صلوٰۃ) اور خطبے نیز چادر کو اٹھانے کی رسم کا ادا کرنا ضروری ہے، میت کے لیے دعا کے بھی متعدد آداب مقرر ہیں (اور یہ بھی نماز (صلوٰۃ) کی شکل میں ہوتی ہے)۔

دعا کو پراثر بنانے کے لیے یہ شرائط اور آداب ملحوظ رکھے جاتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الفاظ کی تاثیر بڑھانے کے لیے شرعی طہارت اور (ہاتھ اٹھانے کے ساتھ تضرع و الحان) بھی ضروری ہے۔ یہ آخری نکتہ بحث طلب ہے، جن تصنیفات میں اکثر و بیشتر مواقع پر دعا کی تلقین کی گئی ہے ان میں وضو اور ہاتھ اٹھانے پر زور دیا جاتا ہے، اس کے لیے وہ اس حدیث کا سہار لیتے ہیں کہ "حضور نے دعا میں ہاتھ اٹھانے سے پہلے وضو کیا۔" (بخاری، مغازی، ۵۵۲) لیکن النسائی اور احمد بن حنبل (۲۳۳۲) صرف صلوٰۃ (دعا) استسقاء میں ہاتھ اٹھانے کے قائل ہیں۔

اسلامی عبادات میں اس بات پر اصرار ہے کہ دعا کو خیر و بہبود بالخصوص امت مسلمہ کی بہبود کے لیے نیز

خود اپنی اور دوسروں کی روحانی بہبود کے لیے اعلیٰ خیر کے طور پر ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔ جس طرح انسان کا تنہیل اس کے اپنے جسم پر اثر انداز ہوتا ہے۔ مزید برآں انہیں کردہ سہوؤں سے انسانوں کی دعا کے بارے میں صحت دی اور پھر یہ صلاح عامیہ سلسلہ سبب و معلل میں اپنی جگہ بنالیتی ہے۔ اس وقت یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ درحقیقت ان اسباب سے باہر کی حالت ہا قیجہ ہے کہ دعا قبول ہوتی ہے۔ ان سینا کے قول کے مطابق دعائی کردہ سہادی کے ساتھ انسان کا باطن رابطہ مستور کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ دعائیں جو خاص طور پر ہادشہ اور ایسی ہی دوسری باتوں کے لیے مانگی جائیں بڑی افادیت کی حامل ہوتی ہیں (النجاۃ، ص ۳۰ دیکھیے L Gardet7 La pensee religieuse d, Avicenne، ص ۱۹۵، ص ۱۳۵ تا ۱۳۷)۔

دعا کا عقلی حور پیش کرنے کی جو متعدد کوششیں کی گئیں وہ اس امر کی شہادت دیتی ہیں کہ مسلمانوں کی مذہبی زندگی میں دعا کی بڑی اہمیت ہے۔ جہاں تک متقی مسلمانوں کا تعلق ہے ان کے نزدیک دعا انسان اور کردہ سہادی کے درمیان رابطہ نہیں بنتی بلکہ اصل رابطہ برہ راست دعا کرنے والے اور خدا کے درمیان ہے۔ اس سے یہ معروف تصور مکمل ہوتا ہے بلکہ بسا اوقات رفیع تر ہوتا ہے کہ اسم کو مسکن پر قدرت حاصل ہوتی ہے (یعنی دعا کرنے والا اللہ تعالیٰ سے خطاب اپنی حاجت کی نسبت سے کرے، اگر شفا مطلوب ہو تو کہے یا شافی، اگر رزق مطلوب ہو تو کہے یا رزاق، حاجت سے متعلق صفت کے ساتھ خطاب کرنا دعا کی استجابت پر اثر انداز ہوتا ہے۔ چنانچہ اکثر دعاؤں میں اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے، مثلاً:

رَبِّ اغْفِرْ وَاَرْحَمْ وَاَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ (المومنون: ۱۱۸)

ترجمہ میرے پروردگار مجھے بخش دے اور (مجھ پر) رحم کر اور تم سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

فَاغْفِرْ لَنَا وَاَرْحَمْنَا وَاَنْتَ خَيْرُ الرَّحِمِينَ (الاعراف: ۱۵۵)

ترجمہ تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔

وَاَرْزُقْنَا وَاَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (المائدہ: ۱۱۳)

ترجمہ: اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں (نیز مقلح کنوز اللہ، بذیل ماہ الدعاء)۔

(اردو دائرہ معارف اسلامیہ)

اللہ کی حمد و ثنا کرنا انسانوں تک محدود نہیں بلکہ یہ خود خداوند تعالیٰ کا فرمان ہے کہ جملہ موجودات عالم خواہ وہ جاندار ہوں یا بے جان، اس کی حمد و ثنا میں مشغول اور اس کی بارگاہ میں محو مناجات رہتے ہیں، تو ایسے میں کون ہے جو اس کی جانب دست دعا بلند نہیں کرتا۔

ہر شخص کا قلب عرفان و آگہی کا مرکز ہے اور وہ اس عظیم اور وسیع کائنات کے اندر موجود سرچشمہ زندگی کے ساتھ مربوط و منسلک ہے۔ اس کے دل کی کھیتی کو صرف دعاؤں کی آبیاری سے ہی سرسبز و شاداب رکھا جا سکتا ہے۔ مناجات انسان کے لئے ایک خوبصورت تحفہ ہے۔ یہ اس کی ایک لطیف اور اہم ضرورت ہے۔ دعا اللہ تعالیٰ کی طرف انسان کی پرواز ہے۔ مناجات و دعا کی بدولت انسان کو سیر روحانی اور مکاشفہ داخلی کی نعمتیں میسر

آتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کی زندگی کے مختلف امور میں جن اسباب و عوامل قرار دیا ہے ان میں دعا و مناجات بھی شامل ہے۔ ایک شخص جب اپنی تمام تر توجہات کو خداوند عالم کی طرف مبذول کر لیتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ دنیا میں مشغول ہو جاتا ہے اور اپنی آرزوئیں کو اس کی ہڈیوں میں پیش کرتا ہے تو ایسا وہ مقصود درگاہ الہی سے جلد پالیتا ہے۔ درست ہے کہ اس کی ذات و حدود، شریک اپنے بندے کے ہر سے بخوبی واقف ہے مگر جس طرح اس نے فطرت اور انسان کے درمیان رابطہ میں سستی و کوشش اور جہد و عمل کو موثر قرار دیا ہے اور اسی بنا پر جو شخص محنت نہیں کرتا وہ ثمر حاصل نہیں کر پاتا، اس طرح خالق کائنات نے اپنے ہر بندے کے درمیان مستحکم تعلق خاطر کے لیے دعا اور مناجات میں بڑی تاثیر رکھی ہے۔

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ مناجات کے وقت عالم محسوسات نے مسیحا پرہیز انسان کے دل پر سے ہٹ جاتے ہیں اور روح انسانی کی شمع قروڑوں نورافشاں ہو جاتی ہے۔ امر واقعی یہ ہے کہ یہی وہ موقع ہے جب ضمیر انسان کو تسکین و راحت نصیب ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی تار نشیں دھل جاتی ہیں، روح کو دولت اطمینان اور قلب کو ثروت انبساط مل جاتی ہے اور یہی وہ وقت ہوتا ہے جب انسان کو اپنی ذات کے کمالات کا صحیح شعور حاصل ہوتا ہے کیونکہ مناجات تو عظمت الہی کے اعتراف، خضوع و خشوع کے ساتھ اظہار اور خود کو رضا خداوندی کے تابع کر دینے کی دوسرا نام ہے۔

قرآن مجید میں ایسی متعدد مثالیں موجود ہیں جن کی رو سے دعا و مناجات کو منجملہ اسباب و عمل عالم قرار دیا گیا ہے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي ۝ (طہ ۲۵-۲۶)

ترجمہ: کہا میرے پروردگار (اس کام کے لئے) میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے۔ اور حضرت زکریا علیہ السلام کی اولاد کے لئے دعا

ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ۝ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ بِدَاءِ خَفِيٍّ ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۝ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۝ يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ أَلِ نَعْمَانَ ۝ وَأَجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ۝ يَزَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّي نَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ۝ قَالَ كَذَلِك ۝ قَالَ رَبِّك هُوَ عَلَيَّ هَيِّئْ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ۝ (مریم: ۱-۹)

ترجمہ: (یہ) تمہارے پروردگار کی مہربانی کا بیان (ہے جو اس نے) اپنے بندے زکریا پر (کی تھی)۔ جب انہوں نے اپنے پروردگار کو وہی آواز سے پکارا (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ڈرتا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما جو میری

اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اب) میرے پروردگار اس کو خوش اطوار بنائوں۔ اے زکریا ہم تم کو ایک لڑکے کی بشارت دیتے ہیں جس کا نام یحییٰ ہے۔ اس سے پہلے ہم نے اس نام کا کوئی شخص پیدا نہیں کیا۔ انہوں نے کہا پروردگار میرے باپ کس طرح لڑکا ہوگا جس حال میں میری بیوی بانجھ ہے اور میں بڑھاپے کی انتہا کو پہنچ گیا ہوں۔ حکم ہوا کہ اسی طرح (ہوگا) تمہارے پروردگار نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ آسان ہے اور میں پہلے تم کو بھی تو پیدا کر چکا ہوں اور تم کچھ چیز نہ تھے۔

ان دعاؤں کے دقیق و عمیق مطالعہ سے یہ بات واضح اور روشن ہو جاتی ہے کہ ہر گاہ ایزدی میں دعا و مناجات کس طرح گہرے اثرات کی حامل ہے۔ مشاہدے اور تجربے نے ہمیشہ یہ ثابت کیا ہے کہ دعاؤں کے ظاہری اور روحانی اثرات بڑی سرعت سے مرتب ہوتے ہیں۔

دعا غیر مادی جہت کے مرکز کی طرف روح کی کشش، کمال مطلق کے ساتھ انسان کے راز و نیاز اور عالم ہستی کی ذات کے ساتھ قلبی تعلق کا نام ہے۔ دعا کے اجر و ثواب اور دعا کی قبولیت پر اس کے اثرات قطع نظر، حمد و ثنا اگر زبان کی حد سے زور جائے اور دل زبان کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائے تو انسان کی روح جھوم، ٹھنکی ہے اور ایک روحانی لذت حاصل ہو جاتی ہے، جیسا کہ انسان خود کو نور اور روشنی میں عرق دیکھتا ہے اور اس وقت وہ انسانیت کے گوہر شرافت کا احساس کرتا ہے، اور یہ اسکی سمجھ میں آتا ہے کہ وہ تمام چھوٹی چھوٹی چیزیں جو اس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کئے رکھتی، اور اسے تکلیف دیتی تھیں کس قدر حقیر و پست تھیں۔

انسان کی روح عالم ہستی کا ایک جزو ہے۔ اگر واقعی اس کے وجود میں کوئی خواہش یا ضرورت پیدا ہو تو خالق کا یہ عظیم کارخانہ اس کو اکیلا نہیں چھوڑ دیتا اور جب تک انسان کا دل اس کی زبان کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہو جائے حقیقی دعا نہیں ہے۔

انسانی وجود میں کوئی ایسی خواہش نہیں جو بے مقصد اس میں خلق کی مگنی ہو بلکہ تمام تر خواہشات، ضروریات اور حاجت پوری کرنے کے لئے پیدا کی گئی ہیں۔ دعا انسان کی روحانی تکمیل و تسکین کے موثر عوامل میں سے ایک ہے جو معاشرہ کی معنوی تربیت میں معجزانہ کردار ادا کرتی ہے۔

کن لوگوں کی دعا جلد قبول ہوتی ہے

- مظلوم کی یہاں تک کہ وہ ظالم سے بدلہ نہ لے لے
- مجاہد کی کہ ابھی وہ جہاد میں مصروف ہو۔
- حاجی کی جب تک کہ وہ گھر واپس نہ آ جائے۔
- بیمار کی کہ هنوز جتلانے آلام ہو۔
- مسافر کی کہ ابھی اس کے بال غبار آلود ہوں۔
- روزہ دار کی جب کہ وہ روزہ افطار کرے۔
- عادل حاکم کی بالخصوص جب کہ وہ عدل کرے۔
- غلو کرنے والے کی جبکہ وہ دوسروں کی لغزش معاف کرے۔

- باپ کی جب کہ وہ خوش ہو کر بچوں کے حق میں کرے۔
- غائب کی غائب کے لئے، کیونکہ اس میں خصوص ہو گا۔
- تلک عشرۃ کاملہ

رب اشعث اغبر مد فوعق بالابواب مو حلف بالله لا ابرہ

بہت سے پریشان حال، پر آئندہ پال بوس میں کہ جنہیں دوزلوں سے وحکار دیا جاتا ہے۔ اگر وہ اللہ کا نام لے کر کوئی بات کہہ دیں تو اللہ اسے پوری کرتا ہے۔ (حدیث نبوی)

کون سے امور مانع قبول ہیں

- امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے غفلت
- غفلت اور بے توجہی (ترمذی)
- مجلس قبول کی خواہش (مسلم)
- حرام کھانا پینا اور پہننا (بخاری)
- قبول پر یقین کا نہ ہونا (بخاری)
- ظلم اور زیادتی
- جلدوگری

مقبول اوقات دعا

- نوان کا وقت (ابوداؤد - دارمی)
- بروز جمع منہر پر امام کے بیٹھنے سے نماز کے آخر تک (مسلم)
- بروز جمعہ عصر کے بعد آفتاب کے غروب ہونے تک (ترمذی)
- جہاد کے وقت جب کہ گھمسان کا دن پڑ رہا ہو (ابوداؤد - دارمی)
- رات کے پچھلے پہر (ترمذی)
- فرض نمازوں کے بعد (ترمذی)
- سجدے میں (مشکوٰۃ)
- قدر کی رات کہ جو رمضان کے عشرہ آخر میں ہے
- یوم عرفہ
- بادش شروع ہوتے وقت

کن مقامات پر دعا جلد قبول ہوتی ہے

تمام مقدس مقامات۔ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل مکہ کے نام ایک خط لکھا ہے، اس خط میں وہ (مکہ معظمہ میں) دعا کے قبول ہونے کے یہ ۱۵ مقامات بیان کرتے ہیں۔

۱۔ طواف (کاہ "مطاف") میں۔

۲۔ ملترزم کے پاس (خدمہ کعبہ کا وہ حصہ جس سے طواف کرنے والے چپتے ہیں، یہ حجر اسود اور خانہ کعبہ کے دروازہ کے درمیان چار ہاتھ کے بقدر جگہ ہے)۔

۳۔ میزاب (خانہ کعبہ کی حیثیت کے پر مالہ) کے نیچے۔

۴۔ بیت اللہ کے اندر۔

۵۔ چاہ زمزم کے پاس۔

۶۔ صفا اور مروۃ (پیلاڑیوں) پر۔

۸۔ مستی (صفا اور مروۃ — درمیان دوڑنے کی جگہ) میں۔

۹۔ مقام ابراہیم کے نیچے۔

۱۰۔ (میدان) عرفات میں (جہاں ۹ ذی الحجہ کو زوال کے بعد سے غروب تک ٹھہرتے ہیں، اور یہی حج کا اصلی رکن ہے)۔

۱۱۔ مزدلفہ میں (جہاں حج عرفات سے واپس آ کر مغرب و عشا کی نماز پڑھتے ہیں اور رات گزارتے ہیں)۔

۱۲۔ منیٰ میں (جہاں دسویں تاریخ کو حاجی جمروں پر کنکریاں مارتے، قربانی کرتے ہیں)۔

۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ تینوں جمروں کے پاس (یہ تین نیسے ہیں جن پر حاجی کنکریاں مارتے ہیں)۔

امام جزری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"اگر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام (کے روضۂ اقدس) کے پاس دعا قبول نہ ہو گی تو پھر کس جگہ قبول ہو گی۔
باقی ملترزم کے پاس دعا کی قبولیت کی ایک حدیث مسلسل بھی ہمیں مکہ کے راویوں سے پہنچی ہے۔

اسم اعظم اور دعا کی قبولیت میں اس کا اثر

(۱) حدیث میں آیا ہے کہ:

"اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم (۱) جس کے ساتھ جو بھی دعا کی جائے اللہ تعالیٰ اس کو قبول کرتے ہیں اور اس کے ساتھ جو بھی اللہ سے سوال کیا جائے اللہ تعالیٰ اس کو پورا کر دیتے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ہے:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ۝ (انبیاء، ۸۷)

ترجمہ۔ (اے اللہ) تیرے سوا کوئی معبود نہیں ہے تو پاک ہے، بے شک میں ہی ظلم کرنے والوں میں سے ہوں۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے:

اللہ تعالیٰ کا وہ اسم اعظم جس کے ساتھ اللہ سے جو بھی مانگا جائے (ضرور) دیتا ہے اور جو بھی دعا کی جائے اللہ (ضرور) قبول کرتا ہے یہ ہے:

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ بِاَنَّیْ اُخْهَدُ اَنَّكَ اَنْتَ اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ لَا تُخْذِلُ الصَّغْدَ الَّذِیْ لَمْ یَلِذْ وَ لَمْ یُوْلَدْ وَ لَمْ یَكُنْ لَهٗ کُفُوًا اَحَدٌ ۝

(۲) اَلَمْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ ﴿۱﴾ (آل عمران ۲ - ۳)

ترجمہ: اے ایمان والے! اللہ، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہی (ہمیشہ) زندہ رہنے والا اور (سب کو) قائم رکھنے والا ہے۔

(۵) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ اللہ کا اسم اعظم تین سورتوں میں ہے:

(۱) سورۃ بقرہ (۲) سورۃ آل عمران (۳) سورۃ طہ

قاسم بن عبد الرحمن نے کہا ہے: میں نے (اس حدیث کے تحت) اس کو تلاش کیا تو الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ کو اسم اعظم پایا۔

(۷) امام جزیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

”میرے نزدیک اللہ لا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ اسم اعظم ہے تاکہ (سب) حدیثیں موافق و مطابق ہو جائیں، اور اس نے بھی کہ واحدی کی کتاب ابداء کی حدیث جو یونس بن عبد الرحمن سے مروی ہے، وہ بھی اس کی تائید کرتی ہے واللہ اعلم۔“

بقیہ احادیث اسم اعظم

(۱) حدیث شریف میں آیا ہے:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا:

يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

اے عظمت و جلال اور احسان و اکرام کے مالک

تو آپؐ نے فرمایا: تیری دعا قبول کی جائے گی اب تو (جو چاہے) مانگ۔

(۲) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک فرشتہ مقرر یہ جو شخص تین مرتبہ کہے:

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اے سب رحم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے

وہ فرشتہ اس شخص سے کہتا ہے، بے شک سب سے بڑا رحم کرنے والا تیری طرف متوجہ ہے اب تو جو

چاہے سوال کر۔

(۳) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

(ایک مرتبہ) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے پاس سے گزرے جو

يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

کہہ رہا تھا، آپؐ نے اس سے فرمایا: ”تو (جو چاہے) مانگ اللہ تعالیٰ کی نگاہ کرم تیری طرف ہے۔“

(۴) ایک اور حدیث میں آیا ہے کہ:

”اللہ تعالیٰ سے تین مرتبہ جنت مانگتا ہے تو جنت کہتی ہے: ”اے اللہ اس شخص کو جنت میں داخل

فرما دے اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے تیس سو چھ ہاتھ ملتا ہے تو جہنم بنتی ہے "اب اللہ تو اس شخص کو جہنم کی آگ سے پناہ دے دے۔"

(۵) ایک اور حدیث شریف میں آیا ہے کہ

جو شخص ان پانچ کلموں کے ساتھ دعا کرے گا وہ جو سوال بھی اللہ سے کرے گا اللہ تعالیٰ اس کو ضرور پورا کریں گے۔ (ان پانچ کلمے یہ ہیں)۔

(۱) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، وہ کیل ہے س کا کوئی شریک نہیں ہے۔

(۲) لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ

اسی کا تمام ملک ہے اور اسی کے لئے سب تعریف ہے۔

(۳) وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

اور وہی ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۴) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

اللہ کے سوا کوئی بھی معبود نہیں ہے۔

(۵) وَلَا خَوْفٌ وَلَا قُوَّةٌ إِلَّا بِاللَّهِ

اور کوئی بھی طاقت اور کوئی بھی قوت اس (کی مدد) کے بغیر (سینر) نہیں ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ

حدیث شریف میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ جن کے ساتھ دعا مانگنے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے ننانوے (۹۹) ہیں جو شخص ان کا احاطہ کر لے گا (یعنی یاد کر لے گا اور پڑھتا رہے گا) وہ جنت میں داخل ہو گا۔ (اسی حدیث کے دوسرے الفاظ میں یہ ہے) جو کوئی شخص ان کو حفظ کر لے گا (اور برابر پڑھتا رہے گا) وہ ضرور جنت میں داخل ہو گا۔ وہ نام یہ ہیں:

۱۔ اللہ جل شلہ کے اسماء حسنیٰ جس کا ذکر آیت کریمہ وَفِي الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا (اور اللہ کے (سب ہی) نام اچھے ہیں پس ان ناموں سے اس کو پکارتے ہیں) میں آیا ہے، ان ننانوے ناموں میں مختصر نہیں ہیں بلکہ ان کے علاوہ بھی قرآن و حدیث میں نام آئے ہیں مثلاً عَلَّامُ الْغُيُوبِ ناموں میں مذکور نہیں ہے مگر قرآن کریم میں آیا ہے۔ اس لئے جو ہم بھی قرآن و حدیث میں آئے ہیں، وہ سب اس آیت کریمہ کا حقیق ہیں اور ان سے دعا کرنی چاہئے۔ ہاں اپنی طرف سے اللہ کا کوئی ایسا نام جو قرآن و حدیث میں نہیں آیا ہو نام کے طور پر نہیں لے سکتے اگرچہ سنی کے اسباب سے درست بھی ہو۔ (بھیا حاشیہ دیکھئے صفحہ ۳۷)

نمبر شمار اسماء حسنی

معنی

۱۔	اللہ	خدا نام
۲۔	الرَّحْمَنُ	بڑا رحم کرنے والا
۳۔	الرَّحِيمُ	بڑا مہربان
۴۔	الْمَلِكُ	حقیقی بادشاہ
۵۔	الْقُدُّوسُ	برائیوں سے پاک ذات
۶۔	السَّلَامُ	بے عیب ذات
۷۔	الْمُؤْمِنُ	امن و ایمان دینے والا
۸۔	الْمُهَيَّمُ	تاجپہن
۹۔	الْعَزِيزُ	سب پر غائب
۱۰۔	الْجَبَّارُ	سب سے زبردست
۱۱۔	الْمُتَكَبِّرُ	بڑائی اور بزرگی والا
۱۲۔	الْحَالِقُ	پیدا کرنے والا
۱۳۔	الْبَارِئُ	جان ڈالنے والا
۱۴۔	الْمُصَوِّرُ	صورت دینے والا
۱۵۔	الْفَقَّارُ	درگزر اور پردہ پوشی کرنے والا
۱۶۔	الْقَهَّارُ	سب کو اپنے قابو میں رکھنے والا
۱۷۔	الْوَهَّابُ	سب کچھ عطا کرنے والا
۱۸۔	الرَّزَّاقُ	بہت بڑا روزی دینے والا
۱۹۔	الْفَتَّاحُ	بہت بڑا مشکل کشا
۲۰۔	الْعَلِيمُ	بہت وسیع علم والا
۲۱۔	الْقَابِضُ	روزی تنگ کرنے والا
۲۲۔	الْبَاسِطُ	روزی فراخ کرنے والا

ہم نے تو نمبر شمار کے حساب سے نام، ان کے معنی اور فوائد بیان کیے ہیں جب ان اسماء حسنی کی تلاوت کرنا چاہیں تو اس طرح شروع کریں **هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ** آخر تک مسلسل پڑھتے چلے جائیں۔ ہر نام کے آخری اسم پر پیش پڑھیں اور دوسرے اسم سے ملائیں۔ جس نام پر سانس لیے کے لئے رکیں اس کو نہ ملائیں۔ اور دوسرا نام ال سے شروع کریں۔ اگر کسی ایک نام کا وظیفہ پڑھیں تو شروع میں یا (حرب تذ) کا اضافہ کریں مثلاً **الرَّحْمَنُ** کا وظیفہ پڑھنا ہو تو **يَا رَحْمَنُ** پڑھیں یا **الرَّحْمَنُ** نہ پڑھیں۔ اسی طرح تمام اسماء کو سمجھ لیجئے۔

۲۳۔ الخافض	پست کر دینے والا
۲۴۔ الرافع	بند کر دینے والا
۲۵۔ المضر	عزت دینے والا
۲۶۔ المدد	عزت دینے والا
۲۷۔ السبح	سب کچھ سننے والا
۲۸۔ البصير	سب کچھ دیکھنے والا
۲۹۔ المحکم	حاکم مطلق
۳۰۔ العذل	سر تاپا انصاف
۳۱۔ اللطيف	بڑا لطف و کرم کرنے والا
۳۲۔ الخیر	باخبر اور آگاہ
۳۳۔ الحليم	بڑا بردبار
۳۴۔ العظيم	بڑا بزرگ
۳۵۔ العفور	بہت بخشش والا
۳۶۔ الشکور	قدر دان
۳۷۔ العلی	بہت بلند و برتر
۳۸۔ الکبیر	بہت بڑا
۳۹۔ الحفیظ	سب کا محافظ
۴۰۔ المقیث	سب کو روزی اور توانائی دینے والا
۴۱۔ الخبیب	سب کے لئے کفایت کرنے والا
۴۲۔ الخلیل	بڑے اور بلند مرتبہ والا
۴۳۔ الکریم	بہت کرم کرنے والا
۴۴۔ الرقیب	بڑا نگہبان
۴۵۔ المجیب	دعا میں سننے اور قبول کرنے والا
۴۶۔ الواسع	وسعت والا
۴۷۔ الخکیم	بڑی حکمتوں والا
۴۸۔ الرؤوف	بڑا محبت کرنے والا
۴۹۔ المجید	بڑا بزرگ
۵۰۔ الباعث	مردوں کو زندہ کرنے والا

حاضر و ناظر	۵۱۔ الشَّهِيدُ
برحق و برقرار	۵۲۔ الْحَقُّ
بڑا کارساز	۵۳۔ الْوَكِيلُ
بڑی طاقت و قوت والا	۵۴۔ الْقَوِيُّ
شدید قوت والا	۵۵۔ الْمُنِيبُ
مددگار اور حمایتی	۵۶۔ الْوَلِيُّ
لاحق تعریف	۵۷۔ الْحَمِيدُ
اپنے علم اور شمار میں رکھنے والا	۵۸۔ الْمُخَصِّي
پہلی بار پیدا کرنے والا	۵۹۔ الْخَبِيرُ
دوبارہ پیدا کرنے والا	۶۰۔ الْمُعِيدُ
زندگی دینے والا	۶۱۔ الْمُخْيِي
موت دینے والا	۶۲۔ الْمُمِيتُ
ہمیشہ ہمیشہ زندہ رہنے والا	۶۳۔ الْخَيُّ
سب کو قائم رکھنے اور سنبھالنے والا	۶۴۔ الْقَيُّومُ
ہر چیز کو پانے والا	۶۵۔ الْوَاجِدُ
بزرگی اور بڑائی والا	۶۶۔ الْمَاجِدُ
ایک۔ اکیلا	۶۷۔ الْوَاحِدُ الْاَحَدُ
بے نیاز	۶۸۔ الصَّمَدُ
قدرت والا	۶۹۔ الْقَادِرُ
پوری قدرت رکھنے والا	۷۰۔ الْمُقْتَدِرُ
پہلے اور آگے کرنے والا	۷۱۔ الْمُقْبِیْمُ
پچھے اور بعد میں رکھنے والا	۷۲۔ الْمُرْجِئُ
سب سے پہلے	۷۳۔ الْاَوَّلُ
سب کے بعد	۷۴۔ الْاٰخِرُ
ظاہر و آشکارا	۷۵۔ الظَّاهِرُ
پوشیدہ و نہاں	۷۶۔ الْبَاطِنُ
متول اور متصرف	۷۷۔ الْوَالِي
سب سے بلند و برتر	۷۸۔ الْمُتَعَالٰی
بڑا اچھا سلوک کرنے والا	۷۹۔ الْبَرُّ

۸۰۔	التَّوَّابُ	بہت زیادہ توبہ قبول کرنے والا
۸۱۔	الْمُنْتَقِمُ	بدلہ لینے والا
۸۲۔	الْعَفُوُّ	بہت زیادہ معاف کرنے والا
۸۳۔	الرَّؤُوفُ	بہت بڑا مشفق
۸۴۔	مَالِكُ الْمُلْكِ	ملکوں کا مالک
۸۵۔	ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ	عظمت و جلال اور انعام و اکرام والا
۸۶۔	الْمُقْسِطُ	عدل و انصاف قائم کرنے والا
۸۷۔	الْجَمْعُ	سب کو جمع کرنے والا
۸۸۔	الْعَیُّ	بڑا بے نیاز و بے پردہ
۸۹۔	الْمُعْنِیُّ	بے نیاز و غنی بنادینے والا
۹۰۔	الْمَانِعُ	روک دینے والا
۹۱۔	الضَّارُّ	ضرر پہونچانے والا
۹۲۔	النَّافِعُ	نفع پہونچانے والا
۹۳۔	النُّورُ	سرتاپا نور اور نور بخشنے والا
۹۴۔	الْهَادِیُّ	سیدھا راستہ دکھانے والا اور اس پر چلانے والا
۹۵۔	الْبَدِیْعُ	بے مثال چیزوں کو ایجاد کرنے والا
۹۶۔	الْبَاقِیُّ	ہمیشہ ہمیشہ باقی رہنے والا
۹۷۔	الْوَارِثُ	سب کے بعد موجود رہنے والا
۹۸۔	الرَّشِیدُ	راستی اور نکوئی پسند کرنے والا
۹۹۔	الصُّورُ	بڑے صبر و تحمل والا



کتابیات

- ۱۔ اردو دائرۃ المعارف الاسلامیہ، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۲۔ حصن حصین، مطبوعہ تہج کتب، لاہور۔
- ۳۔ دعائے پختہبران، مطبوعہ خانہ قرآن، ایران، لاہور۔
- ۴۔ فلسفہ دعا۔

تہلیات قرآنی

(اسم اعظم کی حامل آیات)

(ادارہ)

وَالْهَيْكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ ع

(سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۶۳، قرآنی ترتیب: ۴، نزول ترتیب: ۸۷)

ترجمہ: تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے، اس رحمان اور رحیم کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور (ایسا معبود) جو تم سب کا معبود بننے کا مستحق ہے وہ تو ایک ہی معبود (حقیقی) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں (وہی) رحمان ہے اور رحیم ہے۔

شرکیں عرب نے جو آیت وَالْهَيْكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ اپنے عقیدے کے خلاف سنی تو تعجب سے کہنے لگے کہ کہیں سارے جہان کا ایک معبود بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر یہ دعویٰ صحیح ہے تو کوئی دلیل پیش کرنا چاہیے۔ حق تعالیٰ دلیل توجیہ بیان فرماتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور (لوگو) تمہارا معبود خدائے واحد ہے۔ اس بڑے مہربان (اور) رحم والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور معبود تم سب کا ایک ہی معبود ہے۔ کوئی معبود نہیں اس کے سوا، بڑا مہربان ہے نہایت رحم والا۔ یعنی معبود حقیقی تم سب کا ایک ہی ہے۔ اس میں تعدد کا احتمال ہی نہیں۔ سوا اب جس نے اس کی نافرمانی کی بالکل مردود اور غارت ہو کر دوسرا معبود ہوتا تو ممکن تھا کہ اس سے نفع کی توقع باندھی جاتی یا آقا کی نور پاشاہی

یا استادی اور پیری نہیں کہ ایک جگہ موافقت نہ آئی تو دوسری جگہ چسے گئے یہ تو معبودی اور خدائی ہے نہ اس کے سوا کسی کو معبود بنا سکتے ہو اور نہ کسی سے اس کے علاوہ خیر کی توقع کر سکتے ہو۔ جب آیۃ الہکم اللہ واحد ہزل ہوئی تو کفار مکہ نے تعجب کیا کہ تمام عالم کا معبود اور سب کا کام بننے والا ایک کیسے ہو سکتا ہے اور اس کی دلیل کیا ہے اس پر آیۃ ان فی خلق السموات والارض ان تازی ہوئی اور اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کی نشانیاں بیان فرمائیں۔

(مولانا محمود احسن)

○

ترجمہ: اور تمہارا معبود ایک معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں مگر وہی ہی رحمت والا مہربان۔
کفار نے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپ اپنے رب کی شان، شہادت بیان فرمائیے اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور انہیں بتا دیا گیا کہ معبود صرف ایک ہے نہ وہ متجری ہوتا ہے اور نہ منقسم، نہ اس کے لئے مثل نہ ظہر، اور ہست اور ربوبیت میں کوئی اس کا شریک نہیں، وہ یکتا ہے اپنے افعال میں۔ منسومات کو تنہا اس نے بنایا وہ اپنی رات میں اکیلا ہے کوئی اس کا قسیم نہیں۔ اپنے صفات میں یگانہ ہے۔ کوئی اس کا شبیہ نہیں۔ ابوداؤد و ترمذی کی حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ان دو آیتوں میں ہے ایک یہی و الہکم دوسری الم اللہ لا الہ الا ہو۔
(مولانا احمد رضا خان جالندھری)



اللہ لا الہ الا هو ۝ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ ۝ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ ۝ لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَّ مَا فِی الْاَرْضِ ۝ مَنْ ذَا الَّذِیْ یَنْفَعُ عِنْدَہٗ اِلَّا بِاِذْنِہٖ ۝ یَعْلَمُ مَا بَیْنَ اَیْدِیْہِمۡ وَّ مَا خَلْفَہُمۡ ۝ وَّ لَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِہٖ اِلَّا بِمَا شَآءَ ۝ رَیْبَ کُذِّبَ السَّمٰوٰتِ وَّ الْاَرْضِ ۝ وَّ لَا یَنۢوُدُّہٗ حَافِظُہُمَا ۝ وَ هُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ ۝
(نورہ البقرہ (مدنی) آیت ۲۵۵، قرآنی ترتیب ۴، نزولی ترتیب ۱۷)

ترجمہ: اللہ وہ زندہ و جاوید ہستی جو تمام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہ نہ سوتا ہے اور نہ اس کو لوگھ آتی، زمین و آسمان میں جو کچھ ہے اسی کا ہے کون ہے جو اس کی جناب میں اس کی اجازت کے بغیر سفارش کر سکے۔ جو کچھ بندوں کے سامنے ہے اسے بھی جانتا ہے اور جو کچھ ان سے اوجھل ہے اس سے بھی واقف ہے اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفت اور اک میں نہیں آ سکتی لہٰذا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے۔ اس کی حکومت آسمانوں اور زمین پر چھائی ہوئی ہے اور ان کی گہبائی اس کے لئے کوئی تھکا دینے والا کام نہیں ہے۔ پس وہی بزرگ و برتر ذات ہے۔

اللہ لا الہ الا هو الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ۔ نادان لوگوں نے اپنی جگہ چاہے کتنے ہی معبود بنا رکھے ہوں مگر اصل واقع یہ ہے کہ خدائی پوری کی پوری بلا شرکت غیرے اس عیر فانی ذات کی ہے جو کسی کی بخشش ہوئی زندگی سے نہیں، بلکہ آپ

اپنی ہی حیات سے زندہ ہے اور جس کے بل بوتے پر ہی پوری کائنات کا یہ سارا نظام قائم ہے۔ اپنی سلطنت میں خداوندی کے جملہ اختیارات کا مالک وہ خود ہی ہے۔ کوئی دوسرا نہ اس کی صحت میں اس کا شریک ہے نہ اس کے اختیارات میں اور نہ اس کے حقوق میں۔ لہذا اسکو چھوڑ کر یا اس کے ساتھ شریک ٹھہرا کر زمین یا آسمان میں جہاں بھی کسی اور کو معبود (الہ) بنایا جا رہا ہے، یہ جھوٹ گھڑا جا رہا ہے اور حقیقت کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے۔

لا تاخلہ سنة ولا نوم۔ یہ ان آدمیوں کے خیالات کی تردید ہے جو خداوند عالم کی ہستی کو اپنی ناقص ہستیاں پر قیاس کرتے ہیں اور اس کی طرف وہ کمزوریاں منسوب کرتے ہیں جو انسانوں کے ساتھ مخصوص ہیں، مثلاً بائبل کا یہ بیان کہ خدا نے چھ دن میں زمین و آسمان کو پیدا کیا اور ساتویں دن آرام کیا۔

لہ ما فی السموت و ما فی الارض یعنی وہ زمین و آسمان کا اور ہر اس چیز کا مالک ہے جو زمین و آسمان میں ہے۔ اس کی ملکیت میں اس کی تدبیر میں اور اس کی پادشاہی و حکمرانی میں کسی کا قطعاً کوئی حصہ نہیں۔ اس کے بعد کائنات میں جس دوسری ہستی کا بھی تم تصور کر سکتے ہو وہ بہر حال اس کائنات کی ایک فرد ہی ہو گی۔ اور جو اس کائنات کا فرد ہے، وہ اللہ کا مملوک اور مملک ہے، نہ کہ اس کا شریک و ہمسر۔

من دالہدی بشع عدہ الا بادیہ یہ ان مشرکین کے خیالات کا ابطال ہے جو بزرگ انسانوں یا فرشتوں یا دوسری ہستیوں کے متعلق یہ گمان رکھتے ہیں کہ خدا کے ہاں ان کا بڑا زور چلتا ہے جس بات پر ان بیٹھیں وہ سنا کر چھوڑتے ہیں اور جو کام چاہیں خدا سے لے سکتے ہیں، نہیں بتایا جا رہا ہے کہ زور چلانا تو درکنہ کوئی بڑے سے بڑا پیغمبر اور کوئی مقرب ترین فرشتہ بھی اس پادشاہ ارض و سماء کے دربار میں بلا اجازت زبان تک کھولنے کی جرات نہیں کر سکتا۔

یعلم ما بین ایدیہم و ما خلفہم و لا یحیطون بشیء من علمہ الا بما شاء۔ اس حقیقت کے اظہار سے شرک کی بنیادوں پر ایک اور ضرب لگتی ہے۔ اوپر کے فقروں میں اللہ تعالیٰ کی غیر محدود حاکمیت اور اس کے مطلق اختیارات کا تصور پیش کر کے یہ بتایا گیا کہ اسکی حکومت میں نہ تو کوئی بالاستقلال شریک ہے اور نہ کسی کا اس کے ہاں ایسا زور چلتا ہے کہ وہ اپنی سفارشوں سے اس کے فیصلوں پر اثر انداز ہو سکے۔ اب ایک دوسری حیثیت سے بتایا جا رہا ہے کہ کوئی دوسرا اس کے کام میں دخل دے کیسے سکتا ہے جبکہ کسی دوسرے کے پاس وہ علم ہی نہیں ہے جس سے وہ نظام کائنات اور اس کی مصلحتوں کو سمجھ سکتا ہو۔ انسان ہوں یا جن یا فرشتے یا دوسری مخلوقات، سب کا علم ناقص اور محدود ہے۔ کائنات کی تمام حقیقتوں پر کسی کی نظر بھی محیط نہیں ہے۔ پھر اگر کسی چھوٹے سے چھوٹے جرم میں بھی کسی بندے کی آزادانہ مداخلت یا نل سفارش چل سکے تو سارا نظام عالم درہم برہم ہو جائے۔ نظام عالم تو رہا درکنہ، بندے تو خود اپنی ذاتی مصلحتوں کو بھی سمجھنے کے اہل نہیں ہیں۔ ان کی مصلحتوں کو بھی خداوند عالم ہی پوری طرح جانتا ہے اور ان کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ اس خدا کی ہدایت و راہنمائی پر اعتماد کریں جو علم کا اصل سرچشمہ ہے۔

و مع کرمہ السموت والارض: اصل میں لفظ "کرمی" استعمال ہوا ہے جسے بالعموم حکومت و اقتدار کے لئے استعارے کے طور پر بولا جاتا ہے۔ اردو زبان میں بھی اکثر کرمی کا لفظ استعمال کر کے حاکمانہ

اختیارات مراد لیتے ہیں۔

یہ آیت ”آیت الکرسی“ کے نام سے مشہور ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ کی ایسی مکمل معرفت پیش گئی ہے جس کی نظیر کہیں نہیں ملتی۔ اس بنا پر حدیث میں اس کو قرآن کی سب سے فضیلت آیت قرار دیا گیا ہے۔

اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں خداوند عالم کی ذات و صفات کا ذکر کس مناسبت سے آیا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ایک مرتبہ پھر اس تقریر پر نگاہ ڈال لیجئے جو رکوع ۲۲ سے چل رہی ہے۔ پہلے مسلمان کو دین حق کے قیام کی راہ میں جان و مال سے جہاد کرنے کے لئے اکسایا گیا ہے اور ان ضروریوں سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے جن میں بنی اسرائیل مبتلا ہو گئے تھے پھر یہ حقیقت سمجھائی گئی ہے کہ فتح و کامیابی کا مدار تعداد اور سارے مسلمان کی کثرت پر نہیں، بلکہ ایمان، صبر و ضبط اور جنگی عزم پر ہے۔ پھر جنگ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو حکمت وابستہ ہے اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی یہ کہ دنیا کا نظام برقرار رکھنے کے لئے وہ ہمیشہ انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعے سے دفع کرتا رہتا ہے ورنہ اگر ایک ہی گروہ کو دائمی اقتدار کا پسہ مل جاتا تو دوسروں کے لیے جینا دشوار ہو جاتا۔ پھر اس شبہ کو دفع کیا گیا ہے جو ناواقف لوگوں کے دلوں میں اکثر کھلتا ہے کہ اگر اللہ نے اپنے پیغمبر اختلافات کو مٹانے اور نزاعات کا سدباب کرنے ہی کے لئے بھیجے تھے اور ان کی آمد کے باوجود نہ اختلافات مٹے نہ نزاعات ختم ہوئے تو کیا اللہ ایسا ہی ہے جس تھا کہ اس نے ان فرمایوں کو دور کرنا چاہا اور نہ کر سکا۔ اس کے جواب میں بتا دیا گیا کہ اختلافات کو بھیر روک دینا اور نوع انسانی کو ایک خاص راستے پر بزر چلانا اللہ کی مشیت ہی میں نہ تھا، ورنہ انسان کی کیا مہل تھی کہ اس کی مشیت کے خلاف چلتا۔ پھر ایک فقرے میں اس اصل مضمون کی طرف اشارہ کر دیا گیا جس سے تقریر کی ابتدا ہوئی تھی اسکے بعد اب یہ ارشاد ہوا ہے کہ انسانوں کے عقائد و نظریات اور مسائل و مذاہب خولہ کتنے ہی مختلف ہوں، بہر حال حقیقت نفس الامری جس پر زمین و آسمان کا نظام قائم ہے یہ ہے، جو اس آیت میں بیان کی گئی ہے۔ انسانوں کی غلط فہمیوں سے اس حقیقت میں ذرہ برابر کوئی فرق نہیں آتا۔ مگر اللہ کا یہ منشا نہیں ہے کہ اس کے ماننے پر لوگوں کو زبردستی مجبور کیا جائے۔ جو اسے مان لے گا، وہ خود ہی فائدے میں رہے گا اور جو اس سے منہ موڑے گا وہ آپ نقصان اٹھائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اللہ تعالیٰ (ایسا ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں۔ زندہ ہے سنبھالنے والا (تمام عالم کا)۔ نہ اس کو اونگھ دیا جاسکتی ہے اور نہ نیند، اسی کے مملوک ہیں سب کچھ جو آسمانوں میں ہیں اور جو کچھ زمین میں ہیں۔ ایسا کون شخص ہے جو اس کے پاس (کسی کی) سفارش کر سکے بدوں اس کی اجازت کے۔ وہ جانتا ہے ان کے تمام حاضر اور غائب حالات کو اور وہ موجودات اس کے معلومات میں سے کسی چیز کو اپنے احاطہ علمی میں نہیں لا سکتے مگر جس قدر (علم دینا) دینی چاہے۔ اس کی کرسی نے سب آسمانوں اور زمین کو اپنے اندر لے رکھا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کو ان دونوں کی حفاظت کچھ گراں نہیں گزرتی۔ اور وہ عایشان، عظیم الشان ہے۔

یہ آیت ملقب بہ آیۃ الکرسی ہے۔

قیمت میں انبیاء و اوسیا گنہگاروں کی سفارش کریں گے وہ اول حق تعالیٰ کی مرضی پالیں گے۔ جب شفاعت کریں گے۔

کرسی ایک جسم ہے عرش سے چھوٹا اور آسمانوں سے بڑا۔

اوپر آیت واصلت لمن المرسلین میں رسالت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی در آیت الکرسی میں توحید حق سبحانہ و تعالیٰ مذکور ہوئی ہے اور یہی دو امر اصل الاصول ہیں اسلام کے۔ تو ان کے اثبات سے دین اسلام کی حقانیت بھی لازمی طور پر ثابت ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا (وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ زندہ ہمیشہ رہنے والا۔ اسے نہ اونگھ آتی ہے نہ نیند جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے سب اسی کا ہے۔ کون ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر اس سے (کسی کی) سفارش کر سکے۔ جو کچھ لوگوں کے روبرو ہو رہا ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہو چکا ہے اسے سب معلوم ہے۔ اور وہ اس کی معلومات میں سے کسی چیز پر دسترس حاصل نہیں کر سکتے ہاں جس قدر وہ چاہتا ہے (اسی قدر معلوم کرا دیتا ہے)، اس کی بادشاہی (اور علم) آسمان اور زمین سب پر حاوی ہے اور اسے ان کی حفاظت کچھ بھی دشوار نہیں۔ وہ بڑا عالی مرتبہ (اور) جلیل القدر ہے۔

فضائل آیت الکرسی: اس کو حدیث ابن کعب میں اعظم آیت کتاب اللہ فرمایا ہے کہ شیطان اس کے پڑھنے والے کے پاس نہیں پھٹکتا۔ حدیث ابو ہریرہ میں اس کو سید آیات قرآن کہا گیا ہے۔ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ شیطان اس سے بھاگتا ہے پڑھنے والے کے پاس نہیں آتا۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے سب کا تھامنے والا، نہیں پکڑ سکتی اس کو کوئی اور نیند، اسی کا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ ایسا کون ہے جو سفارش کر سکے اس کے پاس مگر اجازت سے۔ جانتا ہے جو کچھ خلقت کے روبرو ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے اور وہ سب احاطہ نہیں کر سکتے کسی چیز کا اس کی معلومات میں سے مگر جتنا کہ وہی چاہے۔ گنجائش ہے اس کی کرسی میں تمام آسمانوں اور زمین کو۔ اور گریں نہیں اس کو تھامنا ان کا۔ اور وہی ہے سب سے برتر عظمت والا۔

پہلی آیت سے حق سبحانہ کی شان بھی مفہوم ہوتی ہے اب اس کے بعد اس آیت کو جس میں توحید ذات اور اس کا تقدس و جلال غایت عظمت و وضاحت کے ساتھ مذکور ہے، نازل فرمائی اور اسی کا لقب آیت الکرسی ہے۔ اس کو حدیث میں اعظم آیات کتاب اللہ فرمایا گیا ہے اور بہت فضیلت اور ثواب منقول ہے۔ اور اصل بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے کلام میں رلاما کر تین قسم کے مضمون کو جگہ جگہ بیان فرمایا ہے۔ علم توحید

و صفات، علم احکام، علم قصص و حکایات سے بھی توحید و صفات کی تقریر و تالیف مقصود ہوتی ہے یا علم احکام کی تاکید و ضرورت اور علم توحید و صفات اور علم احکام بھی باہم سے مربوط ہیں کہ ایک دوسرے کے لئے علت اور علامت ہیں۔ صفات حق تعالیٰ احکام شریعہ کے حق میں منشا اور اصل ہیں تو احکام شریعہ صفات کے لئے بہرہ و ثمرات اور فروع ہیں تو اب ظاہر ہے کہ علم قصص اور علم توحید و صفات سے ضرور علم احکام کی تاکید اور اس کی ضرورت بلکہ حقیقت اور اصلیت ثابت ہوگی اور یہ طریقہ جو تین طریقوں سے مراد ہے نہایت احسن اور اہل اور قابل قبول ہے۔ اول تو اس وجہ سے کہ ایک طریقہ کی پابندی موجب ملل ہوتی ہے اور ایک علم سے دوسرے کی طرف منتقل ہو جانا ایسا ہو جاتا ہے جیسا ایک باغ کی سیر کر کے دوسرے باغ کی سیر کرنے لگے۔ دوسرے تینوں طریقوں سے مل کر حقیقت منشا ثمرہ نتیجہ سب ہی معلوم ہو جائے گا اور اس میں تفصیل احکام نہایت ہی شوق و مستعدی اور رغبت و بصیرت کے ساتھ ہوگی۔ اس لئے اس طریقہ مذکورہ بخیریت و عمدہ اور مفید اور قرآن مجید میں کثیر الاستعمال ہے۔ اسی جگہ دیکھ لیجئے کہ اول احکام کو کس کثرت و تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا ہے اس کے بعد بقدر مصلحت قصص کو بیاں کر کے تمام احکامات مذکورہ کے فوائد و نتائج، گو یا ہم کو آنکھوں سے دکھلا دیے ان سب کے بعد آیت الکرسی جو کہ دربارہ توحید و صفات ممتاز آیت ہے اس کو بیان کر کے جملہ احکامات کی جز کو دلوں میں ایسا مستحکم فرما دیا کہ اکھاڑے نہ اکھڑے۔

اس آیت میں توحید ذات اور عظمت و صفات حق تعالیٰ کو بیان فرمایا کہ حق تعالیٰ موجود ہے ہمیشہ سے، اور کوئی اس کا شریک نہیں۔ تمام مخلوقات کا موجد وہی ہے اور تمام نقصان اور ہر طرح کے تبدل اور فتور سے منزہ ہے۔ سب چیزوں کا مالک ہے، سب چیزوں کا کمال علم اور سب چیزوں پر پوری قدرت اور اعلیٰ درجہ کی عظمت اس کو حاصل ہے۔ کسی کو نہ اتنا استحقاق اور نہ اتنی مجال کہ بعیر اس کے حکم کے کسی کی سفارش بھی اس سے کر سکے۔ کوئی امر بھی ایسا نہیں جس کو کرنے میں اس کو دشواری ہو۔ سب کی عقلوں اور سب چیزوں سے برتر ہے۔ اس کے مقابلے میں سب حقیر ہیں۔ ایسے دو اور مضمون ذہن نشین ہو گئے ہیں ایک تو حق تعالیٰ کی ربوبیت اور حکومت اور اپنی عظمیت اور عہدیت جس سے حق تعالیٰ کے تمام احکامات مذکورہ اور غیر مذکورہ کا بلا چوں چراں واجب التحدیق اور واجب التعمین ہونا اور اس کے حکام میں کسی قسم کے شک و شبہ کا معتبر نہ ہونا معلوم ہو گیا۔ دوسرے عبادات و معاملات کثیرہ مذکورہ سابقہ کو اور ان کے ساتھ تنعیم و تعذیب کو دیکھ کر کسی کو خلجان ہو سکا تھا کہ ہر فرد کے اس قدر معاملات و عبادات کثیرہ ہیں کہ جن کا مجموعہ اتنا ہے کہ ان کا ضبط اور حساب کتاب محل معلوم ہوتا ہے پھر اس کے مقابلے میں ثواب و عتاب، یہ بھی عقل سے باہر غیر ممکن معلوم ہوتا ہے۔ سو اس آیت میں حق سبحانہ نے چند صفات مقدسہ اپنی ایسی ذکر فرمائیں کہ وہ تمام خیالات بسہولت دور ہو گئے یعنی اس کا علم و قدرت ایسے کمال ہے کہ ایک چیز بھی ایسی نہیں کہ جو اس سے باہر ہو جس کا علم اور قدرت ایسا غیر متناہی اور ہمیشہ یکساں رہنے والا ہو اس کو تمام جزئیات عالم کے ضبط رکھنے اور ان کا عوض عطا فرمانے میں کیا دقت ہو سکتی ہے۔



ترجمہ۔ اللہ سے جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ آپ زندہ اور اوروں کو قائم رکھنے والا۔ اسے نہ اونگھ آئے نہ بند۔ اسی کا ہے جو پتہ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں۔ وہ کون ہے جو اس کے یہاں سفارش کرے بے اس کے حکم کے۔ جتنا ہے جو پتہ ان کے آگے ہے اور جو کچھ ان کے پیچھے ہے۔ وہ نہیں پاتے اس کے علم میں سے مگر وہ جتنا چاہے۔ اس کی کرسی میں سمائے ہوئے ہیں آسمان اور زمین۔ اور اسے بھاری نہیں ان کی تمہائی نور وہی ہے بلند، بڑائی والا۔

اس میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت پر اس کی توحید کا بیان ہے اس آیت کو آیت الکرسی کہتے ہیں۔ احادیث میں اس کی بہت فضیلتیں وارد ہیں۔

حی القیوم یعنی واجب الوجود اور عالم کا ایجاد کرنے اور تدبیر فرمانے والا۔ لا تأخذه سنة ولا نوم کیونکہ یہ نقص ہے اور وہ نقص سے پاک۔

لہ ما فی السموات وما فی الارض اس میں اس کی مالکیت اور نفاذ امر و تصرف کا بیان ہے۔ اور نہایت لطیف پیرایہ میں رد شرک ہے کہ جب سارا جہان اس کی ملک ہے تو شریک کون ہو سکتا ہے۔ مشرکین یا تو کواکب کو پوجتے ہیں جو آسمانوں میں ہیں یا دریاؤں، پہاڑوں، پتھروں، درختوں، جانوروں، آگ وغیرہ کو جو زمین میں ہیں۔ جب آسمان زمین کی ہر چیز اللہ کی ملک ہے تو یہ کیسے پوجے کے قابل ہو سکتے ہیں۔

من ذا الذی یشفع عنہ الا بادنہ: اس میں مشرکین کا رد ہے جن کا گمان تھا کہ ان کو بھی شفاعت نصیب ہو گی، انہیں بتا دیا گیا کہ کفار کے لئے شفاعت نہیں، اللہ کے حضور مازنین کے سوا کوئی شفاعت نہیں کر سکتا اور ان کے واسطے انبیاء و ملائکہ و مؤمنین ہیں۔

یعلم ما بین یدہم و ما خلفہم: یعنی ماقبل اور مابعد یا امور دنیا و آخرت۔

ولا یحیطون بشی من علمہ الا بما شاء۔ اور جن کو وہ مطلع فرمائے وہ انبیاء اور رسل ہیں۔ جن کو غیب پر مطلع فرمانا اس کی نبوت کی دلیل ہے۔ دوسری آیت میں ارشاد فرمایا لا یظہر علی غیبہ احدا الا من ارتضیٰ من رسول (خازن)۔

وسع کرسیہ السموات والارض: اس میں اس کی عظمت شان کا اظہار ہے اور کرسی سے یا علم و قدرت مراد ہے یا عرش یا وہ جو عرش کے نیچے اور ساتوں آسمانوں کے اوپر ہے اور ممکن ہے یہ دعویٰ ہو جو فلک البروج کے نام سے مشہور ہے۔

اس آیت میں الہیات کے اعلیٰ مسائل کا بیان ہے اور اس سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے۔ الہیت میں واحد ہے، حیات کے ساتھ متصف ہے، واجب الوجود اپنے ماسوا کا موجد ہے، حمیز و حلول سے منزہ اور تغیر اور فتور سے برا ہے، نہ کسی کو اس سے مشابہت نہ عوارض مخلوق کو اس تک رسائی ملک و ملکوت کا ملک اصول و فروع کا مبدع، قوی گرفت والا، جس کے حضور سوائے مازون کے کوئی شفاعت کے لئے لب نہ ہلا سکے، تمام اشیاء کا جاننے والا جلی کا بھی اور خفی کا بھی، کلی کا بھی اور جزئی کا

بھی، واسع الملك والقدرۃ ادراک و وہم و فہم سے برتر و بالا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللہ لا إله إلا هو لا الحی القیوم ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۲، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: اللہ وہ زندہ جاوید ہستی، جو نظام کائنات کو سنبھالے ہوئے ہے، حقیقت میں اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی قابلِ معبود بنانے کے نہیں، وہ زندہ (جاوید) ہیں سب چیزوں کے سنبھالنے والے ہیں۔

حی و قیوم کے صفات لانے میں اشارہ ہے معبودانِ باطلہ کے معبود نہ ہونے کی دلیل عقلی پر۔ کیونکہ ان میں یہ صفتیں نہیں ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا (جو معبود برحق ہے) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، زندہ، ہمیشہ رہنے والا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے، سب کا تھامنے والا۔

تجران کے ساٹھ عیسائیوں کا ایک مؤقر و معزز وفد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس میں تین شخص عبدالمسیح عاقب بحیثیت امارت و سیادت کے، ایہم السید بلخاڑ رائے و تدبیر کے اور ابو حارث بن علقمہ باعتبار سب سے بڑے مذہبی عالم اور لاٹ پوری ہونے عام شہرت اور امتیاز رکھتے تھے۔ یہ تیسرا شخص صل میں عرب کے مشہور قبیلہ ”بنی بکر بن وائل“ سے تعلق رکھتا تھا۔ پھر پکا نصرانی بن عیاد۔ سلاطین روم نے اس کی مذہبی ملاہت اور مجد و شرف کو دیکھتے ہوئے بڑی تعظیم و تکریم کی۔ خلاۃ جیش قرار مالی انداز کے اس کے لئے گرجے تعمیر کئے اور امور مذہبی کے اعلیٰ منصب پر مامور کیا۔ یہ وفد بارگاہ رسالت میں بڑی آن بان سے حاضر ہوا اور متذرع فیہ مسائل میں حضور سے گفتگو کی جس کی پوری تفصیل محمد بن الحنفیہ کی سیرۃ میں منقول ہے۔ سورۃ ”آل عمران“ کا ابتدائی حصہ تقریباً اتنی لمبے آیت تک اسی واقعہ میں نازل ہوا۔ عیسائیوں کا پہلا اور بنیادی عقیدہ یہ

تھا کہ حضرت مسیح علیہ السلام بعینہ خد یا خدا کے بیٹے یا تین خدوں میں سے ایک ہیں۔ سورہ ہذا کی پہلی آیت میں توحید خالص کا دعویٰ کرتے ہوئے خد تعالیٰ کی جو صفات ”اَنّٰی الْقَیُّوْم“ بیان کی گئیں وہ عیسائیوں کے اس دعوے کو صاف طور پر باطل ٹھہراتی ہیں۔ چنانچہ حضورؐ نے دوران مناظرہ ان سے فرمایا کیا تم نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ حی (زندہ) ہے جس پر کبھی موت طاری نہیں ہو سکتی۔ اسی نے تمام مخلوقات کو وجود عطا کیا اور مسلمان بقا پیدا کر کے ان کو اپنی قدرت کاملہ سے تمام رکھ رہا ہے۔ برخلاف اس کے عیسیٰ علیہ السلام پر یقیناً موت و فنا آ کر رہے گی۔ اور ظاہر ہے جو شخص خود اپنی ہستی کو برقرار نہ رکھ سکے دوسری مخلوقات کی ہستی کیا برقرار رکھ سکتا ہے۔ ”نہ ہدای“ نے سن کر اقرار کیا (کہ بے شک مسیح ہے) شاید انہوں نے نیت سمجھ ہو گا کہ آپ اپنے اعتقاد کے موافق ”عیسیٰ یاتنی علیہ العشاء“ کا سوال کر رہے ہیں یعنی عیسیٰ پر فنا ضرور آئے گی، اگر جواب نفی میں دیا تو آپ ہمارے عقیدہ کے موافق کہ حضرت عیسیٰ کو عرصہ ہوا موت آچکی ہے۔ ہم کو اور زیادہ صریح طور پر ملزم اور مطمئن کر سکیں گے۔ اس لئے لفظی مناقضہ میں پڑنا مصلحت نہ سمجھا۔ اور ممکن ہے یہ لوگ ان فرقوں میں سے ہوں جو عقیدہ اسلام کے موافق مسیح علیہ السلام کے قتل و صلب کا قطعاً انکار کرتے تھے اور رفع جسمانی کے قائل تھے جیسا کہ حافظ ابن تیمیہ نے ”الجواب الصحیح“ میں اور ”الفارق بین المذنب والحق“ کے مصنف نے تصریح کی ہے کہ شام و مصر کے نصاریٰ عموماً اسی عقیدہ پر تھے مدت کے بعد پولوس نے عقیدہ صلب کی اشاعت کی۔ پھر یہ خیال یورپ سے مصر و شام وغیرہ پہنچا۔ بہر حال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان عیسیٰ یاتنی علیہ العشاء کے بجائے یاتنی علیہ العشاء فرمانا درآں حالیکہ پہلے لفظ تردید الویت مسیح کے موقع پر زیادہ صاف اور مسکت ہوتے۔ ظاہر کرتا ہے کہ موقع الزام میں بھی مسیح علیہ السلام پر موت سے پہلے لفظ موت کا اطلاق آپ نے پسند نہیں کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

ۛ

ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا کسی کی پوجا نہیں، آپ زندہ اور دوس کا قائم رکھنے والا۔
صفات الہیہ میں حی بمعنی دائم باقی کے ہیں۔ یعنی ایسا بے شک رکھنے والا جس کی موت ممکن نہ ہو۔ قیوم وہ ہے جو قائم بالذات ہو اور خلق اپنی دنیوی اور اخروی زندگی میں جو حاجتیں رکھتی ہے اس کی تدبیر فرمائے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۶، قرآنی ترتیب: ۳، نزول ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ: وہی تو ہے جو تمہاری ہڈوں کے پیٹ میں تمہاری صورتیں، جیسی چاہتا ہے، بناتا ہے۔ اس زبردست حکمت

والے کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہے۔

اس میں دو اہم حقیقتوں کی طرف اشارہ ہے، ایک یہ کہ تمہاری فطرت کو جیسے وہ جانتا ہے، نہ کوئی دوسرا جان سکتا ہے، نہ تم خود جان سکتے ہو۔ لہذا اس کی رہنمائی پر اعتماد کیے بغیر تمہارے لیے کوئی چارہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ جس نے تمہارے استغراقِ حیل سے لے کر بعد کے مراحل تک ہر موقع پر تمہاری چھوٹی سے چھوٹی ضرورتوں تک کو پورا کرنے کا اہتمام کیا، کس طرح ممکن تھا کہ وہ دنیا کی زندگی میں تمہاری ہدایت و رہنمائی کا انتظام نہ کرتا، حالانکہ تم سب سے بڑھ کر کسی چیز کے محتاج ہو تو وہ یہی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: وہ ایسی ذات (پاک) ہے کہ تمہاری صورت (شکل) بناتا ہے ارحام میں جس طرح چاہتا ہے، کوئی عبادت کے لائق نہیں بجز اس کے وہ غلبہ والے ہیں حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: وہی تو ہے جو (ماں کے) پیٹ میں جیسی چاہتا ہے تمہاری صورتیں بناتا ہے۔ اس غالب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: وہی تمہارا نقشہ بناتا ہے ماں کے پیٹ میں جس طرح چاہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، زبردست ہے، حکمت والا۔

یعنی اپنے علم و حکمت کے مطابق کمال قدرت سے جیسا اور جس طرح چاہا ماں کے پیٹ میں تمہارا نقشہ بنایا، مذکر، مؤنث، خوبصورت، بدصورت، جیسا پیدا کرنا تھا کر دیا۔ ایک پانی کے قطرہ کو کتنی پلٹیاں دے کر آدمی کی صورت عطا فرمائی۔ جس کی قدرت و صنعت کا یہ حال ہے کیا اس کے علم میں کمی ہو سکتی ہے۔ یا کوئی انسان جو خود بھی بطنِ مادر کی تاریکیوں میں رہ کر آیا ہو اور عام بچوں کی طرح کھاتا، پیتا، پیشاب پاخانہ کرتا ہو، اس خداوند قدوس کا جینا یا پوتا کہلایا جاسکتا ہے؟ کبریت کلمۃ نخرج من افواہم ان یقولون الا کذباً۔ عیسائیوں کا سوال تھا کہ جب مسیح کا ظاہری باپ کوئی نہیں تو بجز خدا کے کس کو باپ کہیں بصورتِ کہ فی الارحام کیف یشاء میں اس کا جواب بھی ہو گیا۔ یعنی خدا کو قدرت ہے رحم میں جس طرح چاہے آدمی کا نقشہ تیار کر دے۔ خواہ ماں باپ دونوں کے ملنے سے یا صرف ماں کی قوتِ منفعلہ سے اسی لئے آگے فرمایا ہو العزیر الحکیم یعنی زبردست ہے جس کی قدرت کو کوئی محدود نہیں کر سکتا اور حکیم ہے جہاں جیسا مناسب جانتا ہے کرتا ہے۔ مسیح کو بدون باپ کے اور آدم بدون ماں باپ دونوں کے پیدا کر دیا۔ اس کی حکمتوں کا احاطہ کون کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ۔ وہی ہے کہ تمہاری تصویر بناتا ہے ماں کے پیٹ میں جیسی چاہے، اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں، عزت والا، حکمت والا۔

هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء۔ مرد، عورت، گورا کالا، خوبصورت، بد شکل وغیرہ بخاری و مسلم کی حدیث میں ہے۔ سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارا مادہ بدائش ماں کے پیٹ میں چالیس روز جمع ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن غلہ جتنی خوب بستہ کی شکل میں ہوتا ہے پھر اتنے ہی دن پارہ گوشت کی صورت رہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ بھیجتا ہے جو اس کا رزق اس کی عمر اس کے عمل اس کا انجام کار یعنی اس کی سعادت و شقاوت لکھتا ہے پھر اس میں روح ڈالتا ہے

لا اله الا هو العزير الحكيم اس میں بھی نصاریٰ کا رد ہے جو حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات کو خدا کا بیٹا کہتے اور ان کی عبادت کرتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا ۖ بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ ○ ط

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ۔ اللہ نے خود شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اور (یہی شہادت) فرشتوں اور سب اہل علم نے بھی دی ہے۔ وہ انصاف پہ قائم ہے۔ اس زبردست حکیم کے سوائے واقعی کوئی خدا نہیں ہے۔

شہد اللہ انہ لا الہ الا هو یعنی اللہ جو کائنات کی تمام حقیقتوں کا براہ راست علم رکھتا ہے، جو تمام موجودات کو بے حجاب دیکھ رہا ہے جس کی نگاہ سے زمین و آسمان کی کوئی چیز پوشیدہ نہیں، یہ اس کی شہادت ہے۔۔۔ اور اس سے بڑھ کر معتبر یعنی شہادت اور کس کی ہو گی۔۔۔ کہ پورے عالم وجود میں اس کی اپنی ذات کے سوا کوئی ایسی ہستی نہیں ہے، جو خدائی کی صفات سے متصف ہو، خدائی کے اقتدار کی مالک ہو، اور خدائی کے حقوق کی مستحق ہو۔

والملائكة و أولوا العلم قانمًا بالقسط: اللہ کے بعد سب سے زیادہ معتبر شہادت فرشتوں کی ہے، کیونکہ وہ سلطنت کائنات کے انتظامی اہل کار ہیں اور وہ براہ راست اپنے ذاتی علم کی بنا پر شہادت دے رہے ہیں کہ اس سلطنت میں اللہ کے سوا کسی کا حکم نہیں چلتا اور اس کے سوا کوئی ہستی ایسی نہیں ہے جس کی طرف زمین و آسمان کے انتظامی معاملات میں وہ رجوع کرتے ہوں۔ اس کے بعد مخلوقات میں سے جن لوگوں کو

بھی حقائق کا تھوڑا یا بہت علم حاصل ہوا ہے ان سب کی ابتداء فریش سے آج تک یہ متفقہ شہادت رہی ہے کہ ایک ہی خدا اس پوری کائنات کا مالک و مدبر ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: گوئی دی ہے اللہ تعالیٰ نے اس کی بجز اس ذات کے کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں اور فرشتوں نے بھی اور اہل علم نے بھی۔ اور معبود بھی وہ اس شان کے ہیں کہ امتداد کے ساتھ انتظام رکھنے والے ہیں۔ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں۔ وہ زبردست ہیں حکمت والے ہیں۔ قانما بالقسط۔ کی صفت غالباً اس لئے بڑھا دی کہ وہ ایسے نہیں کہ صرف اپنی تنظیم و عبادت ہی کرانے ہوں، بلکہ وہ سب کے کام بھی بناتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: خدا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، اور فرشتے اور علم والے لوگ جو انصاف پر قائم ہیں وہ بھی (گواہی دیتے ہیں کہ) اس غائب حکمت والے کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ: اللہ نے گواہی دی ہے کہ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اور فرشتوں نے اور علم والوں نے بھی، وہی حاکم انصاف کا ہے، کسی کے بندگی نہیں سوا اس کے، زبردست ہے، حکمت والا۔ والملئکہ۔ ظاہر ہے فرشتوں کی گواہی خدا کی گواہی کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے۔ فرشتہ تو نام ہی اس مخلوق کا ہے جو صدق و حق کے راستے سے سر تابی نہ کر سکے۔ چنانچہ فرشتوں کی تسبیح و تہجد تواتر توحید و تفرید باری پر مشتمل ہے۔

و اولوا العلم: علم والے ہر زمانے میں توحید کی شہادت دیتے رہے ہیں اور آج تو عام طور پر توحید کے خلاف ایک لفظ کہنا جہل محض کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔ مشرکین بھی دل میں مانتے ہیں کہ علمی اصول کبھی شرکانہ عقائد کی تائید نہیں کر سکتے۔

قانما بالقسط لا الہ الا هو العزیز الحکیم: انصاف کرنے کے لئے وہ باتیں ضروری ہیں، زبردست ہو کہ اس کے فیصلے سے کوئی سر تابی نہ کر سکے۔ اور حکیم ہو کہ حکمت و دانائی سے پوری طرح جانچ تول کر ٹھیک ٹھیک فیصلہ کرے، کوئی حکم بے موقع نہ دے چونکہ حق تعالیٰ عزیز و حکیم ہے لہذا اس کے منصف علی الاطلاق ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ غالباً اس لفظ قانما بالقسط میں تمام عیسائیوں کے مسئلہ کفارہ کا بھی

ہو گیا۔ بھلا یہ کہاں کا انصاف ہو گا کہ ساری دنیا کے جرائم ایک شخص پر لا دیے جائیں اور وہ تنہا سزا پا کر سب مجرموں کو ہمیشہ کے لئے بری اور پاک کرے۔ خدائے عادل و حکیم کی بارگاہ ایسی گستاخیوں سے کہیں بالا و برتر ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ۔ اللہ نے گواہی دی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور فرشتوں نے بھی، اور عالموں (یعنی انبیاء و اوصیاء) نے انصاف سے قائم ہو کر، اس کے سوا کسی کی عبادت نہیں، عزت والا حکمت والا۔

احبار شام میں سے جو شخص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ جب انہوں نے مدینہ طیبہ دیکھا تو ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ نبی آخری الزمان کے یہی صفت ہے جو اس شہر میں پائی جاتی ہے۔ جب آستانہ اقدس پر حاضری دی تو انہوں نے حضور کے شکل و شاکل تورات کے مطابق دیکھ کر حضور کو پہچان لیا اور عرض کیا آپ محمدؐ ہیں؟ حضورؐ نے فرمایا ہاں۔ پھر عرض کیا کیا آپ احمد ہیں (صلی اللہ علیہ وسلم)۔ فرمایا ہاں۔ عرض کیا ہم ایک سوال کرتے ہیں اگر آپ نے ٹھیک جواب دے دیا تو ہم آپ پر ایمان لے آئیں گے۔ فرمایا سوال کرو۔ انہوں نے عرض کیا کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑی شہادت کون سی ہے۔ اس پر یہ آیت کریمہ نازل ہوئی اور اس کو سن کر وہ دونوں حرم مسلمان ہو گئے۔ حضرت سعید بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ کعبہ معظمہ میں تین سو ساٹھ بت تھے جب مدینہ طیبہ میں یہ آیت نازل ہوئی تو کعبہ کے اندر وہ سب سجدہ میں گر گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ

خَبِيرًا ۝

﴿نورہ النساء (مدنی) آیت ۸۷، قرآنی ترتیب ۴، نزول ترتیب ۹۲﴾

ترجمہ۔ اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، وہ تم سب کو اس قیامت کے دن جمع کرے گا جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں، اور اللہ کی بات سے بڑھ کر سچی بات اور کس کی ہو سکتی ہے۔

یعنی کافر اور مشرک اور ملحد اور دہریے جو کچھ کر رہے ہیں اس سے خدا کی خدائی کا کچھ نہیں بگڑتا۔ اس کا خدائے واحد اور خدائے مطلق ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جو کسی کے بدلے بدل نہیں سکتی۔ پھر ایک دن وہ سب انسانوں کو جمع کر کے ہر ایک کو اس کے عمل کا نتیجہ دکھا دے گا۔ اس کی قدرت کے

احاطہ سے بچ کر کوئی بھگ بھی نہیں سکتا۔ ہذا خدا برتر از اس بات کا حدت مند نہیں ہے کہ اس کی طرف سے کوئی اس کے باغیوں پر جسے دل کا بھر نکالتا پھرے اور کچھ خالق و ترش کلامی کو زخم دل کا مرہم بنائے۔

یہ تو اس آیت کا تعلق دہر کی آیت سے ہے لیکن یہی آیت اس پورے سلسلہ کلام کا خاتمہ بھی ہے جو پچھلے دو تین رموزوں سے چلا آ رہا ہے۔ اس حیثیت سے آیت کا مطلب یہ ہے کہ دنیا کی زندگی میں جو شخص جس طریقے پر چاہے چلتا رہے اور جس راہ میں اپنی کوششیں اور محنتیں صرف کرنا چاہتا ہے کیے جائے، آخر کار سب کو ایک دن اس خدا کے سامنے حاضر ہونا ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، پھر ہر ایک اپنی سعی و عمل کے نتائج دیکھ لے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اللہ ایسے ہیں کہ ان کے سوا کوئی معبود ہونے کے قابل نہیں۔ وہ ضرور تم سب کو جمع کریں گے قیامت کے دن میں، اس میں کوئی شبہ نہیں۔ اور خدا تعالیٰ سے زیادہ کس کی بات سچی ہو گی۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا (وہ معبود برحق ہے کہ) اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ وہ قیامت کے دن تم سب کو ضرور جمع کرے گا۔ اور خدا سے بڑھ کر بات کا سچا کون ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں ہے شک تم کو جمع کرے گا قیامت کے دن، اس میں کچھ شبہ نہیں۔ اور اللہ سے سچی کس کی بات ہے۔
یعنی قیامت کا آنا اور ثواب و عقاب کے سب وعدوں کا پورا ہونا سب سچ ہے۔ اس میں تحلف نہیں ہو گا، ان باتوں کو سرسری خیال نہ کرو۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اللہ ہے کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور وہ ضرور تمہیں اکٹھا کرے گا قیامت کے دن اس میں کچھ شک نہیں، اور اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی۔
یعنی اس سے زیادہ سچا کوئی نہیں اس لئے کہ اس کا کذب ناممکن و محال ہے۔ کیونکہ کذب عیب ہے اور ہر عیب اللہ پر محال ہے۔ وہ جملہ عیوب سے پاک ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ حَافِظٌ كُلِّ شَيْءٍ فَاغْبِذُوا ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝

(سورہ الانعام (کی) آیت: ۱۰۲، قرآنی ترتیب: ۶، نزولی ترتیب: ۵۵۰)

ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، کوئی خدا اس کے سوا نہیں ہے، ہر چیز کا خالق، لہذا تم اس کی بندگی کرو اور وہ ہر چیز کا کنیل ہے۔

(مولانا ابوالی علی صودودی)



ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، تو تم لوگ اس کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

غرض خالق بھی وہی، ستیم بھی وہی، دکیل بھی وہی، اور یہ سب امور مستثنیٰ ہیں کہ معبود بھی

وہی ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: یہی (اوصاف رکھنے والا) خدا تمہارا پروردگار ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ (وہی) ہر چیز کا پیدا کرنے والا (ہے)۔ تو اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز کا نگران ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: یہی اللہ تمہارا رب ہے، نہیں ہے کوئی معبود سوائے اس کے، پیدا کرنے والا ہر چیز کا، سو تم اسی کی عبادت کرو اور وہ ہر چیز پر کارساز ہے۔

اس کی عبادت اس لئے کرنی چاہیے کہ مذکورہ بالا صفات کی وجہ سے وہ ذاتی طور پر استحقاق معبود

بننے کا رکھتا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ تمام مخلوق کی کارسازی اسی کے ہاتھ میں ہے۔

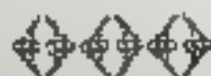
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: یہ ہے اللہ تمہارا رب، اور اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، ہر چیز کا بنانے والا، تو اسے پوجو، وہ ہر چیز پر نگہبان ہے (خواہ وہ رزق ہو یا اجل یا حل)۔

جس کے صفات مذکور ہوئے اور جس کے یہ صفات ہوں وہی مستحق عبادت ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِشِيعَ مَا أَوْجَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ وَ اغْرِضْ عَنِ الْمُمَشْرِكِينَ ۝

(نور الانعام) (کئی) آیت ۱۰۶، قرآنی ترتیب ۶، نزولی ترتیب ۵۵۔

ترجمہ: اے محمد! اس وحی کی پیروی کیے جاؤ جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ اس ایک رب کے سوا کوئی اور خدا نہیں۔ اور ان مشرکین کے پیچھے نہ پڑو۔

مطلب یہ ہے کہ تمہیں وحی اور مبلغ بنایا گیا ہے، کو قائل نہیں کیا گیا۔ تمہارا کام صرف یہ ہے کہ لوگوں کے سامنے اس روشنی کو پیش کر دو اور انکے حق ادا کرنے میں اپنی حد تک کوئی کسر اٹھا نہ رکھو۔ اب اگر کوئی اس حق کو قبول نہیں کرتا تو نہ کرے۔ تم کو نہ اس کام پر مامور کیا گیا ہے کہ لوگوں کو حق پرست بنا کر ہی رہو، اور نہ تمہاری ذمہ داری و جواب دہی میں یہ بات شامل ہے کہ تمہارے حقہ نبوت میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہ جائے۔ لہذا اس فکر میں خواہ مخواہ اپنے ذہن کو پریشان نہ کرو کہ اندھوں کو کس طرح بینا بنایا جائے اور جو آنکھیں کھوں کر نہیں دیکھنا چاہتے انہیں کیسے دکھایا جائے۔ اگر فی الواقع حکمت الہی کا تقاضا یہی ہوتا کہ دنیا میں کوئی شخص باطل پرست نہ رہے تو اللہ کو یہ کام تم سے لینے کی کیا ضرورت تھی؟ کیا اس کا ایک ہی نگوینی اشارہ تمام انسانوں کو حق پرست نہ بنا سکتا تھا؟ مگر وہاں تو مقصود سرے سے یہ ہے ہی نہیں۔ مقصود تو یہ ہے کہ انسان کے لیے حق اور باطل کے انتخاب کی آزادی باقی رہے اور پھر حق کی روشنی اس کے سامنے پیش کر کے اس کی آزمائش کی جائے کہ وہ دونوں چیزوں میں سے کس کو انتخاب کرتا ہے۔ پس تمہارے لیے صحیح طرز عمل یہ ہے کہ جو روشنی تمہیں دکھادی گئی ہے اس کے اجالے میں سیدھی راہ پر خود چلتے رہو اور دوسروں کو اس کی دعوت دیتے رہو۔ جو لوگ اس دعوت کو قبول کر لیں انہیں سینے سے لگاؤ اور ان کا ساتھ نہ چھوڑو خواہ وہ دنیا کی نگاہ میں کیسے ہی حقیر ہوں۔ اور جو اسے قبول نہ کریں ان کے پیچھے نہ پڑو۔ جس انجام بد کی طرف وہ خود جانا چاہتے ہیں اور جانے پر مصر ہیں اس کی طرف جانے کے لیے انہیں چھوڑ دو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ خود اس طریق پر چلتے رہیے جس کی وحی آپ کے رب کی طرف سے آپ کے پاس آئی ہے۔ اللہ کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ اور مشرکین کی طرف خیال نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو حکم تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے پاس آتا ہے اسی کی پیروی کرو۔ اس (پروردگار) کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور مشرکوں سے کنڈا کر دو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ۔ تو چل اس پر جو حکم تجھ کو آج تیرے رب کا، کوئی معبود نہیں سوائے اس کے، اور منہ پھیر لے شرکوں سے۔

آپ خدا نے واحد پر پھر دہرے کر کے اس کے حکم پر چلتے رہیں اور مشرکین کے جہل و عناد کی طرف خیال نہ فرمائیں کہ ایسے روش و لٹل و بیانات سننے کے بعد بھی راہِ راست پر نہ آئے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ۔ اسی پر چلو جو تمہارے رب کی طرف سے وحی ہوتی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور شرکوں سے منہ پھیر لو۔

کفار کی بیہودگیوں کی طرف التفات نہ کرو۔ اس میں بھی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تسکین خاطر ہے کہ آپ کفار کی یاد دہانیوں سے رنجیدہ نہ ہوں۔ یہ ان کی بد نصیبی ہے کہ ایسے واضح برہانوں سے فائدہ نہ اٹھائیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ○

﴿سورہ الاعراف (مکی) آیت: ۵۸﴾ قرآنی ترتیب: ۷، نزول ترتیب: ۳۹

ترجمہ۔ اے محمد! کہو کہ ”اے انسانو، میں تم سب کی طرف اس خدا کا پیغام ہوں جو زمین و آسمانوں کی بادشاہی کا مالک ہے۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، وہی زندگی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ پس ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی امی پر جو اللہ اور اس کے ارشادات کو مانتا ہے۔ اور ہر وہی اختیار کرو اس کی، امید ہے کہ تم راہِ راست پا لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ۔ آپ کہہ دیجئے کہ اے (دنیا جہان کے) لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا بھیجا ہوا (پیغام) ہوں جس کی بادشاہی ہے تمام آسمانوں اور زمین میں۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں، وہی

زندگی دیتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو (ایسے) اللہ پر ایمان لاؤ اور اس کے (ایسے) نبی امی پر (بھی) جو کہ (خود) اللہ پر اور ان کے احکام پر ایمان رکھتے ہیں اور ان (نبی) کا اتباع کرو تاکہ تم راہ راست پر آ جاؤ۔

یومن باللہ وکلمتہ یعنی باوجود اس رسم عظیم کے ان کو اللہ پر اور سب رسل و کتب پر ایمان سے غار نہیں۔ تو تم کو اللہ و رسول پر ایمان لانے سے کیوں انکار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: (اے محمد) کہہ دو کہ لوگو میں تم سب کی طرف خدا کا بھیجا ہوا ہوں۔ (یعنی اس کا رسول ہوں)۔ (وہ) جو آسمانوں اور زمین کا بادشاہ ہے۔ اس سے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہی زندگانی بخشتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ سو خدا پر اور اس کے رسول پر جو خدا پر اور اس کے تمام کلام پر ایمان رکھتے ہیں، ایمان لاؤ اور ان کی پیروی کرو تاکہ ہدایت پاؤ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو کہہ اے لوگو میں رسول ہوں اللہ کا تم سب کی طرف، جس کی حکومت ہے آسمانوں اور زمین میں۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا، وہی جلاتا ہے اور مارتا ہے۔ سو ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے بھیجے ہوئے نبی امی پر، جو کہ یقین رکھتا ہے اللہ پر اور اس کے سب کلاموں پر، اور اس کی پیروی کرو تاکہ تم راہ پاؤ۔

یعنی آپ کی بعثت تمام دنیا کے لوگوں کو عام ہے۔ عرب کے اممیین یہود و نصاریٰ تک محدود نہیں۔ جس طرح خداوند تعالیٰ شہنشاہ مطلق ہے، آپ اس کے رسول مطلق ہیں۔ اب ہدایت و کامیابی کی صورت بجز اس کے کچھ نہیں کہ اس جامع ترین عالمگیر صداقت کی پیروی کی جائے جو آپ لے کر آئے ہیں۔ یہ ہی پیغمبر ہیں، جن پر ایمان لانا تمام انبیاء و مرسلین اور تمام کتب سماویہ پر ایمان لانے کا مرادف ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم فرماؤ اے لوگو میں تم سب کی طرف اس اللہ کا رسول ہوں کہ آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کو ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، جلاتے اور مارتے، تو ایمان لاؤ اللہ اور اس کے رسول بے پڑھے، غیب بتانے والے پر کہ اللہ اور اس کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں تو ان کی غلامی کرو کہ تم راہ پاؤ۔

انہی رسول اللہ الیکم جمیعاً: یہ آیت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت کی دلیل ہے کہ

آپ تمام خلق کے رسول ہیں اور کل جہاں آپ کی امت۔ بخاری و مسلم کی حدیث ہے، حضور فرماتے ہیں پانچ چیزیں مجھ ایسی عطا ہوئی جو مجھ سے پہلے کسی کو نہ تھیں (۱) ہر نبی خاص قوم کی طرف مبعوث ہوتا تھا اور میں سرخ و سیاد کی طرف مبعوث فرمایا گیا۔ (۲) میرے لئے غنیمتیں حلال کی گئیں اور مجھ سے پہلے کسی کے لئے نہیں ہوئی تھیں۔ (۳) میرے لئے زمیں پاک اور پاک کرنے والی (قابل تیمم) اور مسجد کی گنتی جس کسی کو کہیں نماز کا وقت آئے وہیں پڑھ لے (۴) دشمن پر ایک ماہ کی مسافت تک میرا رعب ڈال کر میری مدد فرمائی گئی۔ (۵) اور مجھے شفاعت عنایت کی گئی۔ مسلم شریف کی حدیث میں یہ بھی ہے کہ میں تمام خلق کی طرف رسول بنایا گیا اور میرے ساتھ انبیاء ختم کئے گئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَمَا أُمِرُوا لَا لِيُقَدَّرُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ○

(سورہ التوبہ (مدنی) آیت ۳۱، قرآنی ترتیب: ۹، نزولی ترتیب: ۱۱۳)

ترجمہ: ان کو ایک معبود کے سوا کسی کی بندگی کرنے کا حکم نہیں دیا گیا تھا، وہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، پاک ہے وہ ان شرکانہ باتوں سے جو یہ لوگ کرتے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: ان کو صرف یہ حکم کیا گیا ہے کہ فقط ایک معبود (برحق) کی عبادت کریں۔ جس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں۔ وہ ان کے شرک سے پاک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: ان کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ خدائے واحد کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اور وہ ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور ان کو حکم یہی ہوا تھا کہ بندگی کریں ایک معبود کی۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ وہ پاک ہے ان کے شریک بتائے سے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور انہیں حکم نہ تھا (ان کی کتابوں میں نہ ان کے انبیاء کی طرف سے) مگر یہ کہ ایک اللہ کو

پوچھیں۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ اسے پاکی ہے ان کے شرک سے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حَسْبِيَ اللَّهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ الْوَاحِدَ الْحَقُّ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ۝

سُورَةُ التَّوْبَةِ (مَدَنی) آیت ۱۲۹، قرآنی ترتیب ۹، نزولی ترتیب ۱۱۳

ترجمہ: میرے لئے اللہ پس کرتا ہے کوئی معبود نہیں مگر وہ، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہ مالک ہے عرش عظیم کا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: میرے لئے (تو) اللہ تعالیٰ (حافظ و ناصر) کافی ہے اس نے سب کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں میں نے اسی پر بھروسہ کر لیا اور وہ بڑے بھاری عرش کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا مجھے کفایت کرتا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی پر میرا بھروسہ ہے اور وہی عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: کافی ہے مجھ کو اللہ، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور وہی مالک ہے عرش عظیم کا۔

اگر آپ کی عظیم الشان شفقت، خیر خواہی اور دلسوزی کی لوگ قدر نہ کریں تو کچھ پرواہ نہیں۔ اگر فرض کیجئے ساری دنیا آپ سے منہ پھیر لے تو تنہا خدا آپ کو کافی ہے۔ جس کے سوا نہ کسی کی بندگی ہے نہ کسی پر بھروسہ ہو سکتا ہے کیونکہ زمین و آسمان کی سلطنت اور عرش عظیم (تحت شہنشاہی) کا مالک وہی ہے۔ سب نفع و ضرر، ہدایت و ذلالت اسی کے ہاتھ میں ہے۔

ابو داؤد میں ابوالدرداء سے روایت ہے کہ جو شخص صبح دھرم سات سات مرتبہ حسی اللہ لا الہ الا ہو علیہ توکلت و هو رب العرش العظیم پڑھا کرے، خدا اس کے تمام ہوم و غوم کو کافی ہو جائے گا۔ باقی عرش کی عظمت کے متعلق اگر تفصیل دیکھنا ہو تو 'روح معانی' میں زیر آیت حاضرہ ملاحظہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: مجھے اللہ کافی ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔

(مولانا محمد رضا خان بریلوی)



فَالْتَمِمْ يَسْتَحْيُوا لَكُمْ فَاغْلُظْوا إِنَّمَا آتُرُّ بِعِلْمِ اللَّهِ وَإِن لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُمْ مُسْلِمُونَ ○

﴿نورہ ہود﴾ (کئی) آیت ۱۴، قرآنی ترتیب ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲

ترجمہ: اب اگر وہ (تمہارے معبود) تمہارے مدد کو نہیں پہنچتے تو تم جان لو کہ یہ اللہ کے علم سے نازل ہوئی ہے۔ اور یہ کہ اللہ کے سوا کوئی حقیقی معبود نہیں ہے۔ پھر کیا تم (اس امر حق کے آگے) سر تسلیم خم کرتے ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: پھر یہ کفار اگر تم لوگوں کا کہنا (کہ اس کی مثل بنا لاؤ) نہ کر سکیں تو تم (ان سے کہہ دو کہ اب تو) یقین کر لو کہ یہ قرآن اللہ ہی کے علم (اور قدرت) سے اترا ہے اور یہ (بھی یقین کر لو) کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو پھر اب بھی مسلمان ہوتے ہو یا نہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اگر وہ تمہاری بات قبول نہ کریں تو جان لو کہ وہ خدا کے علم سے اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تمہیں بھی اسلام لے آنا چاہیئے۔

یہ عام لوگوں سے خطاب ہے جو اسلام نہیں لاتے تھے۔ یعنی جب تم قرآن مجید کا یہ اعجاز دیکھ چکے ہو کہ کوئی شخص ایسا کلام نہیں بنا سکتا تو تم کو بھی اسے ماننا چاہیئے کہ کلام خدا ہے اور اسلام لے آنا چاہیئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: پھر اگر نہ پورا کریں تمہارا کہنا تو جان لو کہ قرآن تو اترا ہے اللہ کی وحی سے اور یہ کہ کوئی حاکم نہیں اس کے سوا، پھر کیا اب تم حکم مانتے ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو اے مسلمانو! اگر وہ تمہاری اس بات کا جواب نہ دے سکیں تو سمجھ لو کہ وہ اللہ کے علم ہی سے

اترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، تو کیا اب تم مانو گے؟
اور یقین رکھو گے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے یعنی اعجاز قرآن دیکھ لینے کے بعد ایمان اسلام پر
ثابت رہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابُ ۝

﴿سورہ التوبہ (مدنی) آیت: ۳۰، قرآنی ترتیب: ۱۳، نزولی ترتیب: ۹۶﴾

ترجمہ: ان سے کہو کہ وہی میرا رب ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اسی پر میں نے بھروسہ کیا اور
وہی میرا ملجا و ماویٰ ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ فرمادیجئے کہ وہ میرا مربی (اور نگہبان) ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں، میں
نے اسی پر بھروسہ کر لیا اور اسی کے پاس مجھ کو جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہہ دو وہی تو میرا پروردگار ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، میں اسی پر بھروسہ رکھتا ہوں اور
اسی کی طرف رجوع کرتا ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو کہہ وہی رب میرا ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا اسی پر میں نے بھروسہ کیا ہے اور اسی
کی آیتا ہوں رجوع کر کے۔

یعنی جس رحمان سے تم انکار کرتے ہو وہ ہی میرا رب ہے، اور وہ ہی اللہ ہے جس کا کوئی شریک
نہیں۔ قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ (یعنی اسرائیل: ۱۱۰)۔ میرا آغاز و
انجام سب اسی کے ہاتھ میں ہے، میں اسی پر توکل کرتا ہوں۔ نہ تمہارے انکار و تکذیب سے مجھے ضرر کا
اندیشہ ہے نہ اس کی امداد و اعانت سے مایوس ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم فرماؤ وہ میرا رب ہے اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور اسی کی

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



يُرْسِلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ لِيُذَكِّرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ۝

پیشرو انکس (قی) آیت: ۴، قرآنی ترحیب: ۱۶، نزولی ترتیب: ۱۷۷

ترجمہ وہ اس روح کو اپنے جس بند پر چاہتا ہے اپنے حکم سے ملائکہ کے ذریعے نازل فرما دیتا ہے (اس ہدایت کے ساتھ کہ لوگوں کو) آگاہ کر دو، میرے سوا کوئی تمہارا معبود نہیں ہے لہذا تم مجھ سے ڈرو۔

بالروح: یعنی روح نبوت کو جس سے نھر کر نبی کام اور کلام کرتا ہے۔ یہ وحی اور یہ پیغمبرانہ اسپرٹ چونکہ اخلاقی زندگی میں وہی متمم رکھتی ہے جو طبعی زندگی میں روح کا مقام ہے، اس لیے قرآن میں متعدد مقامات پر اس کے لیے روح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اسی حقیقت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے عیسائیوں نے روح القدس کو تین خداؤں میں سے ایک خدا بنا ڈالا۔

علیٰ من یشاء من عبادہ۔ فیصلہ طلب کرنے کے لئے کفار جو چیلنج کر رہے تھے اس کے پس پشت چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا انکار بھی موجود تھا، اس لیے شرک کی تردید کے ساتھ اور اس کے معاً بعد آپ کی نبوت کا اثبات فرمایا گیا۔ وہ کہتے تھے کہ یہ بنادنی باتیں ہیں جو یہ شخص بنا رہا ہے۔ اللہ اس کے جواب میں فرماتا ہے کہ نہیں، یہ ہماری بھیجی ہوئی روح ہے جس سے بریز ہو کر یہ شخص نبوت کر رہا ہے۔

نھر یہ جو فرمایا کہ اپنے جس بندے پر اللہ چاہتا ہے یہ روح نازل کرتا ہے، تو یہ کفار کے ان اعتراضات کا جواب ہے جو وہ حضور پر کرتے تھے کہ اگر خدا کو نبی ہی بھیجنا تھا تو کیا بس محمد بن عبد اللہ ہی اس کام کے لیے رہ گیا تھا۔ مکے اور طائف کے سارے بڑے بڑے سردار مر گئے تھے کہ ان میں سے کسی پر بھی نگاہ نہ پڑ سکی۔ اس طرح کے بیہودہ اعتراضات کا جواب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا، اور یہی متعدد مقامات پر قرآن میں دیا گیا ہے کہ خدا اپنے کام کو خود جانتا ہے، تم سے مشورہ لینے کی حاجت نہیں ہے، وہ اپنے بندوں میں سے جس کو مناسب سمجھتا ہے آپ ہی اپنے کام کے لیے منتخب کر لیتا ہے۔

ان اندر وَا اِنَّہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنَا فَاتَّقُوْنَ اس فقرے سے یہ حقیقت واضح کی گئی کہ روح نبوت جہاں جس انسان پر بھی نازل ہوئی ہے یہی ایک دعوت لے کر آئی ہے کہ خدائی صرف ایک اللہ کی ہے اور بس وہی اکیلا اس کا مستحق ہے کہ اس سے تقویٰ کیا جائے۔ کوئی دوسرا اس لائق نہیں کہ اس کی ناراضی کا خوف، اس کی سزا کا ڈر اور اس کی نافرمانی کے نتائج بد کا اندیشہ انسانی اخلاق کا لشکر اور انسانی فکر و عمل کے پورے نظام کا

کور بن کر رہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: وہ فرشتوں (کی جنس یعنی جبریل) کو وحی یعنی اپنا حکم دے کر اپنے بندوں میں سے جس پر چاہیں (یعنی انبیاء پر) نازل فرماتے ہیں یہ کہ خیردار کر دو کہ میرے سوا کوئی ذات عبادت نہیں سو مجھ سے ڈرتے رہو۔

اس میں یہ امر ظاہر فرما دیا کہ توحید تمام انبیاء علیہم السلام کی شریعت مشترک ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہی فرشتوں کو پیغام دے کر اپنے حکم سے اپنے بندوں میں سے جس کے پاس چاہتا ہے بھیجتا ہے کہ (لوگوں کی) تباہی دو کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، تو مجھ سے ڈرو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: امارتا ہے فرشتوں کو بھیج دے کر اپنے حکم سے جس پر چاہے اپنے بندوں میں کہ خیردار کر دو کہ کسی کی بندگی نہیں سوا میرے، سو مجھ سے ڈرو۔
ينزل الملائكة: یعنی فرشتوں کی جنس میں سے بعض کو جیسے حضرت جبریل علیہ السلام یا حفصہ الوحی جن کی طرف لئانه بسلك من بين يديه و من خلفه رسدا (جن ۲۷) میں اشارہ کیا ہے۔
بالروح: یہاں 'روح' سے مراد وحی الہی ہے جو خدا کی طرف سے پیغمبروں کی طرف غیر مرئی طریق پر بطور ایک بھیج کے آتی ہے چنانچہ دوسری جگہ فرمایا: يهيئ الروح من امره على من يشاء من عباده (المومن: ۱۵)۔ ایک جگہ قرآن کی نسبت فرمایا: وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا (شوری: ۵۲)۔ قرآن یا وحی الہی کو روح سے تعبیر فرمانے میں یہ اشارہ ہے کہ جس طرح مادی اجسام کو نفع روح سے ظاہری حیات حاصل ہوتی ہے، اسی طرح جو قلوب جہل و ضلالت کی بیماریوں سے مردہ ہو چکے تھے وہ وحی الہی کی روح پا کر زندہ ہو جاتے ہیں۔

على من يشاء من عباده وہ بندے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں جن کو خدا تعالیٰ ساری مخلوق میں سے اپنی حکمت کے موافق اپنے کامل اختیار سے چن لیتا ہے۔ اللہ اعلم حیث يجعل رسالته (الانعام: ۱۲۳)، اللہ بصطفی من الملائكة رسولا و من الناس (الحج: ۷۵)

ان اندروا انه لا اله الا انا فاتقون: یعنی توحید کی تعلیم، شرک کا رد اور تقویٰ کی طرف دعوت، یہ ہمیشہ سے تمام انبیاء علیہم السلام کا مشترک و متفقہ نصب العین (مشن) رہا ہے۔ گویا اثبات توحید کی یہ نقلی دلیل ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: ملائکہ کو ایمان کی جاہ یعنی دجی لے کر اپنے جس بندوں پر چاہے اتارتا ہے (اور انہیں نبوت و رسالت کے ساتھ برگزیدہ کرتا ہے)۔ کہ ڈر سناؤ کہ میرے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو مجھ سے ڈرو (اور میری ہی عبادت کرو اور میرے سوا کسی کو نہ پوجو)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ○

﴿سورہ المائدہ (مکی) آیت: ۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: وہ اللہ ہے اس کے سوا کوئی خدا نہیں اس کے لئے بہترین نام ہیں۔
یعنی وہ بہترین صفات کا مالک ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: (وہ) اللہ ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کے اچھے اچھے نام ہیں۔
سو قرآن اسی ذات مستجمع الصفات کا نازل کیا ہوا ہے اور یقینی حق ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (وہ) معبود (برحق) ہے (کہ) اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اس کے (سب) نام اچھے ہیں۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ ہے جس کے سوا بندگی نہیں کسی کی، اس کے ہیں سب نام خاصے۔
آیات بالا میں جو صفات حق تعالیٰ کی بیان ہوئی ہیں (یعنی اس کا خالق الکل، مالک علی الاطلاق، رحمن، قادر مطلق اور صاحب علم محیط ہونا) ان کا اقتضاء یہ ہے کہ الوہیت بھی تنہا اسی کا خاصا ہو، بجز اس کے کسی دوسرے کے آگے سرعبودیت نہ جھکایا جائے۔ کیونکہ نہ صرف صفات مذکورہ بالا بلکہ کل عمدہ صفات اور اچھے نام اسی کی ذات منبع الکمال کے لئے مخصوص ہیں۔ کوئی دوسری ہستی اس شان و صفت کی موجود نہیں جو معبود بن سکے۔ نہ اس کی صفتوں اور ناموں کے تعدد سے اس کی ذات میں تعدد آتا ہے جیسا کہ بعض جہال عرب کا خیال تھا کہ مختلف ناموں سے خدا کو پکارنا دعوائے توحید کے مخالف ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں اسی کے ہیں سب اچھے نام۔
وہ واحد بالذات ہے اور اسماء و صفات عبارات میں اور ظاہر ہے کہ تعدد عبارات تعدد معنی و مقصد نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنِّىۤ اَنَا اللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّا اَنَا فَاَعْبُدْنِىْ ۚ وَ اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِىْ ۝

﴿سورہ نملہ (کی) آیت: ۱۳، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: میں ہی اللہ ہوں میرے سوا کوئی خدا نہیں پس تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم کر۔

یہاں نماز کی اصل غرض پر روشنی ڈالی گئی ہے کہ آدمی خدا سے غافل نہ ہو جائے۔ دیا کے دھوکہ دینے والے مذاہب اس کو اس حقیقت سے بے فکر نہ کر دیں کہ میں کسی کا بندہ ہوں آزاد خود مختار نہیں ہوں۔ کسی فکر کو تازہ رکھنے اور خدا سے آدمی کا تعلق جوڑے رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ نماز ہے جو ہر روز آدمی کو دنیا کے ہنگاموں سے ہٹا کر خدا کی طرف لے جاتی ہے۔
بعض لوگوں نے اس کا یہ مطلب بھی لیا ہے کہ نماز قائم کر کہ میں تجھے یاد کروں جیسا کہ فرمایا فاذا کرونی اذکرکم (مجھے یاد کرو، میں تمہیں یاد رکھوں گا)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: میں اللہ ہوں میرے سوا کوئی معبود نہیں تم میری ہی عبادت کیا کرو اور میری ہی یاد کی نماز پڑھا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: بے شک میں ہی خدا ہوں، میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری عبادت کیا کرو اور میری یاد کے لئے نماز پڑھا کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: میں جو ہوں اللہ ہوں، کسی کی بندگی نہیں سوا میرے۔ سو میری بندگی کر اور نماز قائم رکھ میری یادگاری کو۔

اس میں خاص توحید اور ہر قسم کی بدنی و مالی عبادت کا حکم دیا۔ نماز چونکہ اہم العبادات تھی اس کا ذکر خصوصیت سے کیا گیا اور اس پر بھی متنبہ فرما دیا گیا کہ نماز سے مقصود اعظم خداتعالیٰ کی یادگاری ہے۔ گویا نماز سے غافل ہونا خدا کی یاد سے غافل ہونا ہے اور ذکر اللہ (یاد خدا) کے متعلق دوسری جگہ فرما دیا وادکرو ربک ادا نسبت یعنی جب کبھی بھول چوک ہو جائے تو یاد آ جائے اسے یاد کرو۔ یہی حکم نماز کا ہے کہ وقت پر غفلت و نسیان ہو جائے تو یاد آنے پر قضا کر لے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: بے شک میں ہی ہوں اللہ کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو میری بندگی کر اور میری یاد کے لئے نماز قائم رکھ۔

تاکہ تو اس میں مجھے یاد کرے، اور میری یاد میں اخلاص اور میری رضا مقصود ہو، کوئی دوسری غرض نہ ہو۔ اسی طرح ریا کا دخل نہ ہو۔ یا یہ سہی ہیں کہ تجھے اپنی رحمت سے یاد فراوان۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے بعد اعظم فرائض نماز ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ ذِيعُ كُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝

﴿سورہ آلہ (نمل) آیت: ۹۸، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۴۹﴾

ترجمہ: لوگو تمہارا خدا تو بس ایک ہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی اور خدا نہیں ہر چیز پر اس کا علم حادی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: بس تمہارا (حقیقی) معبود تو صرف اللہ ہے۔ جس کے سوا کوئی عبادت کے قابل نہیں ہے۔ وہ (اپنے) علم سے تمام چیزوں کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: تمہارا معبود خدا ہی ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں اس کا علم ہر چیز پر محیط ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تمہارا معبود وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں سب چیز سامنے ہے اس کے علم میں۔

ہاٹل کو مٹانے کے ساتھ ساتھ حضرت موسیٰ علیہ السلام قوم کو حق کی طرف بلاتے ہیں۔ یعنی پھٹڑا تو کیا چیز ہے کوئی بڑی سے بڑی چیز بھی معبود نہیں بن سکتی۔ سچا معبود تو وہی ایک ہے جس کے سوا کسی کی بندگی عقلاً و نقلاً و فطرتاً روا نہیں جس کا لامحدود علم ذرہ ذرہ کو محیط ہے۔

(مولانا محمد بخش)

○

ترجمہ: تمہارا معبود تو وہی اللہ ہے جس کے سوا کسی کی بندگی نہیں ہے چیز کو جس کا علم محدود ہے۔

(۱۰۰، حمد، رضانہاں بریلوی)

﴿﴾﴿﴾﴿﴾

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوْحِيْٓ بِاِلٰهٍ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ عٰبُدُوْهُ

(الانبیاء: ۲۵)

ترجمہ: ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجا ہے اس کو یہی وحی کی ہے کہ میرے سوا کوئی خدا نہیں، پس تم لوگ میری ہی بندگی کرو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لئے) نہیں ہے میری (ہی) عبادت کیا کرو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور جو پیغمبر ہم نے تم سے پہلے بھیجے ان کی طرف یہی وحی بھیجی کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں اور میری ہی عبادت کرو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور ہمیں بھیجا ہم نے تجھ سے پہلے کوئی رسول مگر اس کو یہی حکم بھیجا کہ بات یوں ہے کہ کسی کی بندگی نہیں سوائے میرے، سو میری بندگی کرو۔

یعنی تمام انبیاء و مرسلین کا اجماع عقیدہ توحید پر رہا ہے۔ کسی پیغمبر نے کبھی ایک حرف اس کے خلاف نہیں کہا۔ ہمیشہ یہی تلقین کرتے آئے کہ ایک خدا کے سوا کسی کی بندگی نہیں۔ تو جس طرح عقلی اور فطری دلائل سے توحید کا ثبوت ملتا ہے اور شرک کا رد ہوتا ہے۔ ایسے ہی نقلی حیثیت سے انبیاء علیہم السلام کا اجماع دعوائے توحید کی حقیقت پر قطعی دلیل ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، تو مجھی کو پوجو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



و داللون اذ ذهب معاصبا فظن ان لن نقدر عليه فنادى فى الظلمات ان لا اله الا انت سبحك دالون ابى ككك من الظلمين ۝۷۷

سورہ الانبیاء (کلی) آیت ۸۷، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۷۷

ترجمہ اور مچھلی والے کو جسی ہم نے نوازا۔ یاد کرو جب وہ گزر کر چلا گیا تھا اور سمجھا تھا کہ ہم اس پر گرفت نہ کریں گے آخر کو اس نے تاریکیوں میں سے پکارا ”نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا۔“

و دالون۔ مراد میں حضرت یونس۔ کہیں ان کا نام لیا گیا ہے اور کہیں ’ذالنون‘ اور ’صاحب الحوت‘، یعنی ’مچھلی والے‘ کے القاب سے یاد کیا گیا ہے۔ مچھلی والا انہیں اس لئے نہیں کہا گیا کہ وہ مچھلیاں پکڑتے تھے یا بیچتے تھے، بلکہ اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ کے اذن سے ایک مچھلی نے ان کو نکل لیا تھا، جیسا کہ سورہ صافات آیت ۱۴۲ میں بیان ہوا ہے۔

اذ ذهب معاصبا۔ یعنی وہ اپنی قوم سے ناراض ہو کر چلے گئے قبل اس کے خدا کی طرف سے ہجرت کا حکم آتا اور ان کے لئے اپنی ڈیوٹی چھوڑنا جائز ہوتا۔

فظن ان لن نقدر عليه۔ انہوں نے خیال کیا کہ اس قوم پر تو عذاب آنے والا ہے۔ اب مجھے کہیں چل کر پناہ لینی چاہیئے۔ تاکہ خود بھی عذاب میں نہ گھر جاؤں۔ یہ بات بجائے خود تو قابل گرفت نہ تھی مگر پیغمبر کا اذن الہی کے بغیر ڈیوٹی سے ہٹ جانا قابل گرفت تھا۔

فنادى فى الظلمات:۔ یعنی مچھلی کے پیٹ میں سے جو خود تاریک تھا اور اوپر سے سمندر کی تاریکیاں مزید۔

(مولانا ابوالاعلیٰ سودودی)

○

ترجمہ اور مچھلی والے (پیغمبر یعنی یونس علیہ السلام) کا تذکرہ کیجئے جب وہ (اپنی قوم سے) خفا ہو کر چل دیئے اور انہوں نے یہ سمجھا کہ ہم ان پر (اس چلے جانے میں) کوئی وارد گیر نہ کریں گے۔ پس انہوں نے اندھیروں میں پکارا کہ آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے آپ (سب نفائس سے) پاک ہیں، میں بے شک قصور وار ہوں۔

فطن ان لن نقدر علیہ۔ پس چونکہ اس فرار کو انہوں نے اجتہاد جائز سمجھا، اس لئے انتظار نص اور وحی کا نہ کیا۔ لیکن چونکہ امید وحی کا انتظار انبیاء کے لئے مناسب ہے، اس ترک مناسب پر ان کو یہ ابتلا پیش آیا۔ راہ میں ان کو کوئی دریا ملا اور وہاں کشتی میں سوار ہوئے۔ کشتی چلتے چلتے رک نہ گئی۔ یونس علیہ السلام سمجھ گئے کہ میرا یہ فرار بلا اذن ناپسند ہوا۔ اس کی وجہ سے کشتی رک گئی۔ کشتی و دہان سے فرمایا کہ مجھ کو دریا میں ڈال دو۔ وہ راستی نہ ہوئے۔ غرض قرعہ پر اتفاق ہوا، تب بھی ان کا نام نہ نکلا۔ آخر ان کو دریا میں ڈال دیا اور خدا کے حکم سے ان کو ایک مچھلی نگل گئی۔

فنادی فی الظلمت: ایک اندھیرا شکم مابی گا، دوسرا قعر دریا کا، چھ دنوں گہرے اندھیرے بچے بہت سے اندھیروں کے ماتھیرا اندھیرا رات کا، غرض ان تاریکیوں میں دعا کی۔

الی کنت من الظلمین: حضرت یونس علیہ السلام سے اس واقعہ میں کوئی امر کی مخالفت نہیں ہوئی۔ صرف اجتہاد میں غلطی ہوئی جو امت کے لئے خنوع ہے مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب زاید مقصود ہوتی ہے اس لئے یہ ابتلا ہوا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور ذوالنون (کو یاد کرو) جب وہ (اپنی قوم سے ناراض ہو کر) غصے کی حالت میں چل دیئے اور خیال کیا کہ ہم ان پر قابو نہیں پاسکیں گے آخر اندھیرے میں (خدا کو) پکارنے لگے کہ تیرے سوا کوئی معبود نہیں۔ تو پاک ہے (اور) بے شک میں تصور دار ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور مچھلی والے کو جب چھ گیا غصہ ہو کر پھر سمجھا کہ ہم نہ بکڑ سکیں گے اس کو، پھر پکارا ان اندھیروں میں کہ کوئی حاکم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے، میں تھا گنہگاروں سے۔

و ذا النون اذ ذهب مغاضبا۔ ”مچھلی والا“ فرمایا حضرت یونس علیہ السلام کو۔ ان کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر نینوی کی طرف (جو موصل کے مضافات میں سے ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونس علیہ السلام نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف بلایا۔ وہ ماننے والے کہاں تھے، روز بروز ان کا عقائد و تہذیب ترقی کرتا رہا۔ آخر بددعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے حکم الہی کا انتظار نہ کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن کے بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا خالی نہیں جائے گی، کچھ آثار بھی عذاب کے دیکھے ہوں گے۔ گھبرا کر سب لوگ بچوں اور جانوروں سمیت باہر جنگل میں چلے گئے اور ماؤں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے رونا چلانا شروع کیا، بچے اور مائیں، آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے، کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی، تمام بستی والوں نے سچے دل سے توبہ کی، بت توڑ ڈالے۔ خدا تعالیٰ کی اطاعت کا عہد

باندھا اور حضرت یونس کو تلاش کرنے لگے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والا عذاب ان پر سے اٹھا لیا۔ فلو لا کانت قریۃ امت ففعلھا ایمانھا الا قوم یونس لما اموا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا و متعہم الی حین (یونس ۹۸) ادھر یونس علیہ السلام بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے، وہ کشتی خرق ہوئے گی۔ کشتی والوں نے بوجھ ہٹا کر نکلنے کے لئے ارادہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیا جائے (یا اپنے منہ بھارت کے موافق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھگا ہوا ہے) سہرحاں اس آدمی کے یقین کے لئے قرۃ ڈالا۔ وہ یونس علیہ السلام کے نام پر نکلا۔ دو تیس مرتبہ قرۃ اندازی کی ہر دفعہ یونس کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونس علیہ السلام دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آکر نکل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونس کو اپنے پیٹ میں رکھ، اس کا بال بیک نہ ہو۔ یہ تیری روزی نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قید خانہ بنایا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونس نے اللہ کو پکارا۔ لا الہ الا انت سبحک اسی کنت من الظلمین اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بدون بستی والوں کو چھوڑ کر نکل کھڑا ہوا۔ گو یونس علیہ السلام کی یہ غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے، مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو، بدون انتظار کئے قوم کو چھوڑ کر چلا جانا ایک نبی کی شان کے لائق نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر داردگیر شروع ہو گئی۔ آخر توبہ کے بعد نجات ملی۔ مچھلی نے کنارہ پر آکر اگل دیا۔ اور اسی بستی کی طرف صحیح سالم واپس کئے گئے۔

فطن ان لن یقدر علیہ یعنی یہ خیال کر لیا کہ ہم اس حرکت پر کوئی داردگیر نہ کریں گے، یا ایسی طرح نکل کر بھاگا جیسے کوئی یوں سمجھ کر جائے کہ اب ہم اس کو پکڑ کر واپس نہیں لا سکیں گے۔ گویا بستی سے نکل کر ہماری قدرت سے ہی نکل گیا۔ یہ مطلب نہیں کہ معاذ اللہ یونس علیہ السلام فی الواقع ایسا سمجھتے تھے۔ ایسا خیال تو ایک ادنیٰ مومن بھی نہیں کر سکتا بلکہ غرض یہ ہے کہ صورت حال ایسی تھی جس سے یوں متزعزع ہو سکتا تھا۔ حق تعالیٰ کی عادت ہے کہ وہ کاملین کی ادنیٰ ترین لغزش کو بہت سخت جزیاء میں ادا کرتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے کئی جگہ لکھ چکے ہیں اور اس سے کاملین کی تنقیص نہیں ہوتی۔ بلکہ جلالت شان ظاہر ہوتی ہے کہ اتنے بڑے ہو کر ایسی چھوٹی سی فروگزاشت بھی کیوں کرتے ہیں۔

فما دی فی الظلمت یعنی دریا کی گہرائی مچھلی کے پیٹ اور شب تاریک کے اندھیروں میں۔

الی کنت من الظلمین: یعنی میری خطا کو معاف فرمائیے بے شک مجھ سے غلطی ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اور ذالنون (یعنی حضرت یونس بن مثنیٰ) کو (یاد کرو)، جب چلا غصے میں بھرا تو گمان کیا کہ ہم اس پر عجب نہ کریں گے تو اندھیروں میں پکارا کوئی مہبود نہیں سوا تیرے، پاکی ہے تجھ کو، بے شک میں سے بے جا ہوں۔

اذ ذهب معاصبنا: اپنی قوم سے جس نے ان کی دعوت نہ قبول کی تھی اور نصیحت نہ مانی تھی اور کفر پر قائم رہی تھی آپ نے گمان کیا کہ یہ ہجرت آپ کے لئے جائز ہے کیونکہ اس کا سبب صرف کفر اور اٹل کفر کے ساتھ بغض اور اللہ کے لئے غصب کرنا ہے۔ لیکن آپ نے اس ہجرت میں صم الہی کا انتظار نہ کیا۔

لفظ ان لن نقدر علیہ: تو اللہ تعالیٰ نے ان کو مچھلی کے پیٹ میں ڈال دیا۔
فنادی فی الظلمت: کئی قسم کی اندھیریاں تھیں۔ دریا کی اندھیری رات کی اندھیری، مچھلی کے پیٹ کی اندھیری۔ ان اندھیروں میں حضرت یونس علیہ السلام نے اپنے پروردگار سے دعا کی۔
انی كنت من الظالمين: کہ میں اپنی قوم سے قبل تیرا اذن پانے کے جہ ہوا۔
حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ بارگاہ الہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ۝

﴿سورہ المؤمن (کئی) آیت ۱۱۶، قرآنی ترتیب ۴۳، نزول ترتیب ۷۴﴾

ترجمہ: پس بالا و برتر ہے اللہ بادشاہ حقیقی، کوئی خدا اس کے سوا نہیں مالک ہے عرش بزرگ کا۔
یعنی بالا و برتر ہے اس سے کہ فعل عبث کا ارتکاب اس سے ہو اور بالا و برتر ہے اس سے کہ اس کے بندے اور مملوک اس کی خدائی میں اس کے شریک ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اللہ تعالیٰ بہت ہی عالی شان ہے جو کہ بادشاہ حقیقی ہے اس کے سوا کوئی بھی لائق عبادت نہیں (اور وہ) عرش عظیم کا مالک ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: تو خدا جو سچا بادشاہ ہے (اس کی شان اس سے) اونچی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں (وہی) عرش بزرگ کا مالک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: سو بہت اوپر ہے اللہ وہ بادشاہ سچا، کوئی حاکم نہیں اس کے سوائے، مالک اس عزت کے تخت کا۔

جب وہ ہالا و برتر، سہنشاہ، مالک علی الاطلاق ہے تو ہو نہیں سکتا کہ وفاداروں اور محرموں کو یوں کس پیرسی کی حالت میں چھوڑ دے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو بہت بندی والے ہے اللہ سچا بادشاہ، کوئی معبود نہیں سوا اس کے، عزت والے عرش کا مالک۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ۝ السجدة

سُورَةُ النَّمْلِ (نمل) آیت ۲۶، قرآنی ترتیب: ۷۲، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ: اللہ، کہ جس کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں، جو عرش عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا ابو علی موودری)



ترجمہ: اللہ ہی ایسا ہے کہ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں اور وہ عرش عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: خدا کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں وہی عرش عظیم کا مالک ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ ہے، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پروردگار تخت بڑے کا۔
یعنی اس کے عرش عظیم سے بلقیس کے تخت کو کیا نسبت۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اللہ ہے کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں، وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝

سُورَةُ الْقَصَصِ (نمل) آیت: ۷۰، قرآنی ترتیب: ۴۸، نزولی ترتیب: ۳۹

ترجمہ: وہی ایک اللہ ہے جس کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں۔ اس کے لئے حمد ہے دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی، فرمانروائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پلٹائے جانے والے ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اور اللہ وہی (ذات کامل شفاعت) ہے اس کے سوا کوئی معبود (ہونے کے قابل) نہیں، حمد (دنيا) کے لائق دنیا اور آخرت میں وہی ہے۔ اور حکومت اسی کی ہو گی اور تم سب اسی کے پاس لوٹ کر جاؤ گے۔

لہ الحمد فی الاولی والاخرۃ: کیونکہ اس کے تصرفات دونوں مام میں ہیں جو دال ہیں صفات کمال پر کہ مدار ہیں الہیت حمد کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اور وہی خدا ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، دنیا اور آخرت میں اسی کی تعریف ہے۔ اور اسی کا حکم اور اسی کی طرف تم لوٹائے جاؤ گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور وہی اللہ ہے کسی کی بندگی نہیں اس کے سوا۔ اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں۔ اور اسی کے ہاتھ حکم ہے اور اسی کے پاس پھیرے جاؤ گے۔

یعنی جس طرف تخلیق و اختیار اور علم محیط میں وہ متفرد ہے الوہیت میں بھی یگانہ ہے۔ بجز اس کے کسی کی بندگی نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اسی کی ذات منبع الکلمات میں تمام خوبیاں جمع ہیں۔ دنیا اور آخرت میں جو تعریف بھی ہو خواہ وہ کسی کے نام رکھ کر کی جائے حقیقت میں اسی کی تعریف ہے۔ اسی کا حکم چلا ہے اسی کا فیصلہ ناطق ہے۔ اسی کو اقتدار کلی حاصل ہے اور انجام کار سب کو اسی کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔ آگے بتلاتے ہیں کہ رات دن میں جس قدر نعمتیں اور بھلائیاں تم کو پہنچتی ہیں اسی کے فضل و انعام سے ہیں بلکہ خود رات اور دن کا ادل بدل کرنا بھی اس کا مستقل احسان ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور وہی ہے اللہ کہ کوئی خدا نہیں اس کے سوا، اسی کی تعریف ہے دنیا اور آخرت میں اور اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

لہ الحمد فی الاولی والاخرۃ: اس کے اولیاء دنیا میں بھی اس کی حمد کرتے ہیں اور آخرت میں بھی اس کی حمد سے لذت اٹھاتے ہیں۔

وله الحکم۔ اسی کی قضا ہر چیز پر نافذ و جاری ہے حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کہ اپنے فرمانبرداروں کے لئے معفرت کا اور نافرمانوں کے لئے شفاعت کا حکم فرماتا ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝

(نورہ القصص (کی) آیت: ۸۸، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۴۹)

ترجمہ: اور اللہ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہ پکارو۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے سوائے اس کی ذات کے۔ فرماں روائی اسی کی ہے اور اسی کی طرف تم سب پٹائے جانے والے ہو۔

لہ الحکم یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ فرمانروائی اسی کے لیے ہے، یعنی وہی اس کا حق رکھتا ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور (جس طرح اب تک آپ شرک سے معصوم ہیں اسی طرح آئندہ بھی) اللہ کے ساتھ کسی معبود کو نہ پکارنا، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، (اس لئے کہ) سب چیزیں فنا ہونے والی ہیں بجز اس کی ذات کے، اسی کی حکومت ہے (جس کا ظہور کامل قیامت میں ہے) اور اسی کے پاس سب کو جانا ہے۔ ان آیتوں میں کفار و مشرکین کو ان کی درخواستوں سے مایوس کرنا ہے اور روئے سخن ان ہی کی طرف ہے کہ تم جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دین میں موافق ہونے کی درخواست کرتے ہو اس میں کامیابی کا کبھی احتمال نہیں۔ مگر عادت ہے کہ جس شخص پر زیادہ غصہ ہوتا ہے اس سے بات نہیں کیا کرتے اپنے محبوب سے باتیں کر کے اس شخص کو سنیا کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور خدا کے ساتھ کسی اور کو معبود (سمجھ کر) نہ پکارنا اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس کی ذات (پاک) کے سوا ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف تم لوٹ کر جاؤ گے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور مت پکار اللہ کے سوائے دوسرا حاکم۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، ہر چیز کو فنا ہے مگر اس کا منہ۔ اسی کا حکم ہے اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔

و لا تدع مع الله الها اخر: یہ آپ کو خطاب کر کے دوسروں کو سنایا۔

کل شیء هالک الا وجهہ: یعنی ہر چیز اپنی ذات سے معدوم ہے اور تقریباً تمام پیروں کو ن ہونا ہے، خود کبھی ہو۔ مگر اس کا منہ یعنی وہ آپ نہ کبھی معدوم تھا، نہ کبھی فنا ہو سکتا ہے۔ اور بعض سلف نے اس کا یہ مطلب لیا ہے کہ سارے کام مٹ جانے والے اور فنا ہو جانے والے ہیں بجز اس کام کے جو خلصاً لوجہ اللہ کیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اور اللہ کے ساتھ دوسرے خدا کو نہ پوج۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں۔ ہر چیز فانی ہے سوا اس کی ذات کے۔ اسی کا حکم ہے، اور اسی کی طرف پھر جاؤ گے۔
وله فرجعون: آخرت میں وہی اعمال کی جزا دے گا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ ۖ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَلَئِنْ تَوَفَّكُم ۖ

﴿نورہ فاطر﴾ (مکی) آیت ۳، قرآنی ترتیب ۳۵، نزول ترتیب ۴۳۰

ترجمہ لوگو تم پر اللہ کے جو احسانات ہیں انہیں یاد رکھو۔ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جو تمہیں آسمان اور زمین سے رزق دیتا ہو؟۔۔۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں، سخر تم کہاں سے دھوکا کھا رہے ہو؟
اذکروا نعمت اللہ علیکم یعنی احسان فراموش نہ ہو۔ تمک حرامی نہ اختیار کرو۔ اس حقیقت کو نہ بھول جاؤ کہ تمہیں جو کچھ بھی حاصل ہے اللہ کا دیا ہوا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ فقرہ اس بات پر متنبہ کر رہا ہے کہ جو شخص بھی اللہ کے سوا کسی کی بندگی و پرستش کرتا ہے یا کسی نعمت کو اللہ کے سوا کسی دوسری ہستی کی عطا و بخشش سمجھتا ہے یا کسی نعمت کے ملنے پر اللہ کے سوا کسی اور کا شکر بجا لاتا ہے، یا کوئی نعمت مانگنے کے لئے اللہ کے سوا کسی اور سے دعا کرتا ہے، وہ بہت بڑا احسان فراموش ہے۔

فانی توفکون: پہلے فقرے اور دوسرے فقرے کے درمیان ایک لطیف خلا ہے جسے کلام کا موقع و محل خود بھر رہا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے یہ نقشہ چشم تصور کے سامنے لائیے کہ تقریر مشرکین کے سامنے ہو رہی ہے۔ مقرر حاضرین سے پوچھتا ہے کہ کیا اللہ کے سوا کوئی اور خالق بھی ہے جس نے تم کو پیدا کیا ہو اور جو زمین و آسمان سے تمہاری رزق رسانی کا سامان کر رہا ہو؟ یہ سوال اٹھا کر مقرر چند لمحے جواب کا انتظار کرتا ہے مگر دیکھتا ہے کہ سارا مجمع خاموش ہے۔ کوئی نہیں کہتا کہ اللہ کے سوا کوئی اور بھی خالق و رازق ہے۔ اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حاضرین کو بھی اس امر کا اقرار ہے کہ خالق و رازق اللہ

کے سوا کوئی نہیں ہے۔ تب مقرر کہتا ہے کہ معبود بھی پھر اس کے سوا کوئی نہیں ہو سکتا۔ آخر تمہیں یہ دعو کا کہاں سے لگ کیا کہ خالق و رازق تو ہو صرف اللہ مگر معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے لوگو! تم پر جو اللہ کے احسانات ہیں ان کو یاد کرو، (شکر کرو اور غور کرو کہ) کیا اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی خالق ہے جو تم کو آسمان و زمین سے رزق پہنچاتا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (شرک کر کے) کہاں لٹے جا رہے ہو۔

یعنی نہ کوئی صاحب تحقیق کہ نعمت ایجاد ہے اور نہ کوئی صاحب رزق۔ کہ نعمت ابقاء ہے۔ پس جب وہ ہر طرح کامل ہے تو یقیناً اس کے سوا کوئی لائق عبادت بھی نہیں۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: لوگو! خدا کے جو تم پر احسانات ہیں ان کو یاد کرو۔ کیا خدا کے سوا کوئی اور خالق (اور رازق) ہے؟ جو تم کو آسمان و زمین سے رزق دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پس تم کہاں بکے پھرتے ہو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے لوگو! یاد کرو احسان اللہ کا اپنے اوپر۔ کیا کوئی ہے بنانے والا اللہ کے سوائے، روزی نہ ہے تم کو آسمان سے اور زمین سے۔ کوئی حاکم نہیں مگر وہ، کہاں لٹے جاتے ہو؟
یعنی مانتے ہو کہ پیدا کرنا اور روزی کے سامان بہم پہنچا کر زندہ رکھنا سب اللہ کے قبضہ اور اختیار میں ہے۔ پھر معبودیت کا استحقاق کسی دوسرے کو کدھر سے ہو گیا۔ جو خالق و رازق حقیقی ہے وہ ہی معبود ہونا چاہیے۔

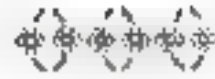
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے لوگو! اپنے اوپر اللہ کا احسان یاد کرو۔ کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے کہ آسمان اور زمین سے تمہیں روزی دے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم کہاں اوندھے جاتے ہو۔
اذکروا نعمت اللہ علیکم: کہ اس نے تمہارے لئے زمین کا فرش بنایا آسمان کو بغیر کسی ستون کے قائم کیا اپنی راہ بتائے اور حق کی دعوت دینے کے لئے رسولوں کو بھیجا۔
برزقکم من السماء والارض: میں برسا کر اور طرح طرح کے نباتات پیدا کر کے رزق کے دروازے کھولے۔

فانی توفکون: اور یہ جانتے ہوئے کہ وہی خالق و رازق ہے ایمان و توحید سے کیوں پھرتے ہو؟

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ۝۶

﴿سورہ الصفّت (مکی) آیت ۳۵، قرآنی ترتیب ۷۳، نزول ترتیب ۵۶﴾

ترجمہ: یہ وہ لوگ تھے کہ جب ان سے کہا جاتا "اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں" تو یہ گھمنڈ میں آ جاتے تھے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: وہ لوگ ایسے تھے کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود برحق نہیں تو تکبر کیا کرتے تھے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: ان کا یہ حال تھا کہ جب ان سے کہا جاتا تھا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں تو غرور کرتے تھے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: وہ تھے ان سے جب کوئی کہتا کسی کی بندگی نہیں سوائے اللہ کے تو غرور کرتے۔
یعنی ان کا کبر و غرور مانع ہے کہ نبی کے ارشاد سے یہ کلمہ (لا الہ الا اللہ) زبان پر لائیں جس سے ان کو بھولے معبودوں کی نفی ہوتی ہے خواہ دل میں اسے سچ ہی سمجھتے ہوں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: بے شک جب ان سے کہا جاتا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں تو اونچی کھینچتے تھے۔
اور توحید قبول نہ کرتے تھے، شرک سے باز نہ آتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنْذِرٌ ۚ وَلِلَّهِ الْوَحْدُ الْقَهَّارُ ۝۷ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ۝

﴿سورہ ص (مکی) آیات: ۶۵-۶۶، قرآنی ترتیب ۳۸، نزول ترتیب ۳۸﴾

ترجمہ (اے نبی) ان سے کہو، "میں تو بس خیردار کر دینے والا ہوں۔ کوئی حقیقی معبود نہیں مگر اللہ جو یکتا ہے، سب پر غالب، آسمانوں اور زمین کا مالک اور ان ساری چیزوں کا مالک جو ان کے درمیان ہیں، زبردست اور درگزر کرتے والا۔"

یہاں فرمایا جا رہا ہے کہ ان سے کہو میرا کام بس تمہیں خیردار کر دینا ہے۔ یعنی میں کوئی فوجدار نہیں ہوں کہ زبردستی تمہیں غلط راستے سے ہٹا کر سیدھے راستے کی طرف کھینچوں۔ میرے سمجھانے سے اگر تم نہ مانو گے تو اپنا ہی نقصان کرو گے۔ بے خبر ہی رہنا اگر تمہیں پسند ہے تو اپنی غفلت میں سرشار پڑے رہو، اپنا انجام خود دیکھ لو گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ آپ کہہ دیجئے میں تو (تم کو عذاب خداوندی سے) ڈرانے والا ہوں۔ اور بجز اللہ واحد و غالب کے کوئی لائق عبادت کے نہیں ہے۔ وہ پروردگار ہے آسمانوں اور زمین کا اور ان چیزوں کا جو ان کے درمیان میں ہیں۔ (اور وہ) زبردست، بڑا بخشنے والا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہہ دو کہ میں تو صرف ہدایت کرنے والا ہوں۔ اور خدائے یکتا (اور) غالب کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ آسمانوں اور زمین اور جو (مخلوق) ان میں ہے سب کا مالک ہے۔ غالب (اور) بخشنے والا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ۔ تو کہہ میں تو یہی ہوں ڈر سا دینے والا اور حاکم کوئی نہیں مگر اللہ اکیلا دہاؤ والا، رب آسمانوں کا اور زمین کا اور جو ان کے بیچ میں ہے۔ زبردست، گناہ بخشنے والا۔

میرا کام تو اتنا ہی ہے کہ تم کو اس آنے والی خوفناک گھڑی سے ہٹا کر دوں در جو بھیانک مستقبل آنے والا ہے اس سے بے خبر نہ رہنے دوں۔ باقی سابقہ جس حاکم سے پڑنے والا ہے وہ تو وہ ہی اکیلا خدا ہے جس کے سامنے کوئی چھوٹا بڑا دم نہیں مار سکتا۔ ہر چیز اس کے آگے دبی ہوئی ہے۔ آسمان و زمین اور ان کے درمیان کی کوئی چیز نہیں جو اس کے زیر تصرف نہ ہو۔ جب تک چاہے ان کو قائم رکھے جب چاہے توڑ پھوڑ کر برابر کر دے۔ اس عزیز و غالب کا ہاتھ کون پکڑ سکتا ہے۔ اس کے زبردست قبضہ سے کون نکل کر بھاگ سکتا ہے اور ساتھ ہی اس کی لامحدود رحمت و بخشش کو کس کی مجال ہے، محدود کر دے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم (اے سد عالم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کے کفار سے) فرماؤ میں آ رہے ہوں (تمہیں عذاب الہی کا خوف دلاتا ہوں)۔ اور معبود کوئی نہیں مگر ایک اللہ سب پر غالب، مالک آسمانوں اور زمین کا اور جو کچھ ان کے درمیان میں ہے۔ صاحب عزت، بڑا بخشنے والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذِكْكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَاتِي تُصْرُفُونَ ○

(نورہ الزمر (مکی) آیت: ۶، قرآنی ترتیب ۳۹، نزولی ترتیب ۵۹)

ترجمہ: یہی وہ اللہ (جس کے یہ کام ہیں) تمہارا رب ہے، بادشاہی اسی کی ہے، کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے، پھر تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔

وَبِكُمْ: یعنی مالک، حاکم اور پروردگار۔

لَهُ الْمُلْكُ: یعنی تمام اختیارات کا مالک وہی ہے۔ اور ساری کائنات میں اسی کا حکم چل رہا ہے۔

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ: دوسرے الفاظ میں استدلال یہ ہے کہ جب وہی تمہارا رب ہے اور اسی کی ساری بادشاہی ہے تو پھر لازماً تمہارا الہ (معبود) بھی وہی ہے۔ دوسرا کوئی الہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ نہ پروردگاری میں اس کا کوئی حصہ نہ بادشاہی میں اس کا کوئی دخل۔ آخر تمہاری عقل میں یہ بات کیسے سہاتی ہے کہ زمین و آسمان کا پیدا کرنے والا تو ہو اللہ۔ سورج اور چاند کو مسخر کرنے والا اور رات کے بعد دن اور دن کے بعد رات لانے والا بھی ہو اللہ۔ تمہارا اپنا اور تمام حیوانات کا خالق و رب بھی ہو اللہ اور تمہارے معبود بن جائیں اس کے سوا دوسرے۔

فَاتِي تَصْرَفُونَ: یہ الفاظ قلیل غور ہیں۔ یہ نہیں فرمایا کہ تم کدھر پھرے جا رہے ہو۔ ارشاد یہ ہوا ہے کہ تم کدھر سے پھرائے جا رہے ہو۔ یعنی کوئی دوسرا ہے جو تم کو الٹی پٹی پڑھا رہا ہے اور تم اس کے بہکائے میں آ کر ایسی سیدھی سی عقل کی بات بھی نہیں سمجھ رہے ہو۔ دوسری بات جو اس انداز بیان سے خود مترشح ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ تم کا خطاب پھرانے والوں سے نہیں بلکہ ان لوگوں سے ہے جو ان کے اثر میں آ کر پھر رہے تھے۔ اس میں ایک لطیف مضمون ہے جو ذرا سے غور و فکر سے باسانی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ پھرانے والے اسی معاشرے میں سب کے سامنے موجود تھے اور ہر طرف اپنا کام علانیہ کر رہے تھے، اس لئے ان کا نام لینے کی حاجت نہ تھی۔ ان کو خطاب کرنا بھی بیکار تھا، کیونکہ وہ اپنی اغراض کے لیے لوگوں کو خدائے واحد کی بندگی سے پھیرنے اور دوسروں کی بندگی میں پھانسنے اور پھانسنے رکھنے کی کوشش کر رہے تھے۔ ایسے لوگ ظاہر ہے کہ سمجھانے سے سمجھنے والے نہ تھے، کیونکہ نہ سمجھنے ہی سے ان کا مفاد وابستہ تھا، اور سمجھنے کے بعد بھی وہ اپنے مفاد کو قربان کرنے کے لیے مشکل ہی سے تیار ہو سکتے تھے۔ البتہ

رم کے قابل ان ذرات کی حالت تھی جو اس کے چمکے میں آ رہے تھے۔ ان کی کوئی غرض اس کاروبار سے وابستہ نہ تھی، اس لیے وہ سمجھانے سے سمجھ سکتے تھے۔ اور ذرا سی آنکھیں کھل جانے کے بعد وہ یہ بھی دیکھ سکتے تھے کہ جو لوگ انہیں خدا کے آستانے سے ہٹا کر دوسرے آستانوں کا راستہ دکھاتے ہیں وہ اپنے اس کاروبار کا فائدہ کیا نکالتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ گمراہ کرنے والے چند آدمیوں سے رخ پھیر کر گمراہ ہونے والے عوام کو مخاطب کیا جا رہا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ یہ ہے اللہ تمہارا رب، اسی کی سلطنت ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو (ان دلائل کے بعد تم) کہاں (حق —) چہ — جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ یہی خدا تمہارا پروردگار ہے اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کہاں پھرے جاتے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ وہ اللہ ہے، رب تمہارا اسی کا راج ہے۔ کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی جب خالق، رب، مالک اور مالک وہ ہی ہے تو معبود اس کے سوا کون ہو سکتا ہے۔ خدائے واحد کے لئے ان صفات کا اقرار کرنے کے بعد دوسروں کی بندگی کیسی؟ مطلب کے اتنا قریب پہنچ کر کدھر پھرے جاتے ہو؟

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ یہ ہے اللہ، تمہارا رب، اسی کی بادشاہی ہے۔ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں پھر کہاں پھرے جاتے ہو (اور طریق حق سے دور ہوتے ہو تو اس کے عبادت چھوڑ کر غیر کی عبادت کرتے ہو)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ○ غَافِرِ الذَّنْبِ ○ وَقَابِلِ التَّوْبِ ○ شَدِيدِ الْعِقَابِ ○ ذِي الطَّوْلِ ○ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ○ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ ○

﴿سُورَةُ الْاٰنْشٰنِ﴾ (کی) آیات: ۲-۳۰ قرآنی ترتیب: ۴۰، نزول ترتیب: ۶۰

ترجمہ: اس کتاب کا نزول اللہ کی طرف سے ہے جو زبردست ہے، سب کچھ جاننے والا ہے، گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا اور بڑا صاحب فضل ہے۔ کوئی معبود اس کے سوا نہیں اسی کی طرف سب کو پلٹنا ہے۔

یہ تقریر کی تمہید ہے جس کے ذریعہ سے سامعین کو پہلے ہی خبردار کر دیا گیا ہے کہ یہ کلام جو ان کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے کسی معمولی ہستی کا کلام نہیں ہے، بلکہ اس خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ پھر پے در پے اللہ تعالیٰ کی چند صفات بیان کی گئی ہیں جو آگے کے مضمون سے گہری مناسبت رکھتی ہیں۔

اور یہ کہ وہ ”زبردست“ (عزیز) ہے، یعنی سب پر غالب ہے۔ اس کا جو فیصلہ بھی کسی کے حق میں ہو، نافذ ہو کر ہی رہتا ہے۔ کوئی اس سے لڑ کر جیت نہیں سکتا، نہ اس کی گرفت سے بچ سکتا ہے۔ لہذا اس کے فرمان سے منہ موڑ کر اگر کوئی شخص کامیابی کی توقع رکھتا ہو، اور اس کے رسول سے جھگڑا کر کے یہ امید رکھتا ہو کہ وہ اسے نیچا دکھ دے گا، تو یہ اس کی اپنی حماقت ہے۔ ایسی توقعات کبھی پوری نہیں ہو سکتیں۔

دوسری صفت یہ کہ وہ ”سب کچھ جاننے والا“ ہے۔ یعنی وہ قیاس و گمان کی بنا پر کوئی بات نہیں کرتا۔ بلکہ ہر چیز کا براہ راست علم رکھتا ہے، اس لیے ماورائے حس و ادراک حقیقتوں کے متعلق جو معلومات وہ دے رہا ہے، صرف وہی صحیح ہو سکتی ہیں، اور ان کو نہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خواہ مخواہ جہالت کی پیروی کرے۔ اسی طرح وہ جانتا ہے کہ انسان کی فلاح کس چیز میں ہے اور کون سے اصول و قوانین اور احکام اس کی بہتری کے لیے ضروری ہیں۔ اس کی ہر تعلیم حکمت اور علم صحیح پر مبنی ہے جس میں غلطی کا امکان نہیں ہے۔ لہذا اس کی ہدایات کو قبول نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ آدمی خود اپنی تباہی کے راستے پر جانا چاہتا ہے۔ پھر انسانوں کی حرکات و سکنات میں سے کوئی چیز اس سے چھپی نہیں رہ سکتی، حتیٰ کہ وہ ان نیتوں اور ارادوں تک کو جانتا ہے جو انسانی افعال کے اصل محرک ہوتے ہیں۔ اس لیے انسان کسی بہانے اس کی سزا سے بچ کر نہیں نکل سکتا۔

تیسری صفت یہ کہ وہ ”گناہ معاف کرنے والا اور توبہ قبول کرنے والا“ ہے۔ یہ امید اور ترغیب دلانے والی صفت ہے جو اس غرض سے بیان کی گئی ہے کہ جو لوگ اب تک سرکشی کرتے رہے ہیں وہ مایوس نہ ہوں، بلکہ یہ سمجھتے ہوئے اپنی روش پر نظر ثانی کریں کہ اگر اب بھی وہ اس روش سے باز آ جائیں تو اللہ کے دامن رحمت میں جگہ پا سکتے ہیں۔ اس جگہ یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ معافی ہوتی رہتی ہے۔ مثلاً ایک شخص خطائیں بھی کرتا رہتا ہے اور نیکیاں بھی، اور اس کی نیکیاں اس کی خطاؤں کے معاف ہونے کا ذریعہ بن جاتی ہیں، خود اسے ان خطاؤں پر توبہ و استغفار کرنے کا موقع نہ ملا ہو، بلکہ وہ انہیں بھول بھی چکا ہو۔ اسی طرح ایک شخص پر دنیا میں جتنی بھی تکلیفیں اور مصیبتیں اور بیماریاں اور طرح طرح کی رنج و

غم پہچانے والی آفت آتی ہیں، وہ سب اس کی خطاؤں کا بدل بن جاتی ہیں۔ اسی بنا پر گناہوں کی معافی کا ذکر توبہ قبول کرنے سے الگ کیا گیا ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ توبہ کے بغیر خطا بخشش کی یہ رعایت صرف اہل ایمان کے لئے ہے اور اہل ایمان میں بھی صرف ان کے لئے جو سرکشی و بغاوت کے ہر جذبے سے خالی ہوں اور جن سے گناہوں کا صدور بشری کمزوری کی وجہ سے ہوا ہو نہ کہ استکبار اور معصیت پر اصرار کی بنا پر۔

چوتھی صفت یہ کہ وہ ”سخت سزا دینے والا“ ہے۔ اس صفت کا ذکر کر کے لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے کہ بندگی کی راہ اختیار کرنے والوں کے لئے اللہ تعالیٰ جتنا رحیم ہے، بغاوت و سرکشی کا رویہ اختیار کرنے والوں کے لئے اتنا ہی سخت ہے۔ جب کوئی شخص یا گروہ ان تمام حدود سے گزر جاتا ہے تو تک وہ اس کے درگزر اور اس کی خطا بخشش کا مستحق ہو سکتا ہے، تو پھر وہ اس کی سزا کا مستحق بنا ہے، اور اس کی سزا ایسی ہولناک ہے کہ صرف ایک احق انسان ہی اس کو قابل برداشت سمجھ سکتا ہے۔

پانچویں صفت یہ کہ وہ ”صاحب فضل“ ہے، یعنی کشادہ دست، غمی اور یاض ہے۔ نام تخلوقات پر اس کی نعمتوں اور اس کے احسانات کی ہمہ گیر بارش ہر آن ہو رہی ہے۔ بندوں کو جو کچھ بھی مل رہا ہے اسی کے فضل و کرم سے مل رہا ہے۔

ان پانچ صفات کے بعد دو حقیقتیں واشگاف طریقہ سے بیان کر دی گئی ہیں۔ ایک یہ کہ معبود فی الحقیقت اس کے سوا کوئی نہیں ہے، خواہ لوگوں نے کتنے ہی دوسرے جھوٹے معبود بنا رکھے ہوں۔ دوسری یہ کہ جانا سب کو آخر کار اسی کی طرف ہے۔ کوئی دوسرا معبود لوگوں کے اعمال کا حساب لینے والا اور ان کی جزا و سزا کا فیصلہ کرنے والا نہیں ہے۔ لہذا اس کو چھوڑ کر اگر کوئی دوسروں کو معبود بنائے گا تو اپنی اس حماقت کا خمیازہ بھگتے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: یہ کتاب اتاری گئی ہے اللہ کی طرف سے جو زبردست ہے، ہر چیز کا جاننے والا ہے، گناہ بخشنے والا ہے اور توبہ کا قبول کرنے والا ہے، سخت سزا دینے والا ہے، قدرت والا ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں، اسی کے پاس (سب کو) جانا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اس کتاب کا اتمام جانا خدائے غالب و دانا کی طرف سے ہے۔ جو گناہ بخشنے والا اور توبہ قبول کرنے والا (اور) سخت عذاب دینے والا (اور) صاحب کرم ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھر کر جاتا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اتارنا کتاب کا اللہ سے ہے، جو زبردست ہے، خبردار کہہ دیجئے گا اور توبہ قبول کرنے والا، سخت عذاب دینے والا، مقدور والا۔ کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، اسی کی طرف ہے چاہے قابل التوبہ: یعنی توبہ قبول کر کے گناہوں سے ایسا پاک و صاف کر دیتا ہے وہ کسی گناہ کیا ہی نہ تھا۔ اور حریز برائے توبہ کو مستقل طاعت قرار دے کر اس پر اجر عنایت فرماتا ہے۔ ذی الطول: یعنی بے حد قدرت و وسعت اور غنی والا جو بندوں پر انعام و حسن پر شمس کرتا رہتا ہے۔ الیہ المصیرہ: جہاں پہنچ کر ہر ایک کو اپنے کیے کا بدلہ ملے گا۔

(مولانا محبوب، احسن)

○

ترجمہ: یہ کتاب اتارنا ہے اللہ کی طرف سے جو عزت والا، علم والا، ستارہ بخشنے والا اور توبہ قبول کرنے والا (ایمان داروں کی)، سخت عذاب کرنے والا (کافروں پر)، بڑے انعام والا (سارنوں پر)، اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کی طرف پھرنا ہے (بندوں کو آخرت میں)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ذَلِكُمْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ فَانِی تُوَفِّكُمُون ۝

(سورہ المؤمن (کی) آیت: ۶۴ قرآنی ترتیب: ۴۰ نزولی ترتیب: ۶۰)

ترجمہ: وہی اللہ (جس نے تمہارے لئے یہ سب کچھ کیا ہے) تمہارا رب ہے، ہر چیز کا خالق۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پھر تم کدھر سے بکائے جا رہے ہو (یعنی کون تم کو یہ انی پٹی پڑھا رہا ہے کہ جو نہ خالق ہیں نہ پروردگار وہ تمہاری عبادت کے مستحق ہیں)۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: یہ ہے اللہ (یعنی جس کا ذکر ہوا نہ وہ جن کو تم نے تراش رکھا ہے) تمہارا رب، وہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ سو (بعد اثبات توحید کے) تم لوگ شرک کر کے کہاں اٹھنے چلے جا رہے ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: یہی خدا تمہارا پروردگار ہے جو ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، پھر تم کہاں بھٹک رہے ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ وہ اللہ ہے، رب تمہارا، ہر چیز بنانے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، پھر کہاں سے پھرے جاتے ہو۔

یعنی رات دن کی سب نعمتیں سی کی طرف مانتے ہو تو بندگی بھی صرف اسی کی ہونی چاہیے۔ اس مقام پر پہنچ کر تم کہاں تخت جتے ہو کہ مالک حقیقی تو کوئی ہو اور بندگی کسی کی جائے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ وہ ہے اللہ، تمہارا رب، ہر چیز کا بنانے والا۔ اس کے سوا کسی کے بندگی نہیں۔ تو کہاں اوندھے جاتے ہو (کہ اس کو چھوڑ کر بتوں کی عبادت کرتے ہو اور اس پر ایمان نہیں مانتے باوجودیکہ دلائل قائم ہیں)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ذُغْوَةٌ مَخْلُصِينَ لَهُ الدِّينَ ۚ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ○

﴿نور المؤمن (مکی) آیت ۲۵، قرآنی ترتیب: ۳۰، نزولی ترتیب: ۲۰﴾

ترجمہ وہی زندہ ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اسی کو تم پکارو اپنے دین کو اس کے لئے خالص کر کے۔ ساری تشریف اللہ رب العالمین ہی کے لئے ہے (یعنی کوئی دوسرا نہیں ہے جس کی حمد و ثنا کے گیت گائے جائیں اور جس کے شکر ادا کیے جائیں)۔

الحی: یعنی اصلی اور حقیقی زندگی اسی کی ہے۔ اپنے بل پر آپ زندہ رہی ہے۔ ازل و ابدی حیات اس کے سوا کسی کی بھی نہیں ہے۔ باقی سب کی حیات عظامی ہے، عارضی ہے، موت آتھا اور فنا در آغوش ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ وہی (ازلی ابدی) زندہ (رہنے والا) ہے۔ اس کے سوا کوئی لائق عبادت نہیں سو تم (سب) خالص اعتقاد کر کے اس کو پکارا کرو (اور شرک نہ کیا کرو)۔ تمام خوبیاں اسی اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہان کا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: وہ زندہ ہے (جس کو موت نہیں)۔ اس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو اس کی عبادت کرو۔ خالص کر کر اسی کو پکارو۔ ہر طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سزاور) ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: وہ ہے زندہ رہنے والا، کسی کی بندگی نہیں اس کے سوائے، سو اس کو پکارو خالص کر کر اس کی بندگی۔ سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔

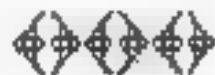
الحی: جس پر کسی حیثیت سے کبھی فنا اور موت طاری نہیں ہوئی نہ ہو سکتی ہے۔ اور ظاہر ہے جب اس کی حیات ذاتی ہوئی تو تمام لوازم حیات بھی ذاتی ہوں گے۔

الحمد لله رب العالمین: کمالات خوبیاں سب وجود حیات کے تابع ہیں جو حی علی الاطلاق ہے وہ ہی عبادت کا مستحق اور تمام کمالات اور خوبیوں کا مالک ہو گا۔ اسی لئے ہوالحی کے بعد الحمد لله رب العالمین فرمایا۔ جیسا کہ پہلی آیت میں نعمتوں کا ذکر کر کے تبارک الله رب العالمین فرمایا تھا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ لا الہ الا الله کے بعد الحمد لله رب العالمین کہنا چاہیے۔ اس کا مآخذ یہی آیت تھی۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہی زندہ ہے (کہ اس کی فنا محال ہے) اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، تو اسے پوجو، نرے اسی کے بندے ہو کر، سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ رَبُّكُمْ وَالْآوَّلِينَ ○

﴿نورہ دہان (مکی) آیات: ۸، قرآنی ترتیب: ۴۴، نزولی ترتیب: ۶۴﴾

ترجمہ: کوئی معبود اس کے سوا نہیں ہے۔ وہی زندگی عطا کرتا ہے اور وہی موت دیتا ہے۔ تمہارا رب اور تمہارے ان اسلاف کا رب جو گزر چکے ہیں۔

لا الہ الا هو: معبود سے مراد ہے حقیقی معبود، جس کا حق یہ ہے کہ اس کی عبادت (بندگی اور پرستش) کی جائے۔

یحی و یمیت: یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ بات سراسر عقل کے خلاف ہے کہ جس نے بے جان مادوں میں جان ڈال کر تم کو جیتا جاگتا انسان بنایا اور جو اس امر کے کلی اختیارات رکھتا ہے کہ جب تک چاہے تمہاری اس زندگی کو باقی رکھے اور جب چاہے اسے ختم کرے، اس کی تم بندگی نہ کرو، یا اس کے سوا کسی اور کی بندگی کرو، یا اس کے ساتھ دوسروں کی

بندگی بھی کرنے لگو۔

دیکھو وہ رب اب انکم لاولیں اس میں ایک لطیف اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ تمہارے جن اسلاف نے اس کو چھوڑ کر دوسرے معبود بنائے، ان کا رب بھی حقیقت میں وہی تھا۔ انہوں نے اپنے اصلی رب کے سوا دوسروں کی بندگی کر کے کوئی صحیح کام نہ کیا تھا کہ ان کی تقلید کرنے میں تم حق بجانب ہو اور ان کے فعل کو اپنے مذہب کے درست ہونے کی دلیل ٹھہرا سکو۔ ان کو لازم تھا کہ وہ صرف اسی کی بندگی کرتے کیونکہ وہی ان کا رب تھا۔ لیکن اگر انہوں نے ایسا نہیں کیا تو تمہیں لازم ہے کہ سب کی بندگی چھوڑ کر اسی ایک کی بندگی اختیار کرو کیونکہ وہی تمہارا رب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اس کے سوا کوئی لائق عبادت کے نہیں، وہی جان ڈالتا ہے اور وہی جان نکالتا ہے۔ وہ تمہارا بھی پروردگار ہے اور تمہارے اگلے باپ داداؤں کا بھی پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اس کے سوا کوئی معبود نہیں (وہی) چلاتا ہے اور (وہی) مارتا ہے (وہی) تمہارا اور تمہارے پہلے باپ دادا کا پروردگار ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: کسی کی بندگی نہیں سوائے اس کے، چلاتا ہے اور مارتا ہے۔ رب تمہارا اور رب تمہارے اگلے باپ داداؤں کا۔

یعنی جس کے قبضہ میں مارنا چلانا اور وجود و عدم کی باگ ہو اور سب اولین و آخرین جس کے زیر تربیت ہوں کیا اس کے سوا دوسرے کی بندگی جائز ہو سکتی ہے۔ یہ ایک ایسی صاف حقیقت ہے جس میں شک و شبہ کی قطعاً گنجائش نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، وہ چلائے اور مارے۔ تمہارا رب اور تمہارے اگلے باپ دادا کا رب۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيَاكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ
مَنْعُكُمْ ۝

پیشورہ محمد (مدنی) آیت ۱۹، قرآنی ترتیب ۳۷، نزول ترتیب ۹۵

ترجمہ: پس اے نبی، خوب جان لو کہ اللہ کے سوا کوئی عبادت کا مستحق نہیں ہے، اور معافی مانگو اپنے قصور کے لئے بھی اور مومن مردوں اور عورتوں کے لئے بھی۔

اسلام نے جو اخلاق انسان کو سکھائے ہیں، ان میں سے ایک یہ جی ہے کہ بندہ اپنے رب کی بندگی و عبادت بجا لانے میں، اور اس کے دین کی خاطر جان بڑانے میں، نہ اپنی حد تک کشتی کی کوشش کرتا رہا ہو، اس کو کبھی اس زلم میں مبتلا نہ ہونا چاہیے کہ جو کچھ مجھے دیا گیا ہے، وہ میں نے کر دیا ہے، بلکہ اسے ہمیشہ یہی سمجھتے رہنا چاہیے کہ میرے مالک کا مجھ پر جو حق تھا، میں اس کو نہیں کر سکا ہوں، اور ہر وقت اپنے قصور کا اعتراف کر کے اللہ سے یہی دعا کرتے رہنا چاہیے کہ تیری خدمت میں جو کچھ بھی کوتاہی مجھ سے ہوئی ہے اس سے درگزر فرما۔ یہی اصل روت ہے اللہ تعالیٰ سے اس ارشاد کی کہ "اے نبی، اپنے قصور کی معافی مانگو"۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ معاذ اللہ، ہی صلی اللہ علیہ وسلم نے فی الواقع جان بوجھ کر کوئی قصور کیا تھا، بلکہ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ تمام بندگانِ خدا سے بڑھ کر جو بندہ اپنے رب کی بندگی بجا لانے والا تھا، اس کا منصب بھی یہ نہ تھا کہ اپنے کارنامے پر فخر کا کوئی شائبہ تک اس کے دل میں راہ پائے، بلکہ اس کا مقام بھی یہ تھا کہ اپنی ساری عظیم القدر خدمات کے باوجود اپنے رب کے حضور اعترافِ قصور ہی کرتا رہے۔ اسی کیفیت کا اثر تھا جس کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ بکثرت استغفار فرماتے رہتے تھے۔ ابو داؤد، نسائی اور سدا احمد کی روایت میں حضور کا یہ ارشاد منقول ہوا ہے کہ "میں ہر روز سو بار اللہ سے استغفار کرتا ہوں۔"

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: تو آپ اس کا یقین رکھیے کہ بجز اللہ کے اور کوئی قابلِ عبادت نہیں اور آپ اپنی خطا کی معافی مانگتے رہیے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کے لئے بھی۔

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ۔ اس میں دین کے تمام اصول و فروع آ گئے۔ کیونکہ علم سے مراد علمِ کامل، کل ہے۔ اور علمِ کامل مستلزم ہے عملِ مکمل مابِ التَّعْبُدِ کو۔ حاصل یہ کہ جمیع اواخر و نواہی کے اقتضائے پر مداومت رکھو۔

وَاسْتَغْفِرْ لِدُنْيَاكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ وَ لِدُفْتَرِكَ

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: پس جان رکھو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو اور مومن مردوں اور

مومن عورتوں کے لئے بھی۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ سو تو ہیں نے ۔ کسی ن بندن نہیں سوئے اللہ کے اور معافی مانگ اپنے گناہ کے وسطے اور ایمان مردوں در عورتوں کے ہے۔

ہر ایک عذاب (سہ) ان سے مرتب ہے مطلق ہوتا ہے۔ کسی کام کا بہت اچھا پہلو چھوڑ کر کم اچھا پہلو اختیار کرنا کو وہ حدود و انتہا میں ہو، بعض اوقات سقرین کے حق میں دُوب (گناہ) سمجھا جاتا ہے۔ حسات الاموار سیات المقربس کے یہ ہی معنی ہیں۔ حدیث میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم دن میں سو بار استغفار فرماتے تھے۔ (تنبیہ) فاعلم انہ لا الہ الا اللہ الخ کا خطاب ہر ایک مخاطب کو ہے۔ اور اگر خاص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مخاطب ہوں تو مطلب یہ ہے کہ اس علم پر برابر جتنے رہے اور استغفار کرتے رہے۔ اور فاعلم کی تشریح، قبل پر اس طرح ہے کہ قیامت آنے کے بعد کسی کو ایمان و توبہ وغیرہ مانع نہیں، تو آدمی کو چاہیے کہ اس کے آنے سے قبل صحیح معرفت حاصل کرے۔ اور ایمان و استغفار کے طریق پر مستقیم رہے۔

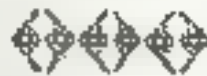
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ تو جانو کہ اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہیں اور اے محبوب اپنے خاصوں اور عام مسلمانوں مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی معافی مانگو۔

یہ اس مت پر اللہ تعالیٰ کا اکرام ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ ان کے لئے مغفرت طلب فرمائیں اور آپ شفیع مقبول الشفاعة ہیں اس کے بعد مومنین و غیر مومنین سب سے عام خطاب ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ عَلِيمٌ الْغَيْبِ ۚ الشَّهَادَةِ ۚ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ۚ تَبَارَكَ اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝

﴿سورہ الحشر (مدنی) آیات: ۲۲-۲۳ قرآنی ترتیب: ۵۹، نزولی ترتیب: ۱۰﴾

ترجمہ وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، غائب اور ظاہر ہر چیز کا جاننے والا، وہی رحمان اور

رحیم ہے۔ وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے نہایت مقدس سر اسر سمانی، امن دینے والا، نگہبان، سب پر غالب، اپنا حکم بزور نافذ کرنے والا اور بڑا ہی ہو کر رہنے والا۔ پاک ہے اللہ اس شرک سے جو لوگ کر رہے ہیں۔ وہ اللہ ہی ہے جو تخلیق کا منصوبہ بناتے ہیں اور اس کو نافذ کرنے والا اور اس کے مطابق صورت گری کرنے والا ہے۔ اس کے لیے بہترین نام ہیں۔ اور ہر چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے اس کی تسبیح کر رہی ہے، اور وہ زبردست اور عظیم ہے۔

ان آیات میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا جس کی طرف سے یہ قرآن تمہاری طرف بھیجا گیا ہے، جس نے یہ ذمہ داریاں تم پر ڈالی ہیں، اور جس کے حضور بالآخر تمہیں جواب دہ ہونا ہے، وہ کیسا خدا ہے اور کیا اس کی صفات ہیں۔ اوپر کے مضمون کے بعد حصول صفات الہی کا یہ بیان خود بخود انسان کے اندر یہ احساس پیدا کرتا ہے کہ اس کا سابقہ کسی معمولی ہستی سے نہیں ہے بلکہ اس عظیم و جلیل ہستی سے ہے جس کی یہ اور یہ صفات ہیں۔ اس مقام پر یہ بات بھی جان لینی چاہیے کہ قرآن مجید میں اگرچہ جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات بے نظیر طریقے سے بیان کی گئی ہیں جن سے ذات الہی کا نہایت واضح تصور حاصل ہوتا ہے، لیکن دو مقامات ایسے ہیں جن میں صفات باری تعالیٰ کا جامع ترین بیان پایا جاتا ہے۔ ایک سورہ بقرہ میں آیت الکبریٰ (آیت ۲۵۵)۔ دوسرے، سورہ حشر کی یہ آیات۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود (بنے کے لائق) نہیں۔ وہ جاننے والا ہے پوشیدہ چیزوں کا اور ظاہر چیزوں کا۔ وہی بڑا مہربان، رحم والا ہے۔ وہ ایسا معبود ہے کہ اس کے سوا کوئی اور معبود نہیں۔ وہ بادشاہ ہے۔ (سب عیبوں سے) پاک ہے۔ سالم ہے، امن دینے والا، نگہبانی کرنے والا ہے، زبردست ہے، خرابی کا درست کر دینے والا ہے۔ بڑی عظمت والا ہے اللہ تعالیٰ (جس کی شان یہ ہے) لوگوں کے شرک سے پاک ہے۔ وہ معبود (برحق) ہے۔ پیدا کرنے والا ہے، ٹھیک ٹھیک بنانے والا ہے، وہ صورت بنانے والا ہے۔ اس کے اچھے اچھے نام ہیں، سب چیزیں اس کی تسبیح کرتی ہیں جو آسمانوں میں ہیں اور جو زمین میں ہیں۔ اور وہی زبردست حکمت والا ہے۔

القدوس السلام۔ یعنی نہ ماضی میں اس میں کوئی عیب ہوا کہ حاصل ہے قدوس کا۔ اور نہ آئندہ اس کا احتمال ہے کہ حاصل ہے سلام کا۔

المہيمن۔ یعنی آفت بھی نہیں آنے دیتا۔ اور آئی ہوئی کو بھی دور کر دیتا ہے۔

الباری: یعنی ہر چیز کو حکمت کے موافق بناتا ہے۔

پس ایسے یا عظمت کے احکام کی بجا آوری ضرور اور نہایت ضرور ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ پوشیدہ اور ظاہر کا جاننے والا۔ وہ بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔ وہی خدا ہے جس کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ بادشاہ (حقیقی) پاک ذات (ہر عیب سے) سلامتی دینے والا، تمہیدانہ، غالب، زبردست بڑی والا۔ خدا ان لوگوں کے شریک مقرر کرنے سے پاک ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: وہ اللہ ہے جس کے سوا بندگی نہیں کسی کی۔ جانتا ہے جو پوشیدہ ہے اور جو ظاہر ہے۔ وہ ہے بڑا مہربان رحم والا۔ وہ اللہ ہے جس کے سوائے بندگی نہیں کسی کی، وہ بادشاہ ہے، پاک ذات، سب عیبوں سے سالم، امان دینے والا، پناہ میں لینے والا، زبردست دباؤ والا، صاحب عظمت، پاک ہے اللہ ان کے شریک بنانے سے۔ وہ اللہ ہے بنانے والا، نکال کھڑا کرنے والا، صورت کھینچنے والا، اسی کے ہیں سب نام خاصے (عمدہ)۔ پاکی بول رہا ہے اس کی جو کچھ ہے آسمانوں میں اور زمین میں۔ اور وہی ہے زبردست حکمتوں والا۔ السلام: یعنی سب نقائص اور کمزوریوں سے پاک، اور سب عیوب و آفات سے سالم، نہ کوئی برائی اس کی بارگاہ تک پہنچی، نہ پہنچے۔

المومن: ”مومن“ کا ترجمہ ”امان دینے والا“ کیا ہے۔ اور بعض مفسرین کے نزدیک ”مصدق“ کے معنی ہیں یعنی اپنی اور اپنے پیغمبروں کی قولا و فعلا تصدیق کرے والا۔ یا مومنین کے ایمان پر مہر تصدیق ثبت کرنے والا۔

سبح اللہ عما یشرکون: یعنی اس کی ذات و صفات اور افعال میں کوئی شریک نہیں ہو سکتا۔ المصور: جیسا کہ نطفہ پر انسان کی تصویر کھینچ دی۔

لہ الاسماء الحسنی: یعنی وہ نام جو اعلیٰ درجہ کی خوبیوں اور کمالات پر دلالت کرتے ہیں۔ یسبح لہ ما فی السموت والارض: یعنی زبان حال سے یا قال سے بھی جس کو ہم نہیں سمجھتے۔ وهو العزیز الحکیم: تمام کمالات و صفات الہیہ کا مرجع ان دو صفتوں ”عزیز“ اور ”حکیم“ کی طرف ہے۔ کیونکہ ”عزیز“ کمال قدرت پر اور ”حکیم“ کمال علم پر دلالت کرتا ہے۔ اور جتنے کمالات ہیں علم اور قدرت سے کسی نہ کسی طرح وابستہ ہیں۔ روایات میں سورہ ”حشر“ کی ان تین آیتوں کی بہت فضیلت آئی ہے۔ مومن کو چاہئے کہ صبح و شام ان آیات کی تلاوت پر مواظبت رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: وہی اللہ ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہر نہاں و عیاں کا جاننے والا (موجود کا بھی اور معدوم کا بھی دنیا کا بھی اور آخرت کا بھی)۔ وہی ہے بڑا مہربان رحمت والا۔ وہی ہے اللہ جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ بادشاہ، نہایت پاک (ہر عیب سے) اور تمام برائیوں سے، سلامتی دینے والا (اپنی مخلوق کو)۔ امان

بچنے والا (اپنے عذاب سے اپنے فرمانبردار بندوں کو)، حفاظت فرمانے والا، عزت والا، عظمت والا، تکبر والا۔
 اللہ کو پاکی ہے ان کے شرک سے وہی ہے اللہ بنانے والا۔ پیدائش والا (نہایت سے بہت کرنے والا)،
 ہر ایک کو صورت دینے والا (جیسی چاہے)۔ اسی کے ہیں سب شے نام (نانوے جو حدیث میں وارد ہیں)۔
 اس کی پاکی بولتا ہے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے۔ اور وہی عزت و عظمت والا ہے۔
 الملك - ملک و حکومت کا حقیقی مالک کہ تمام موجودات اس کے تحت ہیں اور اس کی مالیت و سلطنت
 دائمی ہے جسے زوال نہیں۔

المتکبر - یعنی عظمت و بڑائی والا اپنی ذات اور تمام صفات میں اور ہیں باری کا اظہار ہی نے شایاں اور
 لائق ہے کہ اس کا ہر کمال عظیم ہے اور ہر صفت عالی۔ مخلوق میں کسی کا حق نہیں پہنچتا کہ تکبر یعنی اپنی
 بڑائی کا اظہار کرے۔ بندے کے لئے عجز و انکسار شایاں ہے۔

(مولانا محمد رضا خان بریلوی)



اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ ۚ وَ عَلٰى اَللّٰهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُوْنَ

سورہ التغابن (مدنی) آیت ۱۳، قرآنی ترتیب: ۶۳، نزولی ترتیب: ۱۰۸

ترجمہ۔ اللہ وہ ہے جس کے سوا کوئی خدا نہیں، لہذا ایمان لائے والوں کو اللہ پر ہی بھروسہ رکھنا چاہیے۔
 یعنی خدائی کے سارے اختیارات تہا اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں۔ کوئی دوسرا سرے سے یہ اختیار
 رکھتا ہی نہیں ہے کہ تمہاری اچھی یا بری تقدیر بنا سکے۔ اچھا وقت آسکتا ہے تو اسی کے لئے آسکتا ہے،
 اور برا وقت مل سکتا ہے تو اسی کے لئے مل سکتا ہے۔ لہذا جو شخص سچے دل سے اللہ کو خدائے وحد ماننا
 ہو اس کے لیے اس کے سوا سرے سے کوئی راستہ ہی نہیں ہے کہ وہ اللہ پر بھروسہ رکھے اور دنیا میں ایک
 مومن کی حیثیت سے اپنا فرض اس یقین کے ساتھ انجام دیتا چلا جائے کہ خیر بہر حال اسی راہ میں ہے جس
 کی طرف اللہ نے رہنمائی فرمائی ہے۔ اس راہ میں کامیابی نصیب ہوگی تو اللہ ہی کی مدد اور تائید و توفیق
 سے ہوگی، کوئی دوسری طاقت مدد کرنے والی نہیں ہے اور اس راہ میں اگر مشکلات و مصائب اور خطرات و
 بھانک سے سابقہ پیش آئے گا تو ان سے بھی وہی بچائے گا، کوئی دوسرا بچانے والا نہیں ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اللہ کے سوا کوئی معبود (بچنے کے قابل) نہیں (پس اسی کو معبود سمجھنا چاہیے)۔ اور مسلمانوں کو اللہ
 ہی پر (مصائب وغیرہ میں) توکل رکھنا چاہیے۔

اس میں ایمان کا مضمون جو اوپر مذکور تھا اور مہر کا مضمون جو کہ بعد میں مذکور تھا دونوں آگئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ اللہ (جو معبود برحق ہے) کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں۔ تو مومنوں کو چاہیے کہ خدا ہی پر بھروسہ رکھیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اللہ اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ پر چاہیے بھروسہ کریں ایمان والے۔
یعنی معبود اور مستعان تباہی کی ذلت ہے نہ کسی اور کی بندگی نہ کوئی دوسرا بھروسہ کے لائق۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اللہ ہے، جس سے کسی کی بندگی نہیں، اور اللہ ہی پر ایمان والے بھروسہ کریں۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يَتَجَدَّدُ وَكَيْلًا ○

سورہ المزمل (مکی) آیت: ۹، قرآنی ترتیب: ۷۳، نزولی ترتیب: ۳۴

ترجمہ وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے۔ اس کے سوا کوئی خدا نہیں ہے، اسی کو اپنا وکیل بنا لو۔
دیکھیں اس شخص کو کہتے ہیں جس پر اعتماد کر کے کوئی شخص اپنا معاملہ اس کے سپرد کر دے۔
قریب قریب اسی معنی میں ہم اردو زبان میں وکیل کا لفظ اس شخص کے لیے استعمال کرتے ہیں جس کے
حوالہ اپنا مقدمہ کر کے ایک آدمی مطمئن ہو جاتا ہے کہ اس کی طرف سے وہ اچھی طرح مقدمہ لڑے گا
اور اسے خود اپنا مقدمہ لڑنے کی حاجت نہ رہے گی۔ پس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اس دین کی دعوت پیش
کرنے پر تمہارے خلاف مخالفتوں کا جو طوفان اٹھ کھڑا ہوا ہے اور جو مشکلات تمہیں پیش آ رہی ہیں ان پر
کوئی پریشانی تم کو نہ ہونی چاہیے۔ تمہارا رب وہ ہے جو مشرق و مغرب، یعنی ساری کائنات کا مالک ہے،
جس کے سوا خدائی کے اختیارات کسی کے ہاتھ میں نہیں ہیں۔ تم اپنا معاملہ اسی کے حوالے کر دو اور
مطمئن ہو جاؤ کہ اب تمہارا مقدمہ وہ لڑے گا، تمہارے مخالفین سے وہ نمٹے گا اور تمہارے سارے کام وہ
بنائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ وہ مشرق و مغرب کا مالک ہے، اس کے سوا کوئی قابل عبادت نہیں۔ تو اسی کو اپنے کام سپرد کر
دینے کے لئے قرار دیے رہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (وہی) مشرق اور مغرب کا مالک (ہے اور) اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو اسی کو اپنا کارساز بناؤ۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: مالک مشرق اور مغرب کا، اس کے سوا کسی کی بندگی نہیں، سو پتھر لے اس کو کام بنانے والا۔
رب المشرق والمغرب: مشرق دن اور مغرب رات کا نشان ہے۔ گویا اشارہ کر دیا ہے کہ دن اور رات دونوں کو اسی مالک مشرق و مغرب کی یاد اور رضا جوئی میں لگانا چاہیے۔
لا الہ الا هو فاتخذہ وکیلًا: یعنی بندگی بھی اسی کی اور توکل بھی اسی پر ہونا چاہیے۔ جب وہ وکیل و کارساز ہو تو دوسروں سے کٹ جائے اور الگ ہونے کی کیا پرداہ ہے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: وہ پورب کا رب اور بچھم کا رب، اس کے سوا کوئی معبود نہیں تو تم اسی کو اپنا کارساز بناؤ (اور اپنے کام اسی کی طرف تفویض کرو)۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کتابیات

- ۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔
- ۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا اشرف علی تھانوی۔
- ۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا فتح محمد جالندھری۔
- ۴۔ القرآن الکریم، ترجمہ: مولانا محمود الحسن۔
- تفسیر: مولانا شبیر احمد عثمانی۔
- ۵۔ کنز الایمان
- فی ترجمۃ القرآن ترجمہ: مولانا احمد رضا خان بریلوی۔
- تفسیر: مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔

قرآنی دعائیں

پروین ریاض

دعا ارشاد باری، سنت انبیاء اور شیوہ صالحین ہے۔

قرآن پاک میں وارد یہ دعائیں پانچ مستند مفسرین کی تشریحات کے ساتھ اہل دل کی نذر ہیں۔ ان شاء اللہ فکر نجات رکھنے والے مزید روحانی تسکین حاصل کریں گے۔



اس مضمون میں شامل دعاؤں کی فہرست (باعتبار ترتیب قرآنی)

صفحہ	مفہوم دعا	دعا کرنے والے	آیت	سورہ
۴۳۳	حصول برکت	حضرت رسالت مآبؐ		بسم اللہ الرحمن الرحیم
۴۳۴	ہدایت و رہنمائی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۷-۱	فاتحہ
۴۳۸	قدریت کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۲۴	بقرہ
۴۳۹	اللہ کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۲۶	بقرہ
۴۴۱	قدریت کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۲۹-۲۷	نورہ
۴۴۴	دنیا اور آخرت کے بھلائی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۲۰۱	نورہ
۴۴۵	ثابت قدمی کے لئے	طاہوت اور اہل کا لشکر	۲۵۰	بقرہ
۴۴۶	بھول چوک سے معافی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۲۸۶-۲۸۵	بقرہ
۴۴۹	ہدایت پر ثابت قدمی کیلئے	الراخون فی العلم	۹-۸	آل عمران
۴۵۱	مغفرت کے لئے	اللہ کے متقی بندے	۱۶	آل عمران
۴۵۲	پاک اولاد کیلئے	حضرت زکریاؑ	۳۸	آل عمران
۴۵۳	عاقبت بخیر ہونے کیلئے	خواریون	۵۳-۵۲	آل عمران
۴۵۴	ثابت قدمی کے لئے	صابرین	۱۴۷	آل عمران
۴۵۵	سخت کی رسوائی سے بچنے کیلئے	اولی الالباب	۱۹۳-۱۹۱	آل عمران
۴۵۸	مظلومیت اور لاچارگی سے نجات کیلئے	مکہ کے مظلوم مسلمان	۷۵	النساء
۴۶۰	فاسقوں کے ماحول سے چھٹکارے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۵	النساء
۴۶۱	عاقبت بخیر ہونے کے لئے	تارک الدنیا نصرانی	۸۳-۸۴	النساء
۴۶۳	رزق حلال کے لئے	حضرت عیسیٰؑ	۱۱۳	النساء
	کوئی بھی نیک کام خصوصاً	حضرت رسالت مآبؐ	۱۶۳-۱۶۱	الاحقاف
۴۶۴	نماز شروع کرے سے پہلے پڑھنے کیلئے			
۴۶۷	مصائب سے نجات کے لئے	حضرت آدم و اہل حوا	۲۳	الاعراف
۴۶۸	انجام بد سے بچنے کے لئے	اصحاب الاعراف	۴۷	الاعراف
۴۶۹	مقدمہ میں کامیابی کے لئے	حضرت شعیبؑ	۸۹	الاعراف
۴۷۱	استقامت کے لئے	فرعون کے جادوگر (بعد از ایمان)	۱۲۶-۱۲۵	الاعراف

۵۳۲	نہروں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کیلئے	حضرت نوحؑ	۱۱۷ - ۱۱۸	الشعراء
۵۳۴	بدکاروں سے چھٹکارے کیلئے	حضرت لوطؑ	۱۶۹	الشعراء
۵۳۵	شکرِ نعمت اور انجام بخیر کیلئے	حضرت سلیمانؑ	۱۹	النمل
۵۳۷	طلبِ مغفرت کے لئے	حضرت موسیٰؑ	۱۶	القصاص
۵۳۹	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۱	القصاص
۵۳۹	حاجتِ روائی کے لئے	حضرت موسیٰؑ	۲۴	القصاص
۵۴۰	غلط کاروں کے نفع سے بچنے کیلئے	حضرت لوطؑ	۳۰	العنکبوت
۵۴۲	عبرت کے لئے	مجرموں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	۱۸ - ۱۲	الم سجدہ
	بعد از قیامت عذابِ الہی سے بچنے کے لئے	کفار اور منافقین	۶۶ - ۶۸	الاحزاب
۵۴۷	عبرت کے لئے	اہلِ جہنم کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب	۳۷ - ۳۷	فاطر
۵۴۹	نیک اولاد کے لئے	حضرت ابراہیمؑ	۱۰۰	الاعراف
۵۵۱	طلبِ مغفرت و منصب کیلئے	حضرت سلیمانؑ	۳۵	ص
۵۵۳	شفا کے لئے	حضرت ایوبؑ	۳۱	ص
۵۵۵	عبرت کے لئے	اہلِ جہنم	۵۵ - ۶۴	ص
۵۵۹	کفار کی خلافِ اللہ سے استعانت کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۴۶	ذمر
۵۶۰	اہلِ ایمان کے لئے	فرشتے	۷ - ۹	مومن
۵۶۵	منکبر کے شر سے بچنے کیلئے	حضرت موسیٰؑ	۲۷	مومن
۵۶۷	سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے	حضرت رسالت مآبؐ	۱۱ - ۱۴	زخرف
	شکرِ نعمت، عملِ صالح، اولاد کی اصلاح اور توبہ کے لئے	ایک خاص انسان	۱۵	الاحقاف
۵۷۰	دشمنوں سے انتقام کے لئے	حضرت نوحؑ	۱۰	القصص
۵۷۲	کینہ اور بغض سے بچنے کیلئے	اہلِ ایمان	۱۰	القصص
۵۷۳	اللہ پر توکل اور طلبِ مغفرت و استعانت کیلئے	حضرت ابراہیمؑ	۴ - ۵	ممتحنہ
۵۷۵	آخرت میں سرخروئی کیلئے	اہلِ ایمان	۸	تحریم
۵۷۷	ظالموں سے چھٹکارے کیلئے	زنِ فرعون (آسیہ بنت مراحم)	۱۱	تحریم
۵۷۸	کافرین کی بربادی اور اپنی والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے	حضرت نوحؑ	۲۶ - ۲۸	نوح
۵۸۰	قبولیت اعمال کے لئے		۱۸۰ - ۱۸۳	الاعراف



(باعتبار حروف تہجی)

صفحہ	صفحہ	آداب تلاوت	صفحہ	صفحہ
۳۶۱	۳۹۴	حضرت آدم و اسماء کی دعا	۳۶۱	تذکرہ دنیا نصرائیوں کی دعا
۳۵۳	۳۶۷	آسیہ بنت مزاحم (زین فرعون) کی دعا	۳۶۷	خواریون کی دعا
۳۵۲	۵۷۸	حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعائیں	۵۷۸	حضرت زکریا علیہ السلام کی دعائیں
۵۰۰	۳۳۸	۱۔	۳۳۸	۱۔
۵۱۲	۳۳۹	۲۔	۳۳۹	۲۔
	۳۴۱	۳۔	۳۴۱	حضرت سلیمان علیہ السلام
۵۳۵	۳۸۶	۴۔	۳۸۶	کی دعائیں
۵۵۲	۵۰۳	۵۔	۵۰۳	۲۔
۳۶۹	۵۲۸	۶۔	۵۲۸	حضرت شعیب علیہ السلام کی دعا
۳۵۳	۵۵۱	۷۔	۵۵۱	صابرین کی دعا
۳۳۶	۵۷۵	۸۔	۵۷۵	طاہرات اور ان کے فکر کی دعا
	۵۶۸	اسحاب الاعراف کی دعا	۵۶۸	مہاجر ارحمان کی دعائیں
۵۳۳	۵۰۰	اسحاب کہکب کی دعا	۵۰۰	۱۔
۳۲۵	۴۴۹	ہارون بن العزم کی دعا	۴۴۹	۲۔
۳۶۳	۴۵۱	اللہ کی ممتحن بندوں کی دعا	۴۵۱	حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا
	۴۵۵	لولی الالباب کی دعا	۴۵۵	فرشتوں کی دعائیں
۳۸۲	۴۷۳	مہاجر ایمان کی دعا	۴۷۳	۱۔
۵۶۰		مہاجر جہنم کی دعائیں اور اللہ کا جواب		۲۔
	۵۱۹	۱۔	۵۱۹	فرعون کے جادو گروں کی ایمان
۳۷۱	۵۳۹	۲۔	۵۳۹	لانے کے بعد دعا
۳۷۵	۵۵۵	۳۔	۵۵۵	قوم موسیٰ کی دعا
۵۴۷	۵۷۰	ایک خاص انسان کی دعا	۵۷۰	کفار اور منافقین کی دعا
۵۳۲		حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا		بھرموں کی دعا اور اللہ کا جواب
	۵۰۹	۱۔	۵۰۹	حضرت لوط علیہ السلام کی دعائیں
۵۳۲	۵۵۳	۲۔	۵۵۳	۱۔

صفحہ	صفحہ
۴۶۰	۲
۴۶۳	۱
۴۶۴	۲
۴۶۸	۳
۵۰۳	۴
۵۳۷	۵
۵۳۹	۶
۵۳۹	۷
۵۶۵	۸
۴۸۱	۹
۵۱۳	۱۰
۵۱۵	۱۱
۵۳۲	۱۲
۵۷۲	۱۳
۵۸۰	۱۴
۴۸۳	۱۵
۴۸۳	۱۶
۵۱۰	۱۷

حضرت یونس علیہ السلام کی دعا

حضرت یونس علیہ السلام کی دعا

حضرت یعقوب علیہ السلام کی دعا

حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا

حضرت یونس علیہ السلام کی دعا

حضرت رسالت مآب محمد مصطفیٰ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی دعا میں

کہ کے مظلوم مسلمانوں کی دعا

حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (حصول برکت کے لئے)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

ترجمہ: اللہ کے نام سے جو رحمان و رحیم ہے۔

سہام جو تہذیب انسان کو سکھاتا ہے اس کے قواعد میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ہر کام کی ابتدا خدا کے نام سے کرے۔ اس قاعدہ کی پابندی اگر شعور اور خلوص کے ساتھ کی جائے تو اس سے لازماً فائدے حاصل ہوں گے۔ اللہ یہ کہ آدمی بہت سے بُرے کاموں سے بچ جائے گا کیونکہ خدا کا نام لینے سے آدمی کی ذہنیت بالکل ٹھیک سمت اختیار کرے گی اور وہ ہمیشہ صحیح ترین نقطہ سے اپنی حرکت کا آغاز کرے گا۔ نیز سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ جب وہ خدا کے نام سے اپنے کام کا آغاز کرے گا تو خدا کی تائید اور توفیق اس کے شامل حال ہوگی۔ اس کی سستی میں برکت ڈال جائے گی اور شیطان کی لٹاؤ انگلیزوں سے اس کو بچایا جائے گا۔ خدا کا طریقہ یہ ہے کہ جب بندہ اس کی طرف توجہ کرتا ہے تو وہ بھی بندے کی طرف توجہ فرماتا ہے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: شروع خدا کا نام لے کر جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے۔

چونکہ حکم ہے کہ قرآن مجید خدا کا نام لے کر شروع کیا جائے اس لئے ہمیں بسم اللہ کے ترجمے کے شروع میں کہو کا لفظ جو مقدر ہے لکھ دینا چاہیے تھا مگر حسب جگہ توجہ میں یہ لفظ لکھنا پڑتا اور اس میں وہ لطف نہ رہتا جو بسم اللہ الرحمن الرحیم میں ہے۔ اس لئے یہ لفظ عقود ہی رہنے دیا۔

(مولانا فتح محمد خاں جالندھری)

○

ترجمہ: شروع اللہ کے نام سے جو بے حد مہربان نہایت رحم والا ہے۔

رحمان اور رحیم دونوں مبالغے کے سینے ہیں اور وطن میں رحیم سے زیادہ مبالغہ ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو نہایت مہربان و رحم والا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن پاک کی آیت ہے مگر سورہ فاتحہ یا کسی اور سورہ کا جزو نہیں۔ اس لیے نماز میں جہر کے ساتھ نہ پڑھی جائے، بخداری و مسلم میں مروی ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق و فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہما نماز الحمد للہ رب العلمین سے شروع فرماتے تھے۔ تراویح میں جو ختم کیا جاتا ہے اس میں کہیں ایک مرتبہ بسم اللہ جہر کے ساتھ ضرور پڑھی جائے تاکہ ایک آیت باقی نہ رہ جائے۔ قرآن پاک کی ہر سورت بسم اللہ سے شروع کی جائے، سوائے سورہ برأت کے۔ سورہ نمل میں آیت سجدہ کے بعد جو بسم اللہ آئی ہے وہ مستقل آیت نہیں بلکہ جزو آیت ہے، بلاخلاف اس آیت کے ساتھ ضرور پڑھی جائے گی۔ نماز جہری میں جہر، سری میں سر۔ ہر مہلج کام بسم اللہ سے شروع کرنا مستحب ہے، ناجائز کام پر بسم اللہ پڑھنا ممنوع ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



”اللہ تعالیٰ نے اپنی آخری کتاب قرآن مجید کا آغاز اپنے حکم افتتاح اور سنت غیر مبدل کے مطابق اپنے نام نامی اور اسم گرامی اور اپنی تمام صفات عالیہ اور اوصاف کمالیہ میں سے عظیم ترین صفت و وصف سے کیا ہے۔ یعنی اللہ کے نام سے جو ”الرحمن“ بھی ہے اور ”الرحیم“ بھی۔ اسی بنا پر نہ صرف قرآن مجید کا آغاز بسملہ سے کیا بلکہ اس کی ہر صورت کا افتتاح بھی اسی ذکر الہی اور حمد باری سے کیا گیا ہے۔ سوائے سورت توبہ و براۃ کے جس سے قبل ایک خاص سبب سے بسملہ مصحف موجودہ میں نہیں ثبت کی گئی۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام بلاغت نظام کا افتتاح اپنے نام نامی اور ذکر سالی سے کیا تو اس کی تمام مخلوقات کے لئے یہ سنت ربانی اور طریقہ الہی قائم ہوا کہ وہ اپنے ہر قول و فعل سے قبل اللہ تعالیٰ کا نام لیا کریں۔

(نقوش، قرآن نمبر، جلد دوم)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (ہدایت و رہنمائی کے لئے)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝ مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ ۝ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ
نَسْتَعِينُ ۝ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۝ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا
الضَّالِّينَ ۝

﴿سورہ فاتحہ (نکی) آیات ۱-۷، قرآنی ترتیب: ۱، نزولی ترتیب: ۵﴾

ترجمہ: تعریف اللہ ہی کے لئے ہے جو تمام کائنات کا رب ہے۔ رحمن ہے رحیم ہے۔ روز جزا کا مالک ہے ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے ہدایت مانگتے ہیں۔ ہمیں سیدھا راستہ دکھا۔ اُن لوگوں کا راستہ جن پر تونے

انعام فرمایا جو معقوب نہیں ہوئے جو بھٹکے ہوئے نہیں ہیں۔

الحمد للہ سورۃ فاتحہ اسل میں تو ایک دعا ہے لیکن اس کی ابتدا خدا کی تعریف سے کی جا رہی ہے جس سے ہم دعا مانگنا چاہتے ہیں۔ یہ دیا اس امر کی تعلیم ہے کہ جب دعا مانگو تو مہذب طریقہ اختیار کرو۔ یہ کوئی تہذیب نہیں کہ منہ کھینٹے ہی جھٹ اپنا مطلب پیش کر دیا۔ تہذیب کا تقاضا یہ ہے کہ جس سے دعا کر رہے ہو پہلے اس کی خوبی کا اس کے اسامات اور اس کے مرتبہ کا احترام کرو۔

تعریف ہم جس کی بھی کرتے ہیں، دو وجوہ سے کیا کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ بجائے خود حسن و خوبی اور کمال رکھتا ہو قطع نظر اس سے کہ ہم پر اس کے ان فضائل کا کبار اثر ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ ہمارا محسن ہو اور ہم اعتراف نعمت کے جذبے سے متاثر ہو کر اس کی خوبیاں بیان کریں۔ اللہ تعالیٰ کی تعریف ان دونوں حیثیتوں سے ہے۔ یہ ہماری قدر شناسی کا تقاضا بھی ہے اور احسان شناسی کا بھی کہ ہم اس کی تعریف میں رطب اللسان ہوں۔

دوسری بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ تعریف اللہ کے لئے ہے بلکہ صحیح یہ ہے کہ تعریف صرف اللہ ہی کے لئے ہے۔ یہ بات بے کر ایک بڑی حقیقت پر سے پردہ اٹھایا گیا ہے اور وہ حقیقت ایسی ہے جس کی پہلی ہی ضرب سے مخلوق پرستی کی جزاکت جاتی ہے۔ دیا میں جہاں، جس چیز اور جس شے میں بھی کوئی حسن، کوئی خوبی، کوئی کمال ہے اس کا ہر چشمہ اللہ ہی کی ذات ہے۔ کسی انسان، کسی دیوتا، کسی فرشتے، کسی یارے، غرض کسی مخلوق کا کمال بھی دئی نہیں ہے بلکہ اللہ کا عطیہ ہے۔ پس اگر کوئی مستحق ہے کہ ہم اس کے گردیدہ، پرستار، احسان مند اور شکر گزار، نیاز مند اور خدمت گار بنیں تو وہ خالق کمال ہے نہ کہ صاحب کمال۔

رب العلمین رب کا لفظ عربی زبان میں تعین معنوں میں بولا جاتا ہے، ۱۔ مالک اور آقا، ۲۔ مربی پرورش کرنے والا، خیر گیری اور نگہبانی کرنے والا، ۳۔ فرمانروا، حاکم، مذہب اور منتظم۔ اللہ تعالیٰ سب معنوں میں کائنات کا رب ہے۔

الرحمن الرحیم انسان کا خاصا ہے کہ جب کوئی چیز اس کی نگاہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے تو وہ مبالغہ کے صیغوں میں اس کو بیان کرتا ہے اور اگر مبالغہ کا لفظ بول کر وہ محسوس کرتا ہے کہ اس شے کی فراوانی کا حق لدا نہیں ہوا تو پھر وہ اسی معنی کا ایک اور لفظ بولتا ہے تاکہ وہ کمی پوری ہو جائے جو اس کے نزدیک مبالغہ میں رہ گئی ہے۔ اللہ کی تعریف میں رحمن کا لفظ استعمال کرنے کے بعد پھر رحیم کا اضافہ کرنے میں بھی یہی نکتہ پوشیدہ ہے رحمان عربی زبان میں بڑے مبالغہ کا صیغہ ہے۔ لیکن خدا کی رحمت اور مہربانی اپنی مخلوق پر اتنی زیادہ ہے، اس قدر وسیع ہے، ایسی بے حد و حساب ہے کہ اس کے بیان میں ”سخی“ کا لفظ بول کر جب تشنگی محسوس کرتے ہیں تو اس پر ”داتا“ کا اضافہ کرتے ہیں۔ رنگ کی تعریف میں جب ”گورے“ کو کافی نہیں پاتے تو اس پر ”پچھے“ کا لفظ بڑھا دیتے ہیں۔ درازی قد کے ذکر میں جب ”لمبا“ کہنے سے تسلی نہیں ہوتی تو اس پر ”تڑٹا“ بھی کہتے ہیں۔

ملک يوم الدين یعنی اس دن کا مالک جبکہ تمام اگلی چھٹی نسلوں کو جمع کر کے ان کے کارنامہ زندگی کا حساب لیا جائے گا اور ہر انسان کو اس کے عمل کا پورا صلہ دیا جائے گا۔ اللہ کی تعریف میں رحمان اور رحیم کہنے کے بعد مالک روز جزا کہنے سے یہ بات نکلتی ہے کہ وہ برا مہربان ہی نہیں ہے بلکہ منصف بھی ہے، اور منصف بھی ایسا با اختیار کہ آخری فیصلے کے روز وہی پورے اقتدار کا مالک ہو گا، نہ اس کی سزا میں کوئی مزاحم ہو سکے گا اور نہ جزا میں ملجھ لہذا

ہم اس کی ربوبیت اور رحمت کی بنا پر اس سے محبت ہی نہیں کرتے بلکہ اس کے انصاف کی بنا پر اس سے ڈرتے بھی ہیں اور یہ احساس بھی رکھتے ہیں کہ ہمارے انجام کی بھلائی اور برائی ہرکلیہ اسی کے اختیار میں ہے۔

ایک نعت: عبادت کا لفظ بھی عربی زبان میں تین معنوں میں استعمال ہوتا ہے ۱۔ چڑھا اور پرستش، ۲۔ اطاعت اور فرمانبرداری، ۳۔ بندگی اور غلامی۔ اس مقام پر تینوں معنی بیک وقت مراد ہیں یعنی ہم تیرے پرستار بھی ہیں، مطیع فرمان بھی اور بندہ و غلام بھی۔ اور بات صرف اتنی ہی نہیں ہے کہ ہم تیرے ساتھ یہ تعلق رکھتے ہیں بلکہ واقعی حقیقت یہ ہے کہ ہمارا یہ تعلق صرف تیرے ہی ساتھ ہے۔ ان تینوں معنوں میں سے کسی معنی میں بھی کوئی دوسرا ہمارا معبود نہیں ہے۔

وایک نعت: یعنی تیرے ساتھ ہمارا تعلق محض عبادت ہی کا نہیں ہے بلکہ استعانت کا تعلق بھی ہم تیرے ہی ساتھ رکھتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ ساری کائنات کا رب تو ہی ہے۔ اور ساری طاقتیں تیرے ہی ہاتھ میں ہیں۔ اور ساری امتوں کا تو ایک ہی مالک ہے۔ اس لئے ہم اپنی حاجتوں کی طلب میں تیری طرف ہی رجوع کرتے ہیں۔ تیرے ہی آگے ہمارا ہاتھ پھیلتا ہے اور تیری ہی مدد پر ہمارا اعتماد ہے۔ اسی بنا پر ہم اپنی یہ درخواست لے کر تیری خدمت میں حاضر ہوئے ہیں۔

اہلنا الصراط المستقیم یعنی زندگی کے ہر شعبہ میں خیال اور عمل اور برتاؤ کا وہ طریقہ ہمیں بتا جو بالکل صحیح ہو، جس سے غلطی اور غلط کاری اور بد انجامی کا خطرہ نہ ہو، جس پر چل کر ہم نجات اور سعادت حاصل کر سکیں۔ یہ ہے وہ درخواست جو قرآن کا مطالبہ شروع کرتے ہوئے بندہ اپنے خدا کے حضور پیش کرتا ہے۔ اس کی گزارش یہ ہے کہ آپ ہماری رہنمائی فرمائیں اور ہمیں بتائیں کہ قیسی فلسفوں کی اس بھول بھلیوں میں حقیقت کس لامری کیا ہے، اخلاق کے ان مختلف نظریات میں صحیح نظام اخلاق کونسا ہے۔ زندگی کی ان بے شمار پگھلندوں کے درمیان فکر و عمل کی سیدھی اور صاف شاہراہ کونسی ہے۔

صراط الذین انعمت علیہم یہ اس سیدھے راستے کی تعریف ہے جس کا علم ہم اللہ تعالیٰ سے مانگ رہے ہیں۔ یعنی وہ راستہ جس پر ہمیشہ سے تیرے منظور نظر لوگ چلتے رہے ہیں۔ وہ بے خط راستہ قدیم ترین زمانہ سے آج تک جو شخص نور جو گروہ بھی اس پر چلا وہ تیرے انعامات کا مستحق ہوا اور تیری نعمتوں سے مالا مال ہو کر رہا۔

غیر المغضوب علیہم ولا الضالین یعنی انعام پانے والوں سے ہماری مراد وہ لوگ نہیں ہیں جو بظاہر عارضی طور پر تیری دنیوی نعمتوں سے سرفراز تو ہوتے ہیں مگر دراصل وہ تیرے غضب کے مستحق ہو کرتے ہیں اور اپنی صلاح و سعادت کی راہ گم کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس سببی تشریح سے یہ بات خود کھل جاتی ہے کہ "انعام" سے ہماری مراد حقیقی اور پاکدار انعامات ہیں جو راست روی اور خدا کی خوشنودی کے نتیجہ میں ملا کرتے ہیں، نہ کہ وہ عارضی اور نمائشی انعامات جو پہلے بھی فرعونوں اور عمروں اور قارونوں کو ملتے رہے ہیں اور آج بھی ہماری آنکھوں کے سامنے بڑے بڑے ظالموں اور یہ کاروں اور گمراہوں کو ملے ہوئے ہیں۔

ترجمہ سب تعریفیں اللہ کو لائق ہیں جو مری ہیں ہر ہر عالم کے۔ جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔ جو مالک ہیں روز جزا کے۔ ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں اور آپ ہی سے درخواستِ اعانت کرتے ہیں۔ مثلاً دیجئے ہم کو رستہ سیدھا۔ رستہ ان لوگوں کا جن پر آپ نے انعام فرمایا ہے۔ نہ رستہ ان لوگوں کا جس پر آپ کا غضب کیا گیا، اور نہ ان لوگوں کا جو رستہ سے گم ہو گئے۔

یہ سورت رب العالمین نے اپنے بندوں کی زبان سے فرمائی کہ ان الفاظ میں اپنے خالق و رازق کے سامنے عرض کریں۔

العلمین مخلوقات کی الگ الگ جنس ایک عالم کہلاتا ہے، مثلاً عالم ملائکہ، عالم انسان، عالم پرند، عالم حیوانات، عالم جن۔

صراط الدین اعمت علیہم انعام سے دینی نعام مراد ہے۔ انعام والے چار گروہ ہیں۔ انبیاء، صدیقین، شہداء اور صالحین۔

المغضوب، الضالین غضب کے مستحق وہ لوگ ہیں جو تحقیقات کے باوجود راہ ہدایت کو چھوڑ دیں اور گمراہ وہ ہیں جو راہ مستقیم کی تحقیقات نہ کرنا چاہیں ان میں سے مغضوب زیادہ ناراض کے مستحق ہیں جو دیدہ دانستہ حق کی مخالفت میں سرگرم ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ سب طرح کی تعریف اللہ ہی کو (سر اور) ہے جو تمام مخلوقات کا پروردگار ہے۔ بڑا مہربان نہایت رحم والا۔ انصاف کے دن کا حاکم۔ (اے پروردگار) ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔ ہم کو سیدھے رستے چلا۔ ان لوگوں کے رستے جن پر تو اپنا فضل و کرم کرتا رہا۔ نہ ان کے جن پر غصے ہوتا رہا اور نہ گمراہوں کے۔

یہ سورت خدا نے اپنے بندوں کی زبان میں نازل فرمائی ہے۔

مقصود اس بات کا سکھانا ہے کہ وہ اس طرح خدا سے دعا کیا کریں۔ حدیث شریف میں آیا ہے کہ سب سے افضل ذکر لا الہ الا اللہ ہے اور سب سے افضل دعا الحمد للہ الخ۔

انصاف کے دن سے مراد قیامت کا دن ہے کیونکہ دوسری جگہ ارشاد ہوا ہے ما ادركہ من یوم الدین یوم لا تملک نفس لنفس شیاط و الامر یومئذ للہ یعنی ”تم کو کیا معلوم ہے کہ انصاف کا دن کونسا ہے جس دن کوئی کسی کے کچھ کام نہ آدے گا اور اس دن خدا ہی کا حکم ہو گا۔“ اگرچہ اور دنوں کا مالک بھی خدا ہی ہے مگر اس روز کی تخصیص اس لئے ہے کہ اس روز خدا کے سوا کسی کا حکم نہ چلے گا۔ خدا فرمائے گا۔ لمن الملک الیوم ﷻ اللہ الواحد القہار۔

(مولانا فتح محمد خان جالندھری)



ترجمہ: سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پالنے والا سارے جہان کا۔ بے حد مہربان نہایت رحم والا۔ مالک روز جزا کا۔ تیری ہی ہم بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔ تلا ہم کو راہ سیدھی، رلو ان لوگوں کی جن پر تو نے فضل فرمایا۔ جن پر نہ تیرا غصہ ہوا اور نہ وہ گمراہ ہوئے۔

الحمد لله: سب تعریفیں عمدہ سے عمدہ اور سے آخر تک جو ہوئی ہیں اور جو ہوں گی خدا ہی کو لائق ہیں، کیونکہ ہر نعمت اور ہر چیز کا پیدا کرنے والا اور عطا کرنے والا وہی ہے خواہ بلا واسطہ عطا فرمائے یا بالواسطہ، جیسے دھوپ کی وجہ سے اگر کسی کو حرارت یا نور پہنچے تو حقیقت میں آفتاب کا فیض ہے شعر

حمد را با تو نسبت است درست

بر در ہر کہ رفت بر در تست

تو اب اس کا ترجمہ کرتا ہے کہ ”ہر طرح کی تعریف خدا ہی کو سزاوار ہے“ بڑی کوتاہی کی بات ہے جس کو اہل فہم خوب سمجھتے ہیں۔

العلمین: مجموعہ مخلوقات کو عالم کہتے ہیں اور اس لئے اس کی جمع نہیں ملتا مگر آیت میں عالم سے مراد ہر ہر جنس، مثلاً عالم حق، عالم مادہ، عالم انس وغیرہ وغیرہ) ہیں۔ اس لئے جمع لائے تاکہ جملہ افراد عالم کا مخلوق جناب باری ہونا خوب ظاہر ہو جائے۔

یوم الدین: اس کے خاص کرنے کی بول وجہ تو یہی ہے کہ اس دن بڑے بڑے امور پیش آئیں گے۔ ایسا خوفناک روز جو پہلے ہونا نہ ہو گا۔ دوسرے اس روز بجز ذات پاک حق تعالیٰ کے کسی کو ملک و حکومت ظاہری بھی تو نصیب نہ ہو گی۔ لکن الملک الیوم للہ الواحد القہار۔

ایک نسعین: اس آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اس کی ذات پاک کے سوا کسی سے حقیقت میں مدد مانگنی بالکل ناجائز ہے۔ ہاں اگر کسی مقبول بندہ کو محض واسطہ رحمت الہی اور غیر مستقل سمجھ کر استعانت ظاہر اس سے کرے تو یہ جائز ہے کہ یہ استعانت درحقیقت حق تعالیٰ ہی سے استعانت ہے۔

انعمت علیہم: جن پر انعام کیا گیا وہ چار فرقے ہیں۔ ۱۔ انبیاء، ۲۔ صدیقین، ۳۔ شہداء اور ۴۔ صالحین۔ کلام اللہ میں دوسرے موقع پر اس کی تصریح ہے۔ المعصوب علیہم سے یہود اور صالحین سے نصاریٰ مراد ہیں۔ دیگر آیات و روایات اس پر شاہد ہیں اور صراط مستقیم سے محرومی کل دو طرح پر ہوتی ہے۔ عدم علم یا جان بوجہ کہ کوئی فرد گمراہ، اگلا پچھلا ان دو سے خارج نہیں ہو سکتا۔ سو نصاریٰ تو وجہ اول ہیں اور یہود دوسری میں ممتاز ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: سب خوبیاں اللہ کو جو مالک سارے جہان والوں کا۔ بہت مہربان رحمت والا۔ روز جزا کا مالک۔ ہم تجھی کو پوجیں اور تجھی سے مدد چاہیں۔ ہم کو سیدھا راستہ چلا، راستہ ان کا جن پر تو نے احسان کیا، نہ ان کا جن پر غضب ہوا اور نہ جہنم کے ہوؤں کا۔

اس سورت میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء، ربوبیت، رحمت، مالکیت، استحقاق عبادت، توفیق خیر، بندوں کی ہدایت، توجہ الی اللہ، اختتام عبادت، استعانت، طلب رشد، آداب دعا، صالحین کے حال سے موافقت، گمراہوں سے اجتناب و نفرت، دنیا کی زندگی کا خاتمہ، جزاء اور روز جزاء کا مصرح و مفصل بیان ہے اور جملہ مسائل کا اجمالاً۔
 حمد: ہر کام کی ابتداء میں تسبیح کی طرح حمد الہی بجالانا چاہیئے۔ کبھی حمد واجب ہوتی ہے، جیسے خطبہ جمعہ میں، کبھی مستحب جیسے خطبہ نکاح و دما و ہر سر ڈیشان میں اور ہر کھانے پینے کے بعد اور کبھی سنت مؤکدہ جیسے چھبک آنے کے بعد (طحاوی)۔

رب العالمین میں تمام کائنات کے حادث، ممکن، محتاج ہونے اور اللہ تعالیٰ کے واجب، قدیم، ازل، ابدی، حی، قیوم، قادر، علیم ہونے کی طرف اشارہ ہے جن کو رب العالمین مستلزم ہے۔ دو لفظوں میں علم الہیت کے اہم مباحث طے ہو گئے۔

ملک یوم الدین۔ ملک کے ظہور نام کا بیان اور یہ دلیل ہے کہ اللہ کے سوا کوئی مستحق عبادت نہیں کیونکہ سب اس کے مملوک ہیں اور مملوک مستحق عبادت نہیں ہو سکتا۔ اسی سے معلوم ہوا کہ دنیا دار العمل ہے اور اس کے لئے ایک آخر ہے۔ جہان کے سلسلہ کو ازل و قدیم کہنا باطل ہے۔ اختتام دنیا کے بعد ایک جزا کا دن ہے۔ اس سے تباہ باطل ہو گیا۔

ایاک بعد۔ ذکر ذات و صفات کے بعد یہ فرمانا اشارہ کرتا ہے کہ اعتقاد، عمل پر مقدم ہے اور عبادت کی مقبولیت عقیدے کی صحت پر موقوف ہے۔ نعبہ کے صیغہ جمع سے ادا بجماعت بھی استفاد ہوتی ہے اور یہ بھی کہ عوام کی عبادتیں محبوبوں اور مقبولوں کی عبادتوں کے ساتھ درجہ قبول پاتی ہیں۔ اس میں رو شرک بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا عبادت کسی کے لئے نہیں ہو سکتی۔

وایاک مستعین۔ میں تعلیم فرمائی کہ استعانت خود بواسطہ ہو یا بے واسطہ ہر طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے۔ حقیقی مستعان وہی ہے باقی آلات و خدام و احباب وغیرہ سب عون الہی کے مظہر ہیں۔ بندے کو چاہیئے کہ اس پر نظر رکھے اور ہر چیز میں دست قدرت کو کارکن دیکھے۔ اس سے یہ سمجھنا کہ اولیاء و انبیاء سے مدد چاہنا شرک ہے عقیدہ باطل ہے۔ کیونکہ مقرران حق کی امداد امداد الہی ہے۔ استعانت بالغیر نہیں۔ اگر اس آیت کے وہ معنی ہوتے جو وہابیہ نے سمجھے تو قرآن پاک میں اعینونی بقوة اور استعینوا بالصبر والصلوة کیوں وارد ہوتا اور احادیث میں اہل اللہ سے استعانت کی تعلیم کیوں دی جاتی۔

اھلنا الصراط المستقیم۔ معرفت ذات و صفات کے بعد عبادت اور اس کے بعد دعا تعلیم فرمائی اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ بندے کو عبادت کے بعد مشغول دعا ہونا چاہیئے۔ حدیث شریف میں بھی نماز کے بعد دعا کی تعلیم فرمائی گئی ہے (الطہران فی الکبیر والبیہقی فی السنن)۔ صراط مستقیم سے مراد اسلام یا قرآن یا خلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم یا حضور یا حضور کے آل و اصحاب ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صراط مستقیم طریق اہل سنت ہے جو اہل بیت و اصحاب اور سنت و قرآن و سواہ عظیم سب کو ملانتے ہیں۔

صراط اللین النعمت علیہم۔ جملہ اہل کی تفسیر ہے کہ صراط مستقیم سے طریق مسلمین مراد ہے۔ اس سے بہت

سے مسائل حل ہوتے ہیں کہ جن امور پر بزرگان دین کا عمل رباوہ صریح مستقیم میں داخل ہے۔
غیر المصنوب علیہم ولا الصالین اس میں ہدایت ہے کہ طالب حق کو دشمنان خدا سے اجتناب اور ان کے
رہ و رسم، وضع و الطوار سے پرہیز لازم ہے۔ ترمذی کی روایت ہے کہ مفسرین عظیم سے یہود اور ضالین سے
تصادف مراد ہیں۔ ضاد اور ظاء میں مباحث ذاتی ہے، بعض صدات کا اشتراک انہیں متحد نہیں کر سکتا لہذا غیر
المفسرین بظاہر پڑھنا اگر مقصد ہو تو تحریف قرآن و کفر ہے ورنہ ناجائز۔ جو شخص ضاد کی جگہ ظا پڑھے اس کے
لامت جائز نہیں (محیط برہانی)۔

(مولانا احمد رضا بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا (ذریعہ کے لئے)

قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ۝

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۲۴، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: ابراہیم نے عرض کیا: "اور کیا میری اولاد سے بھی یہی وعدہ ہے؟" اس نے جواب دیا: "میرا وعدہ ظالموں
سے متعلق نہیں ہے۔"

یعنی یہ وعدہ تمہاری اولاد کے صرف اس حصے سے تعلق رکھتا ہے جو صالح ہو۔ ان میں سے جو ظالم ہوں
گے، ان کے لیے یہ وعدہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات خود ظاہر ہو جاتی ہے کہ گمراہ یہودی اور مشرک بنی اسرائیل
اس وعدہ کے مصداق نہیں ہیں۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: انہوں نے عرض کیا اور میری اولاد میں سے بھی کسی کسی کو (نبوت دیجئے) ارشاد ہوا ہوا کہ میرا (یہ)
عہدہ (نبوت) خلاف درستی کرنے والوں کو نہ ملے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: انہوں نے کہا (پروردگار) میری اولاد میں سے بھی (پیشوا بنائیں) خدا نے فرمایا ہمارا اقرار ظالموں کے لیے
نہیں ہوا کرتا۔

اس میں اختلاف ہے کہ یہ آزمائش نبوت سے پہلے تھی یہ بعد اور کس امر میں تھی۔ سمجھنی بھی ہو اور
کسی امر میں بھی ہو وہ اس میں پورے نکلے اور خدا نے خوش ہو کر ان کو لوگوں کا پیشوا بنایا مگر یہ بھی فرمایا کہ

تمہاری لور میں ظالم بھی ہوں گے اور جو ایسے ہوں گے ان کو منصب امامت عطا نہیں ہوگا، جو نیک ہوں گے وہی امام بنائے جائیں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: بولا اور میری اوماد میں سے بھی فرمایا نہیں پہنچے گا میرا اقرار ظالموں کو۔
 بنی اسرائیل اس پر بہت مغرور تھے کہ ہم ولاد ابراہیم میں ہیں اور اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم سے وعدہ کیا ہے کہ نبوت و بزرگی تیری اوماد میں رہے گی اور ہم حضرت ابراہیم کے دین پر ہیں اور ان کے دین کو سب مانتے ہیں۔ اب اللہ تعالیٰ ان کو سمجھاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا جو وعدہ تھا وہ ان سے تھا جو نیک رلو پر چلیں۔ اور حضرت ابراہیم کے دو بیٹے تھے، ایک مدت تک حضرت اسحاق کی اولاد میں پیغمبری اور بزرگی رہی، اب حضرت اسماعیل کی اولاد میں پہنچی (اور انہوں نے دونوں بیٹوں کے حق میں دعا کی تھی) اور فرماتا ہے کہ دیں اسلام ہمیشہ ایک ہے، سب پیغمبر اور سب امتیں اس پر گزریں (وہ یہ کہ جو حکم اللہ بھیجے پیغمبر کے ہاتھ اس کو قبول کرنا) اب یہ طریقہ مسلمانوں کا ہے اور تم اس سے پھرے ہوئے ہو۔ پہلی آیت میں اپنے انعامات بتلائے اب ان کے اس شہ کو دفع کیا کہ بنی اسرائیل اپنے آپ کو سارے عالم کا امام اور مقبوع اور سب سے افضل سمجھ کر کسی کا اتباع نہ کرتے تھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: عرض کی میری اوماد سے فرمایا میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچتا۔
 یعنی آپ کی اوماد میں سے جو ظالم (کافر) ہیں وہ امامت کا منصب نہ لیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کافر مسلمانوں کا پیشوا نہیں ہو سکتا اور مسلمانوں کو اس کا اتباع جائز نہیں۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
 (اہل مکہ کے لئے)

وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ ارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللّهِ وَ الْيَوْمِ
 الآخِرِ ط

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت: ۱۲۶ قرآنی ترتیب: ۴، نزول ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اور یہ کہ ابراہیم نے دعا کی "اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے، اور اس کے باشندوں میں سے جو اللہ اور آخرت کو مانیں، انہیں ہر قسم کے پھلوں کا رزق دے۔"

حضرت ابراہیمؑ نے جب منصب امامت کے متعلق پوچھا تھا اور ارشاد ہوا تھا کہ اس منصب کا وعدہ تمہاری اولاد کے صرف مومن و صالح لوگوں کے لیے ہے، ظاہر اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس کے بعد جب حضرت ابراہیمؑ رزق کے لیے دعا کرنے لگے تو سابق فرمان کو پیش نظر رکھ کر انہوں نے یہ دعا اپنی مومن اولاد ہی کے لئے دعا کی۔ مگر اللہ تعالیٰ نے جواب میں اس غلط فہمی کو فوراً رفع فرما دیا اور انہیں بتایا کہ امامت صالحہ اور چیز ہے اور رزق دنیا دوسری چیز۔ امامت صالحہ صرف مومنین صالحین کو ملے گی مگر رزق دنیا مومن و کافر سب کو دیا جائے گا۔ اس سے یہ بات خود بخود نکل آئی کہ اگر کسی کو رزق دنیا فروانی کے ساتھ مل رہا ہو تو وہ اس غلط فہمی میں نہ پڑے کہ اللہ اس سے راضی بھی ہے اور وہی خدا کے طرف سے پیشوائی کا مستحق بھی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جس وقت ابراہیمؑ (علیہ السلام) نے (دعا میں) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار اس کو ایک (آباد) شہر بنا دیجئے امن (دلائل) والا اور اس کے رہنے والوں کو پھلوں سے بھی عنایت کیجئے ان کو (کہتا ہوں) جو کہ ان میں سے اللہ تعالیٰ پر اور روز قیامت پر ایمان رکھتے ہوں۔

شہر ہونے کی دعا اس واسطے کی تھی کہ اس وقت یہ موقع بالکل جشتل تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے شہر کر دیا۔ ابراہیمؑ علیہ السلام نے جو کافروں کے لئے دعائے رزق نہیں مانگی۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہوئی کہ پہلی دعا کے جواب میں حق تعالیٰ نے ظالمین کو ایک نعمت کی صلاحیت سے خارج فرما دیا تھا۔ اس لئے اب اس دعا میں ان کو شامل نہیں کیا کہ کبھی مرضی کے خلاف ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیمؑ نے دعا کی کہ اے پروردگار اس جگہ کو امن کا شہر بنا اور اس کے رہنے والوں میں سے جو خدا پر اور روز آخرت پر ایمان لائیں ان کے کھانے کو میوے عطا فرما۔ امن سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی قصور کر کے وہاں آ جاتا ہے تو اس کو ہناو مل جاتی ہے اور کوئی اس سے تعرض نہیں کرتا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جب کہا ابراہیمؑ نے اے میرے رب بنا اس کو شہر امن کا اور روزی دے اس کے رہنے والوں کو میوے جو کوئی اس میں سے ایمان لاوے اللہ پر اور قیامت کے دن پر۔

حضرت ابراہیمؑ علیہ السلام نے بوقت بنائے کعبہ یہ دعا کہہ کر یہ میدان ایک شہر آباد اور بالامن ہو گیا ہی ہوں اس کے رہنے والے جو اہل ایمان ہوں ان کو روزی دی میووں کی اور کفار کے لئے دعا نہ کی تاکہ وہ مقام لوٹ کفر سے پاک رہے۔ (لیکن) حق تعالیٰ نے فرمایا کہ دنیا میں کفار کو بھی رزق دیا جائے گا اور رزق کا حال

امت جیسے نہیں کہ اٹل ایمان کے سوا کسی کو مل ہی نہ سکے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اور جب عرش کی برائیم۔ کہ اے میرے رب اس شہر کو اماں والا کر دے اور اس کے رہنے والوں کو طرہ طرہ کے پھول سے رازی۔ جو ن میں سے اللہ اور پچھلے دن پر ایمان آئیں۔
چونکہ امت نے باپ میں لا ینال عہدای الظالمین ارشاد ہو چکا تھا اس لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس دعا میں مومنین کو خاص فرمایا اور ان میں شان ادب تھی۔ اللہ تعالیٰ نے کرم کیا دعا قبول فرمائی اور ارشاد فرمایا کہ رزق سب کو دیا جائے گا مومن کو بھی کافر کو بھی، لیکن کافر کا رزق تھوڑا ہے یعنی صرف دنیاوی زندگی میں بہرہ مند ہو سکتا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



خانہ کعبہ کی تعمیر کے موقع پر حضرت ابراہیم کی دعا (ذریعہ کے لئے دعا)

وَ اِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْفَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ اِسْمٰعِیْلُ رَبَّنَا ثَقَّلْنَا بِمَا اٰتٰكَ الشَّيْطٰنُ الْعَلِیْمُ ۝ وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمٰیْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِنَا اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ۝ وَ اٰرِنَا مَآبِکَآ وَ تُبْ عَلَیْنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْوَّابِ الْرَّحِیْمُ ۝ رَبَّنَا وَ اَبْعَثْ فِیْهِمْ رَسُوْلًا مِنْهُمْ یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِکَ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَ الْحِکْمَةَ وَ یُزَکِّیْهِمْ ۝ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْمُ ۝

(سورہ البقرہ (مدنی) آیات ۱۲۷-۱۲۹ قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷)

ترجمہ اور یاد کرو ابراہیم اور اسمعیلؑ جب اس گھر کی دیواریں اٹھ رہے تھے تو دعا کرتے جاتے تھے "اے رب ہم سے یہ خدمت قبول فرمائے، تو سب کی سننے اور سب کچھ جانتے والا ہے۔ اے رب ہم دونوں کو اپنا مسلم (مطیع فرمان) بنا، ہماری نسل سے ایک ایسی قوم اٹھا، جو تیری مسلم ہو، ہمیں اپنی عبادت کے طریقے بتا، اور ان کو تباہیوں سے درگزر فرما، تو بڑا معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔ اور اے رب، ان لوگوں میں خود انہیں نہ قوم سے ایک ایسا رسول اٹھائیو، جو انہیں تیری آیات سنائے، ان کو کتاب اور حکمت کی تعلیم دے اور ان کی زندگیاں سنوارے۔ تو بڑا مقتدر اور حکیم ہے۔

زندگی سنوارنے میں خیالات، اخلاق، عادات، معاشرت، تمدن، سیاست، غرض ہر چیز کو سنوارنا شامل ہے۔ (دعا کے آخری حصے میں) یہ بتانا مقصود ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا جواب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جب کہ اٹھا رہے تھے ابراہیم (علیہ السلام) دیواریں خانہ کعبہ کی اور اسماعیل (علیہ السلام) بھی (اور یہ کہتے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار (یہ خدمت) ہم سے قبول فرمائیے۔ بلاشبہ آپ خوب سننے والے جاننے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو اپنا اور زیادہ مطیع بنا لیجئے اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک ایسی جماعت (پیدا) کیجئے جو آپ کی مطیع ہو اور (نیز) ہم کو ہمارے حج (وغیرہ) کے احکام بھی بتلا دیجئے اور ہمارے حال پر توجہ رکھیے (اور) فی الحقیقت آپ ہی ہیں توجہ فرمانے والے، مہربانی کرنے والے۔ اے ہمارے پروردگار اور اس جماعت کے اندر ان ہی میں کا ایک پیغمبر بھی مقرر کیجئے جو ان لوگوں کو آپ کی آیتیں پڑھ کر سنایا کریں اور ان کو (آپنی) کتاب کی اور خوش فہمی کی تعلیم دیا کریں اور ان کو پاک کر دیں۔ بلاشبہ آپ ہی ہیں غالب القدرۃ، کامل الانظام۔

حضرت اسماعیل علیہ السلام کی شرکت دو طرح ہو سکتی ہے۔ یا تو پتھر گارا دیتے ہوں گے یا کسی وقت چٹائی بھی کرتے ہوں گے۔ جس جماعت کا اس آیت میں ذکر ہے وہ صرف بنی اسماعیل ہیں جن میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے۔ پس یہاں جن پیغمبر کے لئے دعا ہے اس مراد صرف آپ ہوئے۔ کیونکہ یہ دعا دونوں صاحبوں نے کی ہے تو وہی جماعت مراد ہو سکتی ہے جو دونوں کی اولاد ہو اور پیغمبر کے ذکر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس جماعت سے ہوں تو وہ جماعت بنی اسماعیل ہوئی، اور پیغمبر آپ ہوئے۔ جو کہ بنی اسماعیل میں سے ہیں۔ اسی لیے حدیث صحیح میں ارشاد نبوی ہے کہ میں اپنے باپ ابراہیم علیہ السلام کا دعا کا ظہور ہوں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم اور اسماعیل بیت اللہ کی بنیادیں اونچی کر رہے تھے (تو دعا کیے جاتے تھے کہ) اے ہمارے پروردگار! ہم سے یہ خدمت قبول فرما بے شک تو سننے وال (اور) جاننے والا ہے۔ اے پروردگار ہم کو اپنا فرمانبردار بنائے رکھیو اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک گروہ کو اپنا مطیع بناتے رہیو اور (پروردگار) ہمیں ہمارے طریق عبادت بتا اور ہمارے حال پر (رحم کے ساتھ) توجہ فرما۔ بے شک تو توجہ فرمانے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار ان (لوگوں) میں انہیں میں سے ایک پیغمبر مبعوث کیجیو جو ان کو تیری آیتیں پڑھ کر سنایا کریں اور کتاب اور دانائی سکھایا کریں اور ان (کے دلوں) کو پاک صاف کیا کرے۔ بے شک تو غالب (اور) صاحب حکمت ہے۔

جن پیغمبر کے لئے حضرت ابراہیم نے دعا کی تھی وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ ایک حدیث میں آپؐ نے فرمایا کہ میں اپنے باپ ابراہیمؑ کی دعا ہوں۔ عیسیٰؑ کی بشارت ہوں۔ اپنی والدہ کا خواب ہوں۔ اس حدیث سے حالی نے اس بیت کا مضمون اخذ کیا ہے، بیت۔

ہوئی پہلے آئمہ سے ہویدا

دعائے خلیل اور توبہ مسیحا

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور یاد کر جب نجات تھے ابراہیمؑ بنیادیں خانہ کعبہ کی اور اسماعیلؑ، اور دعا کرتے تھے، اے پروردگار ہمارے قبول کر ہم سے، بے شک تو ہی ہے سننے والا جانے والا۔ اے پروردگار ہمارے اور کر ہم کو حکم بردار اپنا، اور ہماری اولاد میں بھی کر ایک جماعت فرمانبردار اپنی، اور بتلا ہم کو قاعدے صحیح کرنے کے اور ہم کو معاف کر بے شک تو ہی ہے توبہ قبول کرنے والا مہربان۔ اے پروردگار ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہیں میں کا کہ پڑھے ان پر تیری آیتیں اور سکھادے ان کو کتاب اور تہ کی باتیں اور پاک کرے ان کو، بے شک تو ہی ہے بہت زبردست بڑی حکمت والا۔

وسا تقبل منا قبول کر ہم سے اس کام کو (کہ تعمیر خانہ کعبہ ہے) تو سب کی دعا سنتا ہے اور نیت کو جانتا ہے۔ وسا وابعث فیہم رسولا منہم یہ دعا حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام دونوں نے مانگی کہ ہماری جماعت میں ایک جماعت فرمانبردار اپنی پیدا کر اور ایک رسول ان میں بھیج جو ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دے اور ایسا نبی جو ان دونوں کی اولاد میں ہو بجز سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کوئی نہیں آیا۔ اس کی وجہ سے یہود کے گزشتہ خیال کا پورا رد ہو گیا۔ علم کتاب سے مراد سنی اور مطالب ضروریہ ہیں جو عبارت سے واضح ہوتے ہیں اور حکمت سے مراد اسرار مخفیہ اور رموز لطیفہ ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جب اٹھاتا تھا ابراہیمؑ اس گھر کی نیویں اور اسماعیلؑ، یہ کہتے ہوئے اے رب ہمارے ہم سے قبول فرما، بے شک تو ہی ہے سنتا جانتا۔ اے رب ہمارے اور کر ہمیں تیرے حضور گردن رکھنے والا، اور ہماری اولاد میں سے ایک امت تیری فرمانبردار، اور ہمیں ہماری عبادت کے قاعدے بتا اور ہم پر اپنی رحمت کے ساتھ رجوع فرما، بے شک تو ہی ہے بہت توبہ قبول کرنے والا مہربان۔ اے رب ہمارے اور بھیج ان میں ایک رسول انہی میں سے کہ ان پر تیری آیتیں تلاوت فرمائے اور انہیں تیری کتاب اور پختہ علم سکھائے اور انہیں خوب ستمرا فرمادے۔ بے شک تو ہی ہے غالب حکمت والا۔

پہلی مرتبہ کعبہ معظمہ کی بنیاد حضرت آدم علیہ السلام نے رکھی اور بعد طوفان نوح پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسی بنیاد پر تعمیر فرمائی۔ یہ تعمیر خاص آپ کے دست مبارک سے ہوئی اس کے لئے پتھر اٹھا کر لانے کی سعادت حضرت اسماعیلؑ کو میسر ہوئی۔ دونوں حضرات نے اس وقت یہ دعا کی یا رب ہماری یہ طاعت و خدمت قبول فرما۔ وہ حضرات اللہ تعالیٰ کے مطیع و مخلص بندے تھے۔ پھر بھی یہ دعا اس لئے ہے کہ طاعت و اعصاب میں اور زیادہ کمال کی طلب رکھتے ہیں۔ ذوق طاعت سیر نہیں ہوتا سبحان اللہ ع

فکر ہر کس بقدر اہمیت دوست

حضرت ابراہیمؑ و اسماعیلؑ علیہما السلام محصوم ہیں آپ کی طرف سے توبہ تواضع ہے اور اللہ والوں کے لئے تعلیم ہے کہ یہ مقام قبول دعا کا ہے اور یہاں دعا و توبہ سبب ابراہیمؑ ہے۔ حضرت ابراہیمؑ و حضرت اسماعیلؑ کے ذریعہ میں

یہ دعا سید انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تھی یعنی کعبہ معظمہ کی تعمیر کی عظیم خدمت ہی لانے اور توبہ و استغفار کرنے کے بعد حضرت ابراہیم و اسماعیلؑ نے یہ دعا کی کہ یہ رب اپنے محبوب نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کو ہماری نسل میں ظاہر فرما اور یہ شرف ہمیں عنایت کر۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اس دونوں صاحبوں کی نسل میں حضورؐ کے سوا کوئی ہی نہیں ہوا۔ اور اولاد حضرت ابراہیمؑ میں باقی انبیاء حضرت اسحاقؑ کی نسل سے ہیں۔ سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا میلاد شریف خود بیان فرمایا یہ امام ہنوی نے ایک حدیث روایت کی کہ حضورؐ نے فرمایا میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک خاتم النبیین لکھا ہوا تھا بحال کہ حضرت آدم کے پتلہ کا خمیر ہو رہا تھا میں تمہیں اپنے ابتدائے حال کی خبر دوں میں دعائے ابراہیمؑ ہوں، بشارت عیسیٰ ہوں، اپنی والدہ کی اس خواب کی تعبیر ہوں جو انہوں نے میری ولادت کے وقت دیکھی اور ان کے لئے ایک نور سطح ظہر ہو جس سے ملک شام کے ایوان و قصور ان کے لئے روشن ہو گئے۔ اس حدیث میں دعائے ابراہیمؑ سے مراد یہی دعا ہے جو اس آیت میں مذکور ہے۔ اللہ تعالیٰ سے یہ دعا قبول فرمائی اور آخر زمانہ میں حضور سید انبیاء محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ الحمد للہ علی احسانہ (جمل و خازن)۔

کتاب سے قرآن پاک اور اس کی تعلیم سے اس کے حقائق و معنی کا سکھنا، مراد ہے۔ حکمت کے معنی میں بہت اقوال ہیں بعض کے نزدیک حکمت سے فقہ مراد ہے۔ قیادہ کا قول ہے کہ حکمت سنت کا نام ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ حکمت علم احکام کو کہتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ حکمت علم اسرار ہے۔ ستھرا کرنے کے یہ معنی ہیں کہ لوح نفوس و ارواح کو کدورت سے پاک کر کے حجاب اٹھا دیں اور آئینہ استعداد کی چلا فرما کر انہیں اس قابل کر دیں کہ ان میں حقائق کی جلوہ گری ہو سکے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (دنیا اور آخرت کی بھلائی کے لئے)

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ○

﴿سورہ البقرہ (مدنی) آیت ۲۰۱، قرآنی ترتیب: ۴، نزولی ترتیب: ۸۷﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی بھلائی دے اور آخرت میں بھی بھلائی، اور آگ کے عذاب سے ہمیں بچا۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو دنیا میں بھی بہتری عنایت کیجئے اور آخرت میں بھی بہتری دیجئے اور ہم کو

عذاب دوزخ سے بچائیے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



اے پروردگار ہمارے ہمیں دنیا میں بھی نعت بخش اور آخرت میں بھی نعت بخش اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھو۔

(فتح محمد خان چاندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے دے ہم کو دنیا میں بھی خوبی اور آخرت میں بھی خوبی اور بچا ہم کو عذاب دوزخ سے۔
پہلے فرمایا اور اللہ کا ذکر کرو اور دوس کا مت کرو اب یہ بتایا جاتا ہے کہ اللہ کا ذکر کرنے والے اور اسے دعا مانگنے والے بھی دو قسم کے لوگ ہیں ایک وہ جن کو صرف دنیا مطلوب ہے۔ ان کی دعا یہی ہے کہ ہم کو جو کچھ دولت عزت وغیرہ دی جائے دنیا ہی میں دی جائے سو یہ لوگ آخرت کی نعمتوں سے بے بہرہ ہیں۔ دوسرے وہ کہ طلب آخرت ہیں جو دنیا کی خوبی یعنی توفیق بندگی وغیرہ اور آخرت کی خوبی ثواب اور رحمت و جنت کو طلب کرتے ہیں سو ایسوں کو آخرت میں ان کے حج اور دعا جمہ حسنات سے پورا حصہ ملے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے رب ہمارے ہمیں دنیا میں بھلائی دے اور ہمیں آخرت میں بھلائی دے اور ہمیں عذاب دوزخ سے بچا۔

دعا کرنے والوں کی دو قسمیں بیان فرمائیں ایک وہ کافر جن کی دعا میں صرف طلب دنیا ہوتی تھی آخرت پر ان کا اعتقاد نہ تھا ان کے حق میں ارشاد ہوا کہ آخرت میں ان کا کچھ حصہ نہیں۔ دوسرے وہ ایمان دار جو دنیا و آخرت دونوں کی بہتری کی دعا کرتے ہیں۔ مومن دنیا کی بہتری جو طلب کرتا ہے وہ بھی امر جائز اور دین کی تائید و تقویت کے لئے اس کی یہ دعا بھی امور دین سے ہے۔ اہل آیت سے ثابت ہوا کہ دعا کسب و اعمال میں داخل ہے۔ حدیث شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہی دعا فرماتے تھے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ظالوت اور ان کے لشکر کی دعا
(کفر کے مقابلے میں ثابت قدمی کیلئے)

وَنُنَا أَفْرَغَ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبَّتْ أَفْئِدَتَنَا وَ نَصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ *

سورہ البقرہ (مدنی) آیت ۲۵۰، قرآنی ترتیب ۱۲، نزول ترتیب ۸۷

ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر صبر کا فیضان کر، ہمارے قدم جما دے اور اس کافر مردود پر ہمیشہ فتح نصیب کر۔
دور عید، اسلام اس وقت ایک کسن کوجوان تھے۔ افلاق ست طاوت کے لشکر میں عین اس وقت پہنچے جبکہ فلسطینیوں کی فوج کا گراں ذیل پہلوان جاوت (جویت) بنی اسرائیل کی فوج کی دعوت مبارزت دے رہا تھا اور اسرائیلیوں میں سے کسی کی ہمت نہ پڑتی تھی کہ اس کے مقابلے کو نکلے۔ حضرت داؤد یہ دیکھ کر بے محابا اس کے مقابلے پر میدان میں چاہ پہنچے اور اس کو قتل کر دیا۔ اس واقعہ نے انہیں تمام اسرائیلیوں کی آنکھوں کا تارا بنا دیا۔ طاوت نے اپنی بیٹی ان سے بیاہ دی اور آخر کار وہی اسرائیلیوں کے فرمانروا ہوئے۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم پر استبدال (غیب سے) نازل فرمائیے اور ہمارے قدم جمائے رکھیے اور ہم کو اس کافر قوم پر غالب کیجئے۔

اس دعا کی ترتیب بڑی ہی پاکیزہ ہے، کہ غلبہ کے لئے چونکہ ثابت قدمی کی ضرورت ہے اس لئے پہلے اس کی دعا کی اور ثابت قدمی کا دلدلر ثبات قلب پر ہے اس لئے اس سے پہلے ثبات قلب کی دعا کی

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم پر صبر کے دھانے کھول دے اور ہمیں (لڑائی میں) ثابت قدم اور (لشکر) کفار پر فتح یاب کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب ذل اے ہمارے دلوں پر صبر اور جمائے رکھ قدم ہمارے اور مدد کر ہماری اس کافر قوم پر۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم پر صبر اٹھیل اور ہمارے پاؤں جے رکھ اور کافر لوگوں پر ہماری مدد کر۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(بھول چوک سے معافی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا وَلَا تُحْمِلْ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا إِنَّكَ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

سُورَةُ الْبَقَرَةِ (مدنی) آیات ۲۸۵-۲۸۶، قرآنی ترتیب: ۲، نزولی ترتیب: ۸۷

ترجمہ اے ہمارے رب ہم سے بھول چوک میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت نہ کر۔ مالک ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے۔ پروردگار! جس بار کو اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں ہے وہ ہم پر نہ رکھ۔ ہمارے ساتھ نرمی کر، ہم سے درگزر فرما، ہم پر رحم کر، تو ہمارا مولا ہے، کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا۔ یعنی ہمارے پیش روؤں کو تیری راہ میں جو آزمائشیں آئیں جن زبردست امتحانوں سے وہ گزرے جن مشکلات سے انہیں سابقہ پڑا ان سے ہمیں بچا۔ اگرچہ سنت یہی رہی ہے کہ جس نے حق تعالیٰ کی پیروی کی یا غزم کیا اسے سخت آزمائشوں اور نعمتوں سے دوچار ہونا پڑا اور جب آزمائشیں آئیں تو مومن کا کام یہی ہے کہ پورے استقلال سے ان کا مقابلہ کرے لیکن بہر حال مومن کو اللہ سے یہ دعا کرنی چاہیے کہ وہ اس کے لئے حق پرستی کی راہ کو آسان کرے۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ۔ یعنی مشکلات کا بار ہم پر اتنا ہی ڈال جسے ہم سہار نہیں۔ آزمائشیں بس اتنی ہی بھیج کہ ان میں ہم پورے اتر جائیں ایسا نہ ہو کہ ہماری قوت برداشت سے بڑھ کر ہم پر سختیاں ہوں اور ہمارے قدم راہ حق سے ڈگمگا جائیں۔

اس دعا کی پوری پوری روح کو سمجھنے کے لئے یہ بات پیش تفر رہنی چاہیے کہ یہ آیات ہجرت سے تقریباً ایک سال پہلے معراج کے موقع پر نازل ہوئی تھیں۔ جبکہ مکہ میں کفر و اسلام کی کشمکش اپنی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ مسلمانوں پر مصائب و مشکلات کے پہاڑ ٹوٹ رہے تھے اور صرف مکہ ہی نہیں سرزمین عرب پر کوئی جگہ ایسی نہ تھی جہاں کسی بندہ خدا نے دین حق کی پیروی اختیار کی ہو اور اس کے لئے خدا کی سرزمین پر سانس لینا دشوار نہ کر دیا گیا ہو۔ ان حالات میں مسلمانوں کو تلقین کی گئی کہ اپنے مالک سے اس طرح دعا مانگا کر۔ ظاہر ہے کہ دینے والا خودی جب مانگنے کا ڈھنگ بتائے تو ملنے کا یقین آپ سے آپ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لئے یہ دعا اس وقت مسلمانوں کے لئے غیر معمولی تسکین قلب کی موجب ہوئی۔

علاوہ بریں اس دعا میں ضمناً مسلمانوں کو یہ بھی تلقین کر دی گئی ہے کہ وہ اپنے جذبات کو کسی نامناسب روح پر نہ پہنچتے دیں۔ بلکہ انہیں اس دعا کے سانچے میں ڈھال لیں۔ ایک طرف ان کے روح فرسا مظالم کو دیکھتے جو محض حق پرستی کے جرم میں لوگوں پر توڑے جا رہے تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھتے جس میں دشمنوں کے خلاف کسی سختی کا شائبہ تک نہیں۔ ایک طرف ان جسمانی تکلیفوں اور مالی نقصانات کو دیکھتے جن میں یہ لوگ مبتلا تھے اور دوسری طرف اس دعا کو دیکھتے جس میں کسی دنیوی مفاد کی طلب کا لائق سا نشان تک نہیں ہے۔ ایک طرف ان حق پرستوں کی انتہائی خستہ حالی کو دیکھتے اور دوسری طرف بلند اور پاکیزہ جذبات کو دیکھتے جن سے یہ دعا

ہے۔ اس تقابل ہی سے صحیح اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت اہل ایمان کو کس طرز کی اخلاقی اور روحانی تربیت دی جا رہی تھی۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم پر دروگاہ نہ فرمائیے اگر ہم بھول جائیں یا چوک جائیں۔ اے ہمارے رب ہم پر کوئی سخت حکم نہ بھیجئے، جیسے ہم سے پہلے لوگوں پر آپ نے بھیجے تھے۔ اے ہمارے رب ہم پر کوئی ایسا بار (دنیا یا آخرت کا) نہ ڈالئے جس کی ہم کو سہارا نہ ہو۔ اور درگزر کیجئے ہم سے، اور بخش دیجئے ہم کو، اور رحم کیجئے ہم پر، آپ ہمارے کارساز ہیں (اور کارساز طرف دار ہوتا ہے) سو آپ ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔
حدیث میں ہے یہ سب دعائیں قبول ہوئیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار اگر ہم سے بھول یا چوک ہو گئی ہو تو ہم سے مواخذہ نہ کیجئے! اے پروردگار ہمارے رب ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈالو جیسا تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔ اے پروردگار ہمارے رب جتنا بوجھ اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں تھا ہمارے سر پر نہ رکھو! اے پروردگار ہمارے گناہوں سے درگزر کر اور ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم فرما تو ہی ہمارا مالک ہے اور ہم کو کافروں پر غالب فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے نہ پکڑ ہم کو اگر ہم بھولیں یا چوکیں، اے رب ہمارے نہ رکھ ہم پر بوجھ بھاری جیسا رکھا تھا ہم سے لگے لوگوں پر۔ اے رب ہمارے نہ اٹھوا ہم سے وہ بوجھ کہ جس کی ہم کو طاقت نہیں۔ اور درگزر کر ہم سے، اور بخش ہم کو، اور رحم کر ہم پر تو ہی ہمارا رب ہے، مدد کر ہماری کافروں پر۔

بول آیت پر حضرات صحابہ کو بڑی پریشانی ہوئی تھی ان کی تسلی کے لئے یہ دو آیتیں امن الرسول اُنْخ اور لا یكلف الله نفسا اُنْخ نازل ہوئیں اب اس کے بعد دینا لا تو اخذنا آخر سورت تک نازل فرما کر ایسا اطمینان دیا گیا کہ کسی صعوبت اور دشواری کا اندیشہ بھی باقی نہ چھوڑا کیونکہ جن دعاؤں کا ہم کو حکم ہوا ہے ان کا مقصود یہ ہے کہ بے شک ہر طرح کا حق حکومت اور استحقاق عبادت تجھ کو ہم پر ثابت ہے، مگر اے ہمارے رب اپنی رحمت و کرم سے ہمارے لئے ایسے حکم بھیجے جائیں جن کے بجالانے میں ہم پر صعوبت اور بھاری مشقت نہ ہو، نہ بھول چوک میں ہم پکڑے جائیں، نہ مشکل پہلی امتوں کے ہم پر شدید حکم اتارے جائیں، نہ ہماری طاقت سے باہر کوئی حکم ہم پر مقرر ہو۔ اس سہولت پر بھی ہم سے جو قصور ہو جائے اس سے درگزر اور معافی اور ہم پر رحم فرمایا جائے۔ حدیث میں ہے یہ سب دعائیں مقبول ہوئیں۔ اور جب اس دشواری کے بعد جو چہرات صحابہ کو پیش آ چکی تھی اللہ کی رحمت سے اب ہر ایک دشواری سے ہم کو امن مل گیا تو اب اتنا اور بھی ہونا چاہیے کہ کنار پر

ہم کو غلبہ عنایت ہو ورنہ اس کی طرف سے مختلف وقتیں دینی اور دنیوی ہر طرح کی مزاحمتیں پیش آ کر جس معصوم سے اللہ اللہ کر کے فضل سے جان بچی تھی کفار کے غلبہ کی حالت میں پھر وہی کھٹکا موجب ہے طہینانی ہو گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے رب ہمارے ہمیں نہ پڑا رہے ہم بھیو میں یا چو کیس۔ اے رب ہمارے اور ہم پر بھاری بوجھ نہ رکھ، جیسا تو نے ہم سے انگلوں پر کیا تھا۔ اے رب ہمارے اور ہم پر دو بوجھ نہ ڈال جس کی ہمیں سہارا نہ ہو۔ اور ہمیں معاف فرما دے اور بخش دے۔ ہر قسم پر مہر کر، تو ہمارے مومن ہے، تو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ اسیسا اور سب سے تیرے۔ ہی حکم کی تعمیل میں قاصر رہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ارسخون فی العلم کی دعا (ہدایت پر ثابت قدمی کیلئے)

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ۝
رَبَّنَا إِنَّكَ خَافِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ۝

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیات ۸-۹، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹﴾

ترجمہ۔ پروردگار جب تو ہمیں سیدھے رستے پر لگا چکا ہے تو پھر کہیں ہمارے دلوں کو کجی میں مبتلا نہ کر دیجو۔ ہمیں اپنے خزانہ فیض سے رحمت عطا کر۔ کہ تو ہی فیاض حقیقی ہے۔ پروردگار تو یقیناً سب لوگوں کو ایک روز جمع کرنے والا ہے، جس کے آنے میں کوئی شبہ نہیں۔ تو ہرگز اپنے وعدہ سے نلنے والا نہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو کج نہ کیجئے بعد اس کے کہ آپ ہم کو ہدایت کر چکے ہیں۔ اور ہم کو اپنے پاس سے رحمت (خاصہ) عطا فرمائیے۔ بلاشبہ آپ بڑے عطا فرمانے والے ہیں۔ اے ہمارے پروردگار آپ بلاشبہ تمام آدمیوں کو (میدانِ محشر میں) جمع کرنے والے ہیں، اس دن میں جس میں ذرا شک نہیں (اور) بلاشبہ حق تعالیٰ خلاف کرتے نہیں وعدے کو۔

یہ حق پرستوں کا دوسرا کمال مذکور ہے کہ باوجود وصول الی الحق کے اس پر باز نہیں بلکہ حق تعالیٰ سے استقامت علی الحق کی دعا کرتے ہیں۔

کذب محل اور اس کی طرف اس کی نسبت سخت بے ادب (مدارک و مناقب مسعود وغیرہ)۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اللہ کے متقی بندوں کی دعا (مغفرت کیلئے)

رَبَّنَا اِنَّا اٰمَنَّا بِكَ فَاغْفِرْ لَنَا دُخُوْرَنَا وَ قَنَا عَذَابَ النَّارِ ۝۴۰

(سورہ آل عمران (مدنی) آیت: ۱۶، قرآنی ترتیب: ۳، نزولی ترتیب: ۸۹)

ترجمہ: مالک ہم ایمان لائے ہماری خطاؤں سے درگزر فرما، اور ہمیں آتش دوزخ سے بچالے یہ لوگ صبر کرنے والے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لائے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔
یہ جو کہا کہ ہم ایمان لائے سو آپ ہمارے گناہوں کو معاف کر دیجئے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ بدون ایمان کے مغفرت نہیں ہوتی۔ پس حاصل یہ ہوا کہ کفو جو مانع بدی مغفرت کا ہے، اس کو ہم مرتفع کر چکے، اب معاف کر دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم ایمان لائے سو ہم کو ہمارے گناہ معاف فرما اور دوزخ کے عذاب سے محفوظ رکھ۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے سو بخش دے ہم کو گناہ ہمارے اور پناہ ہم کو دوزخ کے عذاب سے۔
معلوم ہوا کہ گناہ معاف ہونے کے لئے ایمان لانا شرط ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم ایمان لائے تو ہمارے گناہ معاف کر اور ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا (پاک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِي مِنْ ذُرِّيَّتِكَ طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ۝

(سورہ آل عمران (مدنی) آیت ۳۸، قرآنی ترتیب ۳، نزولی ترتیب ۸۹)

ترجمہ: پروردگار اپنی قدرت سے مجھے نیک اور دعا کرنے والی عطا کر۔ تو ہی دعا سننے والا ہے۔

حضرت زکریا علیہ السلام اس وقت تک بے اولاد تھے۔ اس وجہ سے ان کو دیکھ کر فطرۃ ان کے دل میں یہ تمنا پیدا ہوئی کہ اللہ انہیں بھی ایسی ہی نیک اولاد عطا کرے۔ اور یہ دیکھ کر کہ اللہ کس طرح اپنی قدرت سے اس گوشہ نشین نرکی کو رزق پہنچا رہا ہے انہیں یہ امید پیدا ہو گئی کہ اللہ چاہے تو اس بڑھاپے میں بھی ان کو اولاد عطا کر سکتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب عنایت کیجئے مجھ کو خاص اپنے پاس سے کوئی اچھی اولاد بے شک آپ بہت سننے والے ہیں دعا کے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے رب میرے عطا کر اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو دعا کا سننے والا (اور قبول کرنے والا) ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب میرے عطا کر مجھ کو اپنے پاس سے اولاد پاکیزہ بے شک تو سننے والا ہے دعا کا۔
حضرت زکریا علیہ السلام بالکل بوڑھے ہو چکے تھے ان کی بیوی بانجھ تھی اولاد کی کوئی ظاہری امید نہ تھی۔ مریم کی نیکی اور برکت اور یہ غیر معمولی خوارق دیکھ کر دفعتاً قلب میں ایک جوش اٹھا اور فوری تحریک ہوئی کہ میں بھی اولاد کی دعا کروں۔ امید ہے مجھے بھی بے موسم میوہ مل جائے، یعنی بڑھاپے میں اولاد مرحمت ہو۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب میرے مجھے اپنے پاس سے دے ستھری اولاد بے شک تو ہی ہے دعا سننے والا۔
(حضرت زکریا علیہ السلام نے) محراب بیت المقدس میں دروازہ بند کر کے دعا کی۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حواریوں کی دعا (عاقبت بخیر ہونے کے لئے)

نَحْنُ اَنْصَارُ اللّٰهِ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَاشْهَدُ بَاَنَّا مُسْلِمُوْنَ ۝ رَبَّنَا اِنَّا بَعَاثْنَا رَسُوْلًا فَاتَّبَعْنَا مَعَ الشَّاهِدِيْنَ ۝

ترجمہ: اے اللہ کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے، گواہ رہو کہ ہم مسلم (اللہ کے آگے سر اطاعت جھکا دینے والے) ہیں۔ مالک! جو فرمان تو نے نازل کیا ہے ہم نے اسے مان لیا اور رسول کی پیروی قبول کی، ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: ہم ہیں مددگار اللہ (کے دین) کے ہم اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے اور آپ اس کے گواہ رہیں کہ ہم فرمانبردار ہیں۔ اسے ہمارے رب ہم ایمان لائے ان چیزوں (یعنی احکام) پر جو آپ نے نازل فرمائیں اور پیروی اختیار کی ہم نے (ان) رسول کی سو ہم کو ان لوگوں کے ساتھ لکھ دیجئے جو تصدیق کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

ترجمہ: ہم خدا کے (طرفدار اور آپ کے) مددگار ہیں۔ ہم خدا پر ایمان لائے اور آپ گواہ رہیں کہ ہم فرمانبردار ہیں۔ اے پروردگار جو (کتاب) تو نے نازل فرمائی ہے ہم اس پر ایمان لے آئے اور (تیرے) پیغمبر نے قبیح ہو چکے تو ہم کو ماننے والوں میں لکھ رکھ۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

ترجمہ: ہم ہیں مدد کرنے والے اللہ کے۔ ہم یقین لائے اللہ پر اور تم گواہ رہ کہ ہم نے حکم قبول کیا۔ اے رب ہم نے یقین کیا اس چیز کا جو تو نے اتاری اور ہم تابع ہوئے رسول کے، سو تو لکھ لے ہم کو ماننے والوں میں۔ پیغمبر کے سامنے اقرار کرنے کے بعد پروردگار کے سامنے یہ اقرار کیا کہ ہم انجیل پر ایمان لا کر تیرے رسول کا اتباع کرتے ہیں۔ آپ اپنے فضل و توفیق سے ہمارا نام ماننے والوں کی فہرست میں ثبت فرمائیں گویا ایمان کی رجسٹری ہو جائے پھر لوٹنے کا احتمال نہ رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: ہم دین خدا کے مددگار ہیں۔ ہم اللہ پر ایمان لائے اور آپ گواہ ہو جائیں کہ ہم مسلمان ہیں۔ اے رب ہمارے ہم اس پر ایمان لائے جو تو نے اتارا اور رسول کے تابع ہوئے۔ تو ہمیں حق پر گواہی

(مولا محمد رضا خان بریلوی)



صابرین کی دعا (ثابت قدمی کے لئے)

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَ اِسْرَافَنَا فِيْ اَمْوَالِنَا وَ ثَبِّتْ اَقْدَامَنَا وَ اَنْصُرْنَا عَلٰی الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ ۝

(نورہ آل عمران (مدنی) آیت ۷۴ قرآنی ترتیب ۳، نزولی ترتیب ۸۹)

ترجمہ: اے ہمارے رب! ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر فرما، ہمارے کام میں تیرے حدود سے تجاوز

تجاوز ہو گیا ہو اسے معاف کر دے، ہمارے قدم جما دے اور کافروں کے مقابلے میں ہماری مدد کر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار! ہمارے گناہوں کو اور ہمارے کاموں میں ہمارے حدود سے نکل جانے کو بخش دیجئے

اور ہم کو ثابت قدم رکھیے اور ہم کو کافر لوگوں پر غالب کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار! ہمارے گناہ اور زیادتیاں جو ہم اپنے کاموں میں کرتے رہے معاف فرما۔ اور ہم کو ثابت قدم

رکھ اور کافروں پر فتح عنایت کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش ہمارے گناہ اور جو ہم سے زیادتی ہوئی ہمارے کام میں اور ثابت رکھ قدم ہمارے

اور مدد دے ہم کو قوم کفار پر۔

یعنی مصائب و شدائد کے ہجوم میں نہ گھبراہٹ کی کوئی بات کہی نہ مقابلہ سے ہٹ جانے اور دشمن کی

اطاعت قبول کرنے کا ایک لفظ زبان سے نکال۔ بولے تو یہ ہی بولے کہ خداوند! تو ہم سب کی تقصیرات اور

زیادتوں کو معاف فرما دے ہمارے دلوں کو مضبوط و مستقل رکھ تاکہ ہمارا قدم جاوہ حق سے نہ لڑکھڑائے اور ہم کو

کافروں کے مقابلہ میں مدد پہنچا۔ وہ سمجھے کہ بسا اوقات مصیبت کے آنے میں لوگوں کے گناہوں اور کوتاہیوں کو

داخل ہوتا ہے اور ہم میں کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے کبھی کوئی تقصیر نہ ہوئی ہو گی۔ بہر حال بچانے اس

کے کہ مصیبت سے گھبرا کر مخلوق کی طرف جھکتے اپنے خالق و مالک کی طرف جھکے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے رب ہمارے! بخش دے ہمارے گناہ اور جو زیادتیاں ہم نے اپنے کام میں کیں اور ہمارے قدم ہمارے اور ہمیں ان ہفتہ کیوں پر مدد دے۔

حسب: یعنی تمام مغرور و باہر ہو جانے والے وک ربانی یعنی اتنی تھے پھر بھی گناہوں کا اپنی طرف نسبت کرنا شاہ تواضع و انکسار اور آدابِ عبادت میں سے ہے۔

اس سے یہ مسدود ہے کہ طلبِ حاجت سے قبل توبہ و استغفار آدابِ دعا میں سے ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اولی الالباب کی دعا (آخرت کی رسوائی سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ۖ سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ○ رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ
أُخْرِجَتْهُ ۖ وَمَا يُظْلَمِينَ مِنْ أَتَّصَارِ ○ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُبَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ۖ
رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنا مِنَ الْآبِرَارِ ○ رَبَّنَا وَابْنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ ۖ وَ لَا
تُخَوِّنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ ۖ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ○

﴿سورہ آل عمران (مدنی) آیات ۱۹۱-۱۹۳، قرآنی ترتیب ۳، نزولی ترتیب ۸۹﴾

ترجمہ: پروردگار! یہ سب کچھ تو نے فضول و بے مقصد نہیں بنایا، تو پاک ہے اس سے کہ عبث کام کرے۔
پس اے رب ہمارے تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے تو نے جسے دوزخ میں ڈال دیا اسے حقیقت میں بڑی
ذلت اور رسوائی میں ڈال دیا پھر ایسے ظالموں کا کوئی مددگار نہ ہو گا۔ پروردگار ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا جو
ایمان کی طرف بلاتا تھا اور کہتا تھا کہ اپنے رب کو مانو ہم نے اس کی دعوت قبول کر لی۔ پس ہمارے آقا جو قصور
ہم سے ہوئے ان سے درگزر فرما جو برائیاں ہم سے ہوئیں ان کو دور کر دے اور ہمارا خاتمہ نیک لوگوں کے ساتھ
کر۔ خداوند جو وعدے تو نے اپنے رسولوں کے ذریعے کئے ہیں ان کو ہمارے ساتھ پورا کر اور قیامت کے دن
ہمیں رسوائی میں نہ ڈال، بے شک تو اپنے وعدے کے خلاف کرنے والا نہیں ہے۔

جب نظام کائنات کا بغور مشاہدہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت ان پر کھل جاتی ہے کہ یہ سراسر ایک حکیمانہ
نظام ہے۔ اور یہ بات سراسر حکمت کے خلاف ہے کہ جس مخلوق میں اللہ تعالیٰ نے اخلاقی حس پیدا کی ہو۔ جسے
تصرف کے اختیارات دیے ہوں، جسے عقل و حتمیہ عطا کی ہو اسے اس کی حیات دنیا کے اعمال پر باز پرس نہ ہو
اور اسے نیکی پر جزا اور بدی پر سزا نہ دی جائے اس طرح نظام کائنات پر غور و فکر کرنے میں انہیں آخرت کا یقین

حاصل ہو جاتا ہے اور خدا کی سزا سے بچا جاتا ہے۔

اس طرح یہی مشاہدہ ن کو اس بات پر بھی مطمئن کر دیتا ہے کہ پیغمبر اس کائنات اور اس کے آہل و انہام کے متعلق جو نقطہ نظر پیش کرتے ہیں اور زندگی کا جو راستہ بتاتے ہیں وہ سب اس حق سے۔

انہیں اس امر میں تو شک نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدوں کو پورا کرے گا یا نہیں البتہ تردد اس امر میں ہے کہ آیا ان وعدوں کے مصداق ہم بھی قرار پاتے ہیں یا نہیں۔ اس لئے وہ اللہ سے دعا مانگتے ہیں کہ ان وعدوں کے مصداق ہمیں بنا دے اور ہمارے ساتھ انہیں چلا کر۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ دنیا میں وہ ہم پیغمبروں پر ایمان لا کر کفار کی تصحیک اور طعن تشنیع کے ہدف بنے ہی ہیں، قیامت میں بھی ان کافروں کے سامنے ہماری رسوائی ہو اور وہ ہم پر کھینچتے کہیں کہ ایمان لا کر بھی ان کا بھلا نہ ہوا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار آپ نے اس کو لائین پیدا نہیں کیا۔ ہم آپ کو منزه سمجھتے ہیں موسم کو عذاب دوزخ سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پروردگار بلاشبہ آپ جس کو دوزخ میں داخل کریں اس کو واقعی رسوا ہی کر دیں اور ایسے بے انصافوں کا کوئی بھی ساتھ دینے والا نہیں۔ اے ہمارے پروردگار ہم نے ایک پکارنے والے کو سنا کہ ایمان لانے کے واسطے اعلان کر رہے ہیں کہ تم اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ، ہم ایمان لے آئے۔ اے ہمارے پروردگار پھر ہمارے گناہوں کو بھی معاف فرما دیجئے اور ہماری بدیوں کو بھی ہم سے زائل کر دیجئے اور ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ موت دیجئے۔ اے ہمارے پروردگار اور ہم کو وہ چیز بھی دیجئے جس کا ہم سے اپنے پیغمبروں کی معرفت آپ نے وعدہ فرمایا ہے اور ہم کو قیامت کے روز رسوا نہ کیجئے یقیناً آپ وعدہ خانی نہیں کرتے۔

ما خلقت هذا باطلا۔ بلکہ اس میں حکمتیں رکھی ہیں جن میں ایک بڑی حکمت یہ ہے کہ اس مخلوق سے خالق تعالیٰ کے وجود و توحید پر استدلال کیا جائے۔

منادیا بنادی للایمان: مراد اس سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ بواسطہ یا بلا واسطہ۔

لا تخرفنا یوم القیمۃ۔ لیکن ہم کو یہ خوف ہے کہ جن کے لئے وعدہ ہے یعنی مومنین و ابرار کہیں ایسا نہ ہو کہ خدا خواستہ ہم ان صفات سے موصوف نہ رہیں جن پر وعدہ ہے۔ اس لئے ہم آپ سے یہ التجا کرتے ہیں کہ ہم کو اپنے وعدے کی چیزیں دیجئے یعنی ہم کو ایسا کر دیجئے اور ایسا ہی رکھیے جس سے ہم وعدے کے مخاطب و محل ہو جائیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار تو نے اس (مخلوق) کو بے فائدہ نہیں پیدا کیا۔ تو پاک ہے تو (قیامت کے دن) ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچائیو۔ اے پروردگار جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا اس کو رسوا کیا اور ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔ اے پروردگار ہم نے ایک خدا کرنے والے کو سنا کہ ایمان کے لئے پکار رہا تھا۔ اپنے پروردگار پر ایمان لاؤ

تو ہم ایمان لے آئے۔ اے پروردگار ہمارے گناہ معاف کرنا اور ہماری برائیوں کو ہم سے محو کر اور ہم کو دنیا سے نیک بندوں کے ساتھ اٹھا۔ اے پروردگار تو نے جس جس چیزوں کے ہم سے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے وعدے کئے ہیں وہ ہمیں عطا کر اور قیامت کے دن ہمیں رسوا نہ کچھ۔ کچھ شک نہیں کہ تو خلاف وعدہ نہیں کرتا۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے تو نے یہ عیث نہیں بنایا، تو پاک ہے سب عیثوں سے سو ہم کو بچا دوزخ کے عذاب سے۔ اے پروردگار ہمارے جس کو تو نے دوزخ میں ڈالا سو اس کو رسوا کر دیا اور ہمیں گناہگاروں کا کوئی مددگار۔
اے رب ہمارے ہم نے نہ ایک پکارنے والا پکارتا ہے ایمان لانے کو کہ ایمان لاؤ اپنے رب پر، سو ہم ایمان لے آئے۔ اے رب ہمارے اب بخش دے گناہ ہمارے اور دور کر دے ہم سے برائیاں ہماری اور موت دے ہم کو نیک لوگوں کے ساتھ۔ اے رب ہمارے دے ہم کو جو وعدہ کیا تو نے ہم سے اپنے رسولوں کے ذریعے اور رسوا نہ کر ہم کو قیامت کے دن، بے شک تو وعدہ بخلاف نہیں کرتا۔

ما حلفت هذا باطلا یعنی ذکر و فکر کے بعد کہتے ہیں کہ خداوندایہ عظیم الشان کارخانہ آپ نے بے کار پیدا نہیں کیا، جس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ یقیناً یہ عجیب و غریب حکیمانہ انتظامات کا سلسلہ کسی عظیم و جلیل نتیجہ پر منتہی ہونا چاہیئے۔ گویا یہاں سے ان کا ذہن تصور آخرت کی طرف متقل ہو گیا جو فی الحقیقت دنیا کی موجودہ زندگی کا آخری نتیجہ ہے۔ اس لئے آگے دوزخ کے عذاب سے محفوظ رہنے کی دعا کی، اور درمیان میں خدا تعالیٰ کی تسبیح و تہلیل بیان کر کے اشارہ کر دیا کہ جو حتمی قدرت کے ایسے صاف و صریح نشان دیکھتے ہوئے تجھ کو نہ پہچانے یا تیری شان کو گھٹائیں یا کارخانہ عالم کو عبث و لعب سمجھیں، تیری بارگاہ ان سب کی ہزیمات و خرافات سے پاک ہے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ سہماں و زمین اور دیگر مصنوعات الہیہ میں غور و فکر کرنا وہ ہی محمود ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ خدا کی یاد اور آخرت کی طرف توجہ ہو، باقی جو مادہ پرست ان مصنوعات کے تاروں میں الجھ کر رہ جائیں اور صانع کی صحیح معرفت تک نہ پہنچ سکیں، خواہ دنیا انہیں بڑا محقق اور سائنسدان کہا کرے، مگر قرآن کی رہبان میں وہ لولہ لباب نہیں ہو سکتے، بلکہ پرلے درجے کے جال و احمق ہیں۔

لقد اخذتہ جو شخص جہنمی ویر دوزخ میں رہے گا اسی قدر رسوائی سمجھو۔ اس قاعدہ سے مراد دائمی رسوائی صرف کفار کے لئے ہے جن آیات میں علماء مومنین سے غری (رسوائی) کی نفی کی گئی ہے وہاں یہی معنی سمجھنے چاہئیں۔
و ما للظلمین من انصار یعنی جس کو خدا دوزخ میں ڈالنا چاہے کوئی حمایت کر کے بچا نہیں سکتا اور ہاں جن کو ابتدا یا آخر میں چھوڑنا اور معاف کرنا ہی منظور ہو گا جیسے (عصاة مومنین) اس کے لئے شعاع کو اجالت دی جائے گی کہ سفارش کر کے بخشوائیں وہ اس کے مخالف نہیں بلکہ آیات و احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

امواہرکم یعنی میری کریم صلی اللہ علیہ وسلم جنہوں نے بڑی اونچی آواز سے دنیا کو پکارا یا قرآن کریم جس کی آواز گھر گھر میں پہنچ گئی۔

فامنا پہلے ایمان عقلی کا ذکر تھا۔ یہ ایمان سمعی ہوا۔ جس میں ایمان بالرسول اور ایمان باقرآن بھی

درنی ہو گیا۔

ربنا لا تعجلنا .. مع الابرار .. یعنی ہمیں ہمہ تن بخش دے اور تیرے مومنوں پر پردہ ڈال دے اور

جب اٹھنا ہو تو ہمیں بندوں کے ساتھ ہی رکھ دے۔

ربنا واتنا .. يوم القيمة .. یعنی ہمیں دوزخ کی آگ میں نہ ڈال دے اور ہمیں جہنم کے آگ میں (مثلاً دنیا

میں آخر کار امداد اللہ پر غالب و منصور کرنا در آخرت میں جنت و رضواں سے بہ فرما فرماتا) ان سے ہم کو اس

طرح بہرہ اندوز کیجئے کہ قیامت کے دن ہماری کسی قسم کی کوتاہی سے اپنی رسوائی بھی نہ ہو۔

اللہ لا تحلف المبعاد .. یعنی آپ کے ہاں تو وعدہ خدائی کا حق نہیں، ہم میں احتمال ہے کہ مہدائیں غلطی نہ

کر بیٹھیں جو آپ کے وعدوں سے مستفید نہ ہو سکیں۔ اس لئے درخواست ہے کہ ہم کو ان اعمال پر مستقیم رہنے

کی توفیق دیجئے جن کی آپ کے وعدوں سے منتہی ہونے کی ضرورت ہے۔

(سورہ صافات، ۱۰۱)



ترجمہ: اے رب ہمارے تو نے یہ بے کار نہ (بلکہ اپنی معرفت کی دلیل) دیا۔ پانی سے تجھ کو تو ہمیں

دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے رب ہمارے بے شک جسے تو دوزخ میں لے جا۔ اے ضرور تو نے

رسوائی دی، اور ظالموں کا کوئی بدکار نہیں۔ اے رب ہمارے ہم نے یہ منادی (سید انبیاء، محمد مصطفیٰ صلی

اللہ علیہ وسلم، جن کی شان میں داعی الی اللہ بآدمہ دار ہے یا قرآن کریم) کو سنا کہ ایمان کے لئے ندا

فرماتا ہے کہ اپنے رب پر ایمان لاؤ تو ایمان لائے۔ اے رب ہمارے تو ہمارے گناہ بخش دے اور ہماری

برائیوں کو فراموش اور ہماری موت انجیل کے ساتھ کر (انبیاء و صالحین کے ساتھ کہ ہم ان کے

فرمانبرداروں میں داخل کیے جائیں)۔ اے رب ہمارے اور ہمیں دے دو (فیض و رحمت) جس کا تو نے ہم

سے وعدہ کیا ہے اپنے رسولوں کی معرفت اور ہمیں قیامت کے دن رسولانہ کر بے شک تو وعدہ کے خلاف

نہیں کرتا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



مکہ کے مظلوم مسلمانوں کی دعا

(مظلومیت اور لاچارگی سے نجات کیلئے)

ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لذك ولياً ۞ واجعل لنا من لذك نصيراً ۝

سورہ النساء (مدنی) آیت ۷۵، قرآنی ترتیب ۴، نزولی ترتیب ۹۴

ترجمہ: خدایا ہم کو اس بہتتی سے نکال جس کے باشندے ظالم ہیں، اور اپنی طرف سے ہمارا کوئی حامی و مددگار پیدا کر۔

اشارہ ہے ان مظلوم بچوں اور عورتوں اور مردوں کی طرف جو مکہ میں اور عرب کے دوسرے قبائل میں اسام قبول کر چکے تھے۔ مگر نہ ہجرت پر قادر تھے اور نہ اپنے آپ کو ظلم سے بچا سکتے تھے۔ یہ غریب طرح طرح سے تختہ مشق تسم بنا چکے تھے اور دعائیں مانگتے تھے کہ کوئی، ہمیں اس ظلم سے بچائے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو اس بہتتی سے باہر نکال جس کے رہنے والے سخت ظالم ہیں اور ہمارے لئے غیب سے کسی دوست کو کھڑا کیجئے اور ہمارے لئے غیب سے کسی حامی کو بھیجئے۔
مکہ میں ایسے کمزور مسلمان رہ گئے تھے کہ اپنے ضعف و سہمی و کم سامانی کی وجہ سے ہجرت نہ کر سکے۔ پھر کافروں نے بھی نہ جان دیا۔ اور طرح طرح سے ان کو ستاتے تھے۔ چنانچہ احادیث و تفسیر میں بعضوں کے نام بھی آئے ہیں۔ آخر حق تعالیٰ نے ان کی دعا میں فرمائی اور بعضوں کی ربائی کا تو پھیر ہی سامان ہو گیا اور مکہ معظمہ فتح ہو گیا جس سے سب کو امن اور اعزاز حاصل ہو گیا اور حضورؐ نے ان پر عقاب بن اسید کو عامل و حاکم مقرر فرمایا۔ پس ولی و نصیر کا مصداق خواہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کہا جائے اور یہی اچھا معنوم ہوتا ہے اور یا حضرت عقاب کو کہا جاوے کہ انہوں نے اپنے زمانہ حکومت میں سب کو خوب آرام پہنچایا۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار اس شہر سے جس کے رہنے والے ظالم ہیں ہم کو نکال کر کہیں اور لے جا اور اپنی طرف سے کسی کو ہمارا حامی بنا اور اپنی ہی طرف سے کسی کو ہمارا مددگار مقرر فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے نکال ہم کو اس بہتتی سے کہ ظالم ہیں یہاں کے لوگ اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے کوئی حمایتی اور کر دے ہمارے واسطے اپنے پاس سے مددگار۔
یعنی دو وجہ سے تم کو کافروں سے لڑنا ضروری ہے ایک تو اللہ کے دین کو بلند اور غالب کرنے کی غرض سے دوسرے جو لوگ مظلوم مسلمان کافروں کے ہاتھ میں بے بس پڑے ہیں ان کو چھڑانے اور خلاصی دینے کی وجہ سے۔ مکہ میں بہت سے لوگ تھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت نہ کر سکے اور ان کے اقرباء

ان کو ستانے لگے کہ پھر کافر ہو جائیں۔ سو خدا تعالیٰ نے مسلمانوں کو فرمایا کہ تم کو دو وح سے کافروں سے لڑنا ضرور ہے تاکہ اللہ کا دین بلند ہو اور مسلمان جو کہ مظلوم اور کمزور ہیں کفار عامہ سے ظلم سے نجات پائیں۔
(مولانا محمود حسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اس ہستی سے نکال جس کے سوا ظالم ہیں اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی حوائی دے دے اور ہمیں اپنے پاس سے کوئی مددگار دے دے۔

مسلمانوں کو جہاد کے ترغیب دی گئی تاکہ وہ ان کمزور مسلمانوں کو کفار کے ہاتھ سے چھڑائیں جنہیں مکہ مکرمہ میں مشرکین نے قید کر لیا تھا۔ اور طرح طرح کی ایذا میں مبتلا رہتے تھے اور ان کی عورتوں اور بچوں تک پر بے رحمانہ مظالم کرتے تھے اور وہ لوگ ان کے ہاتھوں میں مجبور تھے اس حالت میں وہ اللہ تعالیٰ سے اپنی خلاصی اور مدد الہی کی دعائیں کرتے تھے۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب مسمیٰ علیہ وسلم کو ان کا دلی و ناصر کیا اور انہیں مشرکین کے ہاتھوں سے چھڑایا اور مکہ مکرمہ فتح کر کے ان کی زبردست مدد فرمائی۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (فاسقوں سے چھٹکارے کیلئے)

رَبِّ اِنِّیْ لَا اَمْلِکُ اِلَّا نَفْسِیْ وَ اَجْنِیْ فَافْرِقْ بَیْنَنَا وَ بَیْنَ الْقَوْمِ الْفٰسِقِیْنَ ○

(سورہ المائدہ (مدنی) آیت: ۲۵، قرآنی ترتیب: ۵۵، نزولی ترتیب: ۱۳)

ترجمہ: اے میرے پروردگار! میرے اختیار میں کوئی نہیں مگر یا میری اپنی ذات یا میرا بھائی، پس تو ہمیں ان نافرمان لوگوں سے الگ کر دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار! میں اپنی جان اور اپنے بھائی پر البتہ اختیار رکھتا ہوں سو آپ ہم دونوں کے اور اس بے حکم قوم کے درمیان فیصلہ فرما دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار! میں اپنے اور اپنے بھائی کے سوا اور کسی پر اختیار نہیں رکھتا تو ہم میں اور ان نافرمان لوگوں میں جدائی کر دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے پروردگار میرے اختیار میں نہیں مگر میری جان اور میرا بھائی! سو جدائی کر دے تو ہم میں اور اس نافرمان قوم میں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سخت دُکھ ہو کر یہ دعا فرمائی۔ کیونکہ تمام قوم کی حکم عدولی اور یزدانہ عصیان کو مشاہدہ فرما رہے تھے۔ اس لئے دعا میں بھی اپنے اور اپنے بھائی ہارون علیہ السلام کے سوا کہ وہ بھی معصوم تھے اور کسی کا کرشمہ نہیں پیدا ہو شیع اور کالب بھی دونوں کے ساتھ تھے آگئے۔
جدائی کی دعا کسی اور ظاہری طور پر تو قبول نہ ہوئی۔ ہاں معنی جدائی ہو گئی کہ وہ سب تو عذاب الہی میں گرفتار ہو کر حیرت و ہلاکت میں پھرتے تھے اور حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام پیغمبرانہ اطمینان اور پورے قلبی سکون کے ساتھ اپنے منصب ارشاد و اصلاح پر قائم رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے رب میرے مجھے اختیار نہیں مگر اپنا اور اپنے بھائی کا۔ تو تو ہم کو ان بے حکموں سے جدا رکھ۔
ہمیں ان کی صحبت اور قرب سے بچا یہ معنی ہیں ہمارے ان کے درمیان فیصلہ فرما۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



تارک الدنیا نصرائیوں کی دعا

(عاقبت بخیر ہونے کیلئے)

رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۝ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ۝

﴿سورہ المائدہ (مدنی) آیات ۸۳-۸۴، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۲﴾

ترجمہ پروردگار ہم ایمان لائے ہمارا نام گواہی دینے والوں میں لکھ لے اور وہ کہتے ہیں کہ آخر کیوں نہ ہم ایمان لائیں اور جو حق ہمارے پاس آتا ہے اسے کیوں نہ مان لیں جبکہ ہم اس بات کی خواہش رکھتے ہیں کہ ہمارا رب ہمیں صالح لوگوں میں شامل کرے؟

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)





حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعا (رزق حلال کے لئے)

اللّٰهُمَّ رَبَّنَا ارسل عینا مائدة من السماء تكون لنا عیذا لاولنا و احب و ابنة ملک
وارزقنا و انت خیر الرزاقین ○

ماخذ: اسامیہ (مدنی) آیت: ۱۱۳، قرآنی ترتیب: ۵، نزولی ترتیب: ۱۱۳

ترجمہ: خدایا! ہمارے رب! ہم پر آسمان سے ایک خوراک نازل کر جو ہمارے لئے اور ہمارے اگلوں پیچھوں کے لئے خوشی کا موقع قرار پائے اور تیری طرف سے نشانی ہو ہم کو رزق دے اور تو بہترین رازق ہے۔
قرآن اس بارے میں خاموش ہے کہ یہ خون فی الواقع اتارا گیا یا نہیں۔ دوسرے کسی معتبر ذریعہ سے بھی اس سوال کا جواب نہیں ملتا۔ ممکن ہے کہ یہ نازل ہوا ہو اور ممکن ہے کہ حوریوں نے بعد کی خوفناک دھمکی سن کر اپنی درخواست واپس لے لی ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے اللہ! اے ہمارے پروردگار! ہم پر آسمان سے کھانا نازل فرمائیے کہ وہ ہمارے لئے یعنی ہم میں جو اول ہیں اور جو بعد میں سب کے لئے ایک خوشی کی بات ہو جائے۔ اور آپ کی طرف سے ایک نشان ہو جاوے اور آپ ہم کو عطا فرمائیے اور آپ سب عطا کرنے والوں سے اچھے ہیں۔

ترمذی کی حدیث میں عمار بن یاسر سے منقول ہے کہ مائدہ آسمان سے نازل ہوئی اس میں روٹی اور گوشت تھا اور اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ ان لوگوں (یعنی بعض) نے خیانت کی اور اگلے دن کے لئے اٹھ رکے، پس بندہ اور خنزیر کی صورت میں مسخ ہو گئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار! ہم پر آسمان سے خوراک نازل فرما کہ ہمارے لئے (وہ دن) عید قرار پائے یعنی ہمارے اگلوں اور پیچھوں (سب) کے لئے اور تیری طرف سے نشانی ہو اور ہمیں رزق دے تو بہتر رزق دینے والا ہے۔

یہ حواہ یا تو حاجتمند تھے یا اطمینان قلب حاصل کرنے کے لئے انہوں نے نزول مائدہ کی درخواست کی تھی۔ کچھ بھی ہو خدا نے ان پر خوراک طعام نازل فرمایا، مفسرین نے لکھا ہے کہ خوراک اتوار کے دن نازل ہوا ہو تھا جو عیسائیوں کی عید ہے۔ ممکن ہے نزول مائدہ اتوار ہی کے دن ہوا ہو مگر ان کی درخواست کے الفاظ سے پایا جاتا ہے کہ وہ اس کا اس طرح نازل ہونا چاہتے تھے کہ ان کے لئے خوشی کا موجب ہو جائے یعنی

اس زمانے کے لوگ بھی اس سے خوش ہو جائیں اور جو ان کے بعد آئیں وہ بھی خوش ہو جائیں۔
(سوانح فتح محمد جاندھری)



ترجمہ: اے اللہ رب ہمارے امار ہم پر خوان بھرا ہوا آسمان سے کہ وہ دن عید رہے ہمارے پہلوں اور پیچلوں کے واسطے۔ اور نشانی ہو تیری طرف سے اور روزی دے ہم کو اور تو ہی ہے سب سے بہتر روزی دینے والا ہے۔ بعض مفسرین نے نقل کیا ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام نے وعدہ فرمایا تھا کہ تم خدا کے لئے تیس دن کے روزے رکھ کر جو طلب کرو گے وہ دیا جائے گا۔ حواریوں نے روزہ رکھ لیا اور وعدہ طلب کر لیا۔ و بعلم ان قد صدقنا سے یہ مراد ہے واللہ اعلم۔

عیدنا لاولنا و آخرنا۔ یعنی وہ دن جس دن مائدہ آسمان سے نازل ہو ہمارے گلے پیچھے لوگوں کے حق میں عید ہو جائے کہ ہمیشہ ہماری قوم اس دن کو بطور یادگار تہوار منایا کرے۔ کہتے ہیں کہ وہ خواں ہوا۔
وآیہ منک۔ یعنی تیری قدرت اور میری نبوت کی نشانی ہو۔

و انت خیر الرازقین: یعنی بدوں تعب و کسب کے روزی عطا فرمائے۔ آپ کے یہاں کیا کمی ہے اور کیا مشکل ہے۔

(مولانا محمود احسن)



ترجمہ: اے اللہ رب ہمارے ہم پر آسمان سے ایک خوان امار کہ وہ ہمارے لئے عید ہو ہمارے اگلے پیچلوں کی، اور تیری طرف سے نشانی۔ اور ہمیں رزق دے اور تو سب سے بہتر رزق دینے والا ہے۔
حواریوں کے عرض کرنے پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے انہیں تیس روزے رکھنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ جب تم ان روزوں سے فارغ ہو جاؤ گے اللہ تعالیٰ سے جو دعا کرو گے وہ قبول ہو گی۔ انہوں نے روزے رکھ کر خوان اترنے کی دعا کی اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غسل فرمایا دو رکعت نماز ادا کی اور سر مبارک جھکایا اور رو کر یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

(کوئی بھی نیک کام خصوصاً نماز شروع کرنے سے پہلے پڑھنے کیلئے)

قُلْ اِنِّیْ بِہِدٰی رَبِّیْ اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ ۝ دِیْنًا قَیِّمًا مِّلَّةَ اِبْرٰہِیْمَ حَنِیْفًا ۝ وَ مَا کَانَ مِنْ

المُشْرِكِينَ ۝ قُلْ اِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَنْعِبَايَ وَمَقَاتِلِي ۝ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهٗ ۚ وَبِذَلِكَ
اُمِرْتُ ۚ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ ۝

(سورہ الانعام (علی) آیات ۱۶۱-۱۶۳، قرآنی ترتیب ۶، نزولی ترتیب ۵۵)

ترجمہ: اے محمدؐ، کہو میرے رب نے با یقین سیدھا راستہ دکھا دیا ہے۔ بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں،
ابراہیم کا طریقہ جسے یکسو کر اس نے اختیار کیا تھا۔ اور وہ مشرکوں میں سے نہ تھا۔ کہو میری نماز، میرے تمام
مرسم نبودیت، میرا جینا اور میرا مرنا، سب آجھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں۔ اسی کا
مجھے حکم دیا گیا ہے اور سب سے پہلے میرا طاعت چھکانے والا میں ہوں۔

ملہ ابراہیم حبفا ابراہیم کا طریقہ "یہ اس راستے کی نشاندہی کے لئے مزید ایک تعریف ہے۔ اگرچہ اس کو
موسٰی کا طریقہ یا عیسیٰ کا طریقہ بھی کہا جاسکتا تھا، مگر حضرت موسٰی کی طرف دنیا نے یہودیت کو اور حضرت عیسیٰ
کی طرف مسیحیت کو منسوب کر رکھا ہے۔ اس لئے "ابراہیم کا طریقہ" فرمایا۔ حضرت ابراہیم کو یہودی اور عیسائی
دونوں گروہ برحق تسلیم کرتے ہیں، اور دونوں یہ بھی جانتے ہیں کہ وہ یہودیت اور عیسائیت کی پیدائش سے بہت
پہلے گزر چکے تھے۔ نیز مشرکین عرب بھی ان کو راستہ دہانتے تھے اور اپنی جہالت کے باوجود کم از کم اتنی بات
نہیں بھی تسلیم تھی کہ کہہ کی بنا رکھنے والا پاکیزہ انسان خالص خدا پرست تھا نہ کہ بت پرست۔

سُکّی کے معنی قربانی کے بھی ہیں اور اس کا اطلاق عمومیت کے ساتھ بندگی اور پرستش کی دوسری تمام
صورتوں پر بھی ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کہہ دیجئے کہ مجھ کو میرے رب نے ایک سیدھا راستہ بتا دیا ہے کہ وہ ایک دین ہے مستحکم، جو
طریقہ ہے ابراہیم کا، جس میں ذرا کجی نہیں۔ اور وہ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھے (آگے دین مذکور کے
تدریج تفصیل فرمادی یعنی) آپ فرمادیجئے کہ بالیقین میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا
یہ سب خالص اللہ ہی کا ہے۔ جو مالک ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے
اور میں سب نئے والوں سے پہلا ہوں۔

اس میں دوسروں کو تکلف کے ساتھ دعوت ہے کہ جب نبی تک مکلف بالایمان ہے تو دوسرے کیوں نہ
ہوں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: کہہ دو کہ مجھے میرے پروردگار نے سیدھا راستہ دکھا دیا ہے (یعنی دین صحیح) مذہب ابراہیم کا جو ایک
(خدا) ہی کی طرف کے تھے۔ اور مشرکوں میں سے نہ تھے۔ (یہ بھی) کہہ دو کہ میری نماز اور میری عبادت اور
میرا جینا اور میرا مرنا سب خدائے رب العالمین ہی کے لئے ہے۔ جس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی بات کا

حکم ملا ہے اور میں سب سے اول فرمانبردار ہوں۔

(۱۰۰) تاج محمد جالندھری



ترجمہ: تو کہہ دے مجھ کو بھائی میرے رب نے راہ سیدھی، دین صحیح، ملت ابراہیم کی جو ایک ہی طرف کا تھا (یعنی ایک خدا ہی کا ہو رہا تھا) اور نہ تھا شرک کرنے والوں میں سے۔ تو کہہ کہ میری نماز اور میری قربانی اور میرا جینا اور میرا مرنا اللہ ہی کے لئے ہے جو پائے دار سارے جہان کا ہے۔ کوئی نہیں اس کا شریک۔ اور مجھ کو حکم ہوا اور میں سب سے پہلے فرمانبردار ہوں۔

اننى هدانى رب الى صراط مستقيم دينا قيما مله ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين۔ یعنی تم دین میں جتنی چاہو راہیں نکالو اور جس قدر معبود چاہو ٹھہرا لو مجھ کو تو میرا پروردگار صراط مستقیم بتلا چکا اور وہ ہی خاص توحید اور کامل تقویٰ و توکل کا راستہ ہے جس پر موجد اعظم ابوالانبیاء ابراہیم خلیل اللہ بڑے زور شور سے چلے جن کا نام آج بھی تمام عرب اور کل انبان سلاویہ غایت عظمت و احترام سے لیتے ہیں۔

ان صلاحی و نسکی و محای و معانی للرب العلمین لا شریک له۔ اس آیت میں توحید و تقویٰ کے سب سے اونچے مقام کا پتہ دیا گیا ہے جس پر ہمارے سید و آقا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فائز ہوئے۔ نماز اور قربانی کا خصوصیت سے ذکر کرنے میں مشرکین پر، جو بدنی عبادت اور قربانی غیر اللہ کے لئے کرتے تھے، صریح رد ہو گیا۔

وانا اول المسلمین: عموماً مفسرین وانا اول المسلمین کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ اس امت محمدیہ کے اعتبار سے آپ اول المسلمین ہیں لیکن جب جامع ترمذی کی حدیث کنت نبیا و ادم بین الروح والجسد کے موافق آپ اول الانبیاء ہیں تو اول المسلمین ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ ممکن ہے کہ یہاں اولیت زانی مراد نہ ہو بلکہ تقدم رتبہ مراد ہو۔ یعنی میں سارے جہان کے فرمانبرداروں کی صف میں نمبر اول اور سب سے آگے ہوں۔ شاید مترجم محقق قدس سرہ نے ترجمہ میں 'سب سے پہلا فرمانبردار ہوں' کی جگہ 'سب سے پہلے فرمانبردار ہوں' کہہ کر اسی طرف اشارہ کیا ہو۔ کیونکہ محاورات کے اعتبار سے یہ تعبیر اولیت رتبہ کے ادا کرنے میں زیادہ واضح ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تم راہ بے شک مجھے میرے رب نے سیدھی راہ دکھائی (یعنی دین اسلام جو اللہ کو مقبول ہے)۔ نہیک دین، ابراہیم کی ملت جو ہر باطل سے جدا تھی، اور شرک نہ تھی۔ تم فرما بے شک میری نماز اور میری قربانیاں اور میرا جینا اور میرا مرنا سب اللہ کے لئے ہے جو رب ہے سارے جہان کا۔ اس کا کوئی شریک نہیں مجھے یہی حکم ہوا ہے۔ اور میں سب سے پہلا مسلمان ہوں۔

دینا قیما ملہ ابراہیم حبیباً و ما کان من المشرکین۔ اس میں کفار قریش کا رد ہے جو گمان کرتے تھے کہ وہ دین ابراہیکی پر ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام مشرک و بت پرست نہ تھے، تو بت پرستی کرنے والے مشرکین کا یہ دعویٰ کہ وہ ابراہیکی ملت پر ہیں، باطل ہے۔

و اما اول المسلمین۔ اہلیت یا تو اس اعتبار سے ہے کہ انبیاء کا اسلام ان کی امت پر مقدم ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ سید عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اول النبوۃ ہیں تو وہ ضرور اول المسلمین ہوئے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت آدم علیہ السلام اور لہاں حوا کی دعا (مصاب سے نجات کیلئے)۔

رَبَّنَا ضَمِّمْنَا اَنْفُسَاکُمْ وَاِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِیْنَ ۝

﴿سورہ اعراف (کلی) آیت: ۲۳، قرآنی ترتیب ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے اپنے اوپر ستم کیا اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ ہو جائیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم نے اپنا بڑا نقصان کیا اور اگر آپ ہماری مغفرت نہ کریں گے اور ہم پر رحم نہ کریں گے تو واقعی ہمارا بڑا نقصان ہو جائے گا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہمیں نہ بخشے گا اور ہم پر رحم نہیں کرے گا تو ہم تباہ ہو جائیں گے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے ظلم کیا ہم نے اپنی جان پر اور اگر تو ہم کو نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور ہو جائیں گے تباہ۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے رب ہمارے ہم نے اپنا آپ پر کیا تو اُمر کو ہمیں نہ بخشے اور ہم پر رحم نہ کرے تو ہم ضرور نقصان والوں میں ہوئے۔

(مولانا محمد رضا خان بریلوی)



اصحاب الاعراف کی دعا (انجام بد سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝۴

﴿سورہ الاعراف (علی) آیت ۴ قرآنی ترتیب ۷، نماز ترتیب ۲۹﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں ان ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔
یعنی یہ اصحاب الاعراف وہ لوگ ہوں گے جن کی زندگی کا نہ تو مثبت پہلو ہی تھا مضبوط ہو گا کہ جنت میں داخل ہو سکیں اور نہ ہی منفی پہلو اتنا خراب ہو گا کہ دوزخ میں سمیٹ کر دیئے جائیں، اس لئے وہ جنت اور دوزخ کے درمیان ایک سرحد پر رہیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم کو ان ظالم لوگوں کے ساتھ شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ساتھ (شامل) نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے مت کر ہم کو گناہگار لوگوں کے ساتھ۔

(اس دعا کا تعلق اصحاب اعراف سے ہے)۔ اصحاب اعراف کون لوگ ہیں۔ قرطبی نے اس میں بارہ قول نقل کئے ہیں۔ ان میں رائج وہی قول ہے جو حضرت حذیفہ، ابن عباس، بن سعید رضی اللہ عنہم جیسے جلیل القدر صحابہ اور اکثر سلف و خلف سے منتقل ہے یعنی وزن اعمال کے بعد جن کے حسنات بھاری ہوں گے وہ جنتی ہیں اور جن کے سیئات بھاری ہوں گے وہ دوزخی ہیں اور جن کے حسنات اور سیئات بالکل برابر ہوں گے وہ اصحاب اعراف ہیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انجام کار اصحاب اعراف جنت میں چلے جائیں گے اور دیئے بھی ظاہر ہے کہ جب عصاة مومنین جن کے سیئات غالب تھے جہنم سے نکل کر آخر کار جنت میں داخل ہوں گے تو

اصحاب اعراف جن کے سیات اور حسات برابر ہیں وہ ان سے پہلے داخل ہونے چاہئیں۔ جس طرح "سابقین" مقررین "فی الحقیقت" صحابہ یمن کی ایک قسم ہے جو اپنی واعز میں کی بدولت عام "اصحاب یمن" سے کچھ آگے نکل گئے ہیں اس کے بائیں "صحاب اعراف" مقررین کی قسم ہے جو اپنے اعمال کی کثافت کی وجہ سے عام اصحاب یمن سے کچھ پیچھے رہے ہیں۔ یہ لوگ "اہل جہنم" اور "اہل جنت" کے درمیان میں ہونے کی وجہ سے دونوں طبقے کے لوگوں کو ان کی مخصوص نشانیوں کی وجہ سے پہچانتے ہوں گے۔ جنتیوں کو ان کے سفید اور نورانی چہروں سے اور دوزخیوں کو ان کی روسی اور بدرونی کی وجہ سے۔ بہر حال جنت والوں کو دیکھ کر سلام کریں گے جو بطور مبارکباد ہو گا اور چونکہ خود ابھی جنت میں داخل نہیں ہو سکتے، اس کی طمع اور آرزو کریں گے جو آخر کار پوری ہو گی۔

جنت اور دوزخ کے بیچ ہونے کی وجہ سے ان لوگوں کی حالت نیم درجہ کے بیچ کی ہو گی۔ لہذا دیکھیں گے تو میدان کریں گے اور ادھر نظر پڑے گی تو خدا سے ڈر کر پناہ مانگیں گے کہ ہم کو ان دوزخیوں کے زمرہ میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں ظالموں کے ساتھ نہ کر۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت شعیب علیہ السلام کی دعا
(مقدمہ میں کامیابی کیلئے)

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ○

﴿سورہ الاعراف (کی) آیت ۸۹، قرآنی ترتیب: ۷، نزولی ترتیب: ۲۹﴾

ترجمہ: اے رب ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دے اور تو بہترین فیصلہ کرنے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہمارے اور ہماری (اس) قوم کے درمیان فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور آپ سب سے اچھا فیصلہ کرنے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے، ہم میں اور ہماری قوم میں انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دے اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے فیصلہ کر ہم میں اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ اور تو سب سے بہتر فیصلہ کرنے والا ہے۔

اپنے اختیار یا تمہارے اکراہ اجساد سے ممکن نہیں کہ ہم معادِ متہ کفر کی طرف جائیں۔ ہاں کر تم فرض کرو خدا ہی کی مشیت ہم میں سے کسی کی نسبت ایسی ہو جائے تو اس سے رادہ کو کون روک سکتا ہے۔ اگر اس کی حکمت اسی کو مقتضی ہو تو وہاں کوئی نہیں بول سکتا کیونکہ اس کا حکم تمام مصالح اور حکمتوں پر محیط ہے۔ بہر حال تمہاری دشمنیوں سے ہم کو کوئی خوف نہیں کیونکہ ہمارا بالکلیہ اعتماد اور تہراس اپنے خدا سے واحد پر ہے کسی کے چاہنے سے کچھ نہیں ہوتا اور جو ہو گا اسی کی مشیت اور علم محیط ہے تحت میں ہو گا۔ اسی سے ہم اپنے اور تمہارے فیصلہ کے لئے بھی اسی سے دعا کرتے ہیں، کیونکہ ایسے قادر اور علم و حکم سے بہتر کسی کا فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ حضرت شعیب کے ان الفاظ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ انبیاء کے قلوب حق تعالیٰ کی عظمت و جبروت اور اپنی عبودیت و اعتناء کے کس قدر عظیم و عمیق احساس سے معمور ہوتے ہیں اور کس طرح ہر آن اور ہر حال میں ان کا توکل و اعتماد تمام وسائل سے منقطع ہو کر اسی وحدہ لا شریک لہ پر پہاڑ سے زیادہ مضبوط اور غیر متزلزل ہوتا ہے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہم میں اور ہماری قوم میں حق فیصلہ کر اور ترا فیصلہ سب سے بہتر ہے۔
ذبح نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ اے رب ہمارے امر کو ظاہر فرما دے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ ان پر ایسا عذاب نازل فرما جس سے ان کا باطل پر ہونا اور حضرت شعیب علیہ السلام اور ان کے تابعین کا حق پر ہونا ظاہر ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ایمان لانے کے بعد فرعون کے جادوگروں کی دعا (استقامت کے لئے)

قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ۚ وَمَا نُنْعِمُ بِمَا آتَاكَ إِلَّا مِمَّا يَدَّبُّنَا ۚ وَمَا يُغْنِي عَنْكَ الْعِزُّ ۚ عَلَيْنَا ضَرَبَاتُ الْمُسْلِمِينَ ۝

ترجمہ ۱۱ اعراف (کی) آیات ۱۲۵-۱۲۶، قرآنی ترتیب ۷، نزولی ترتیب ۲۹

ترجمہ انہوں نے جواب دیا: "ہر حال ہمیں ملنا اپنے رب ہی کی طرف ہے۔ تو جس بات پر ہم سے شقام لینا چاہتا ہے وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہمارے رب کی نشانیاں ہمارے سامنے آگئیں تو ہم نے انہیں مان لیا۔ اے رب ہم پر صبر کا فیضان کر اور ہمیں دنیا سے الٹا تو اس حال میں کہ ہم تیرے فرماں بردار ہوں۔"

فرعون نے پانسہ پھینکے دیکھ کر آخری چال یہ چلی تھی کہ اس سارے معاملہ کو موسیٰ علیہ السلام اور جادوگروں کی سازش قرار دے دے اور پھر جادوگروں کو جسمانی عذاب اور قتل کی دھمکی دے کر ان سے اپنے اس الزام کا اقبال کرا لے۔ لیکن یہ چال بھی الٹی پڑی۔ جادوگروں نے بے آپ کو ہر سزا کے لیے پیش کر کے ثابت کر دیا کہ ان کا موسیٰ علیہ السلام کی صداقت پر ایمان لانا کسی سازش کا نہیں بلکہ سچے اعتراف حق کا نتیجہ تھا۔ اب اس کے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا باقی نہ رہا کہ حق اور انصاف کا ڈھونگ جو وہ رچانا چاہتا تھا اسے چھوڑ کر صاف صاف ظلم و ستم شروع کر دے۔

اس مقام پر یہ بات بھی دیکھنے کے قابل ہے کہ چند لمحے کے اندر ایمان نے ان جادوگروں کی سیرت میں کتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا۔ بھی تھوڑی دیر پہلے انہی جادوگروں کی دہشت کا یہ حال تھا کہ اپنے دس آباء کی نصرت و حمایت کے لیے گھروں سے چل کر آئے تھے اور فرعون سے پوچھ رہے تھے کہ اگر ہم نے اپنے مذہب کو کو موسیٰ علیہ السلام کے حملہ سے بچا لیا تو سرکار سے ہمیں انعام تو ملے گا۔ یا اب جو نعمت ایمان نصیب ہوئی تو انہی کی حق پرستی اور اولوالعزمی اس حد تک پہنچ گئی کہ تھوڑی دیر پہلے جس بادشاہ کے آگے لالچ کے مارے بچھے جا رہے تھے اب اس کی کبریائی اور اس کے جبروت کو ٹھوکر مار رہے ہیں اور ان بدترین سزوں کو ٹھگنے کے لئے تیار ہیں جن کی دھمکی وہ دے رہا ہے مگر اس حق کو چھوڑنے کے لئے تیار نہیں جس کی صداقت ان پر کھل چکی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ انہوں نے جواب دیا کہ (کچھ پرواہ نہیں) ہم مر کر اپنے مالک کے پاس ہی جائیں گے اور تو نے ہم میں کون سا عیب دیکھا بجز اس کے کہ ہم اپنے رب کے احکام پر ایمان لے آئے جب وہ احکام ہمارے پاس آئے۔ اے ہمارے رب ہمارے اوپر صبر کا فیضان فرما اور ہماری جان حالت اسلام پر نکال لیے۔ (تاکہ اس کی سختی سے پریشان ہو کر کوئی بات ایمان کے خلاف نہ ہو جاوے)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: وہ بولے کہ ہم تو اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر چلے آئے ہیں اور اس کے سوا تجھ کو ہماری کون سی بات بری لگی ہے کہ جب ہمارے پروردگار کی نشانیاں ہمارے پاس آئیں تو ہم ان پر ایمان لے آئے۔ پروردگار ہم پر صبر و استقامت کے واسطے کھول دے اور ہمیں (ماریے تو) مسلمان بنی دے۔

(مولانا محمد جالندھری)



ترجمہ: وہ بولے ہم کو تو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہی ہے اور تجھ کو ہم سے یہی دشمنی ہے کہ مان لیا ہم نے اپنے رب کی نشانیوں کو جب وہ ہم تک پہنچیں۔ اے ہمارے رب رحمت کھول دے ہم پر صبر کے اور ہم کو مار مسلمان۔

ساحرین، توحید اور تمنائے لقاء اللہ کی شراب سے مغموم ہو چکے تھے۔ جنت و دوزخ گویا آنکھوں کے سامنے تھیں۔ بھلا وہ ان دشمنیوں کی کیا پروا کر سکتے تھے۔ انہوں نے صاف کہہ دیا کہ کچھ مضائقہ نہیں جو کرنا ہو کر گذر پھر ہم کو اپنے خدا کے پاس جانا ہے۔ تیرے سر ہو کر سکیں۔ اس کے عذاب سے یہاں کی تکلیف آسان ہے اور اس کی رحمت و خوشنودی کے راستہ میں دنیا کی بڑی سے بڑی تکلیف و مصائب کا برداشت کر لینا بھی عاشقوں کے لئے سہل ہے۔

هنيء لارباب النعم نعيمهم

وللعاشق المسكين ما يتجرع

جس رب کی نشانیوں کو مان لینے سے ہم تیری نگاہ میں مجرم ٹھہرے ہیں اسی رب سے ہماری دعا ہے کہ وہ تیری زیادتیوں اور سختیوں پر ہم کو صبر جمیل کی توفیق بخشے اور مرتے دم تک اسلام پر مستقیم رکھے ایسا نہ ہو کہ گھبرا کر کوئی بات تسلیم و رضام کے خلاف کر گذریں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: بولے ہم اپنے رب کی طرف پھرنے والے ہیں۔ اور تجھے ہمارا کیا برا لگا یہی نا کہ ہم اپنے رب کی نشانیوں پر ایمان لائے جب وہ ہمارے پاس آئیں۔ اے پروردگار ہم پر صبر اندل دے اور ہمیں مسلمان اٹھا۔ اِنَّا اِلٰی رَبِّنَا مَقْلُوْنَ: ہمیں موت کا کیا غم کیونکہ مر کر ہمیں اپنے رب کی لقا اور اس کی رحمت نصیب ہو گی اور جب سب کو اسی کی طرف رجوع کرنا ہے تو خود ہمارے تیرے درمیان فیصلہ فرما دے گا۔ رَبَّنَا الرَّع عَلَيْنَا صَبْرًا۔ یعنی ہم کو صبر کامل تام عطا فرما اور اس کثرت سے عطا فرما جیسے پانی کسی پر اندل دیا جاتا ہے۔

و توفنا مسلمین: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا یہ لوگ دن کے اول وقت میں چودہ گرتے تھے اور اسی روز آخر وقت میں شہید۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (اپنے اور بھائی کے لئے استغفار)

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لَاحِقِي وَ اَدْخِلْنِي رَحْمَتَكَ رَبِّهِ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ۝

ترجمہ سورہ الاعراف (کئی) آیت ۱۵۱، قرآنی ترتیب ۷، نزولی ترتیب ۲۹

ترجمہ اے رب میرے مجھے اور میرے بھائی کو معاف کر دو اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل فرما اور تو سب سے بڑھ کر رحیم ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے میرے رب میری خطا معاف فرما دے اور میرے بھائی کی بھی۔ اور ہم دونوں کو اپنی رحمت میں داخل فرمائیے۔ اور آپ سب رحیم کرنے والوں سے زیادہ رحم کرنے والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے میرے پروردگار مجھے اور میرے بھائی کو معاف فرما اور ہمیں اپنی رحمت میں داخل کر تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ اے میرے رب معاف کر مجھ کو اور میرے بھائی کو اور دخل کر ہم کو اپنی رحمت میں اور تو سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

یعنی شدت غضب میں جو بے اعتدالی یا اجتہادی غلطی مجھ سے ہوئی خواہ میں اس میں کتنا ہی نیک نیت ہوں، آپ معاف فرما دیجئے اور میرے بھائی ہارون سے اگر ان کے درجہ اور شان کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی طرح کی کوتاہی قوم کی اصلاح میں ہوئی اس سے بھی درگزر فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے میرے رب مجھے اور میرے بھائی کو بخش دے اور ہمیں اپنی رحمت کے اندر لے لے تو سب مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

اُر ہم میں سے کسی سے کوئی افرام یا تغیر ہو گئی۔ یہ آپ نے بھلائی کہ رخصی کرنے اور اللہ کی شہادت رفع کرنے کے لئے فرمائی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا

(استغفار اور دنیا و آخرت میں بھلائی کیلئے)

اَنْتَ وَلِيْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَاَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِيْنَ ۝ وَ اَكْتُبْ لَنَا فِيْ هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْاٰخِرَةِ اِنَّا هُنَا اِلَيْكَ ط

(سورہ الاعراف (مکی) آیات ۱۵۵-۱۵۶، قرآنی ترتیب ۷، نزولی ترتیب ۲۹)

ترجمہ: ہمارے سرپرست تو آپ ہی ہیں۔ پس ہمیں معاف کر دیجئے اور ہم پر رحم فرمائیے آپ سب سے بڑھ کر رحم فرمائے والے ہیں۔ اور ہمارے لیے اس دنیا کی بھلائی بھی لکھ دیجئے اور آخرت کی بھی۔ ہم نے آپ کی طرف رجوع کر لیا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ ہی تو ہمارے جبرگیراں ہیں ہم پر مغفرت اور رحمت فرمائیے اور آپ سب معافی دینے والوں سے زیادہ ہیں۔ اور ہم لوگوں کے ہم دنیا میں بھی نیک حالی لکھ دیجئے اور آخرت میں بھی۔ ہم آپ کی طرف رجوع کرتے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: تو ہی ہمارا کارساز ہے تو ہمیں (ہمارے گناہ) بخش دے اور ہم پر رحم فرما اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور ہمارے لیے اس دنیا میں بھلائی لکھ دے اور آخرت میں بھی۔ ہم تیری طرف رجوع ہو چکے

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو ہی ہے ہمارا تھامنے والا سو بخش دے ہم کو اور رحمت کر ہم پر اور تو سب سے بہتر بخشنے والا ہے۔ اور لکھ دے ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی اور آخرت میں۔ ہم نے رجوع کیا تیری طرف۔

بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ سے کہا تھا کہ تمہاری باتیں ہم اس وقت معلوم کر سکتے ہیں جب خدا تعالیٰ

سے خود سن لیں۔ حضرت موسیٰ ان میں سے ستر آدمیوں کو جو سردار تھے منتخب کر کے کوہ طور پر لے گئے۔ آخر انہوں نے حق تعالیٰ کا کلام سن لیا اور کہنے لگے جب تک ہم خدا کو اپنی آنکھوں سے بے حجابانہ دیکھ نہ لیں ہم کو یقین نہیں آ سکتا۔ اس گستاخی پر نیچے سے سخت بھونچال آیا اور اوپر سے بجلی کی کڑک ہوئی اور آخر کانپ کر مر گئے یا مردوں کی سی حالت کو پہنچ گئے۔ موسیٰ نے اپنے آپ کو ان کے ساتھ منتقل کر کے نہایت مؤثر انداز میں دعا کی جس کا حاصل یہ تھا خداوند تو گر ہلاک کرنا ہی چاہتا ہے سب کو تو بلکہ ان کے ساتھ مجھ کو بھی کر میں ہی ان کو لے کر آیا ہوں۔ ہانے اور کام سامنے سے پہلے ہی ہلاک کر دیتا، کسی کی بچال تھی کہ آپ کی مشیت کو روک سکتا؟ جب آپ نے ایسا نہیں چاہا بلکہ مجھے انہیں لانے کی اور ان کو کلام الہی سننے کے لئے یہاں آنے کی اجازت دی تو یہ کیسے مان بیا جا سکتا ہے کہ یہاں بلا کر محض چند بیوقوفوں کی حمانت کی سزا میں ہم سب کو ہلاک کر دینا چاہیں۔ یقیناً یہ ”رجف و صدمہ کا“ منظر سب آپ کی طرف سے ہماری آزمائش اور امتحان ہے اور ایسے سخت امتحانات میں ثابت قدم رکھنا یا نہ رکھنا بھی آپ ہی کے قبضہ میں ہے اور اس قسم کے خطرناک اور مذلت والا قدم مواقع میں آپ ہمارے قدموں سے اور دنگیری کرنے والے ہیں اور صرف آپ ہی کی ذات منبع الخیرات سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ ہم سب کی گزشتہ تقصیرات اور بے اعتدالیوں سے درگزر فرمائیں اور آئندہ اپنی رحمت سے ایسی خطاوں اور غلطیوں کا شکار نہ ہونے دیں۔ حضرت موسیٰ کی اس دعا پر وہ لوگ بخشے گئے اور خدا نے ان کو از سر نو زندگی مرحمت فرمائی۔ کما قال **ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ** ○

(حضرت مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو اہل امولا ہے تو ہمیں بخش دے تو ہم پر مہر کر اور تو سب سے بہتر بخشے والا ہے۔ اور ہمارے لئے اس دنیا میں بھلائی لکھ (اور ہمیں توفیق طاعت مرحمت فرما) اور آخرت میں۔ بے شک ہم تیری طرف رجوع لائے۔ (مولانا احمد رضا خان بریلوی)



قوم موسیٰ علیہ السلام کی دعا
(فاسقوں کے نرغے سے نکلنے کیلئے)

فَقَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ○ وَلَا تَجْعَلْ بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ○

﴿سورہ یونس (نکی) آیات ۸۵-۸۶﴾ قرآنی ترتیب ۸۰، نزولی ترتیب ۵۱

ترجمہ: انہوں نے جواب دیا ”ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا، اے ہمارے رب ہمیں ظالم لوگوں کے لئے فتنہ نہ بنا اور اپنی رحمت سے ہم کو کافروں سے نجات دے۔“

یہ جواب ان نوجوان کا تھا جو موسیٰ علیہ السلام کا ساتھ دینے پر آمادہ ہوئے تھے۔ یہاں قالوا کی ضمیر قوم کی طرف نہیں بلکہ ذریعہ کی طرف پھر رہی ہے جیسا کہ سیاق کا یہ ہے خود بخود ہے۔

ان صادق الایمان نوجوانوں کی یہ دعا کہ ہمیں ظالموں کے لیے فتنہ نہ بنانا، بڑے وسیع مفہوم پر حاوی ہے۔ گمراہی کے عام غلبہ و تسلط کی حالت میں جب چھوٹے قیام حق سے بے بہتے ہیں تو انہیں مختلف قسم کے ظالموں سے سابقہ پیش آتا ہے۔ ایک طرف باطل کے سنی سبب اور دوسری طرف طاقت سے ان داعیان حق کو کچل دینا چاہتے ہیں۔ دوسری طرف نام نہاد حق پرستوں کا یہ اپنا خاص ارادہ ہوتا ہے جو حق کو ماننے کا دعویٰ تو کرتا ہے مگر باطل کی قمرانہ فرماں دہائی کے مقابلہ میں اقامت حق کی سعی کو غیر واجب، لاحاصل، یا حماقت سمجھتا ہے اور اس کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اپنی اس خنات کو جو وہ حق کے ساتھ کر رہا ہے کسی نہ کسی طرح درست ثابت کر دے اور ان لوگوں کو الٹا برسر باطل ثابت کر کے اپنے ضمیر کی اس خلش کو مٹائے جو ان کی دعوت اقدسہ و حق سے اس کے دل کی گہرائیوں میں چل یا نشی طور پر پیدا ہوتی ہے۔ تیسری طرف عامۃ الناس ہوتے ہیں جو الگ کھڑے تماشا دیکھ رہے ہوتے ہیں اور ان کا وہٹ آخر کار اسی طاقت کے حق میں پڑا کرتا ہے جس کا پلہ بھاری رہے، حوالہ وہ طاقت حق ہو یا باطل۔ اس صورت حال میں ان داعیان حق کی ہر ناکامی، ہر مصیبت، ہر غلطی، ہر کمزوری اور ہر خامی ان مختلف گروہوں کے لیے مختلف طور پر فتنہ بن جاتی ہے۔ وہ کچل ڈالے جائیں یا شکست کھا جائیں تو پہلا گروہ کہتا ہے کہ حق ہمارے ساتھ تھا نہ کہ ان بے وقوفوں کے ساتھ جو ناکام ہو گئے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ دیکھ لیا، ہم نہ کہتے تھے کہ اسکی بڑی بڑی طاقتوں سے ٹکرانے کا حاصل چند قیمتی جانوں کی ہلاکت کے سوا کچھ نہ ہو گا، اور آخر کار اس تہلکہ میں اپنے آپ کو ڈالنے کا ہمیں شریعت نے مکلف ہی کب کیا تھا، دین کے کم سے کم ضروری مطالبات تو ان عقائد و اعمال سے پورے ہو ہی رہے تھے جن کی اجازت فرائض وقت نے دے رکھی تھی۔ تیسرا گروہ فیصلہ کر دیتا ہے کہ حق وہی ہے جو غالب رہا۔ اسی طرح اگر وہ اپنی دعوت کے کام میں کوئی غلطی کر جائیں، یا مصائب و مشکلات کی سہارہ نہ ہونے کی وجہ سے کمزوری دکھا جائیں، یا ان سے بلکہ ان کے کسی ایک فرد سے بھی کسی اخلاقی عیب کا صدور ہو جائے تو بہت سے لوگوں کے لیے باطل سے چپٹے رہنے کے ہزار بہانے نکل آتے ہیں اور پھر اس دعوت کی ناکامی کے بعد مدتہائے دراز تک کسی دوسری دعوت حق کے اٹھنے کا امکان باقی نہیں رہتا۔ پس یہ بڑی معنی خیز دعا تھی جو موسیٰ علیہ السلام کے ان ساتھیوں نے مانگی تھی کہ خدایا ہم پر ایسا فضل فرما کہ ہم ظالموں کے لیے فتنہ بن کر نہ رہ جائیں۔ یعنی ہم کو غلطیوں سے، خامیوں سے، کمزوریوں سے بچا، اور ہماری سعی کو دنیا میں بار آور کر دے، تاکہ ہمارا وجود تیری خلق کے لیے سبب خیر بنے نہ کہ ظالموں کے لیے وسیلہ شر۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ۔ انہوں نے (جواب میں) عرض کیا کہ ہم نے اللہ ہی پر توکل کیا۔ اسے ہمارے پروردگار ہم کو ان ظالم لوگوں کا تختہ مشق نہ بنا اور ہم کو اپنی رحمت کا صدقہ ان کافروں سے نجات دے۔
یعنی جب تک ہم پر ان کی حکومت مقدر ہے ظلم نہ کرنے پائیں اور پھر ان کی حکومت ہی کے دائرے

سے نکال دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ۔ تو وہ بولے کہ ہم خدا ہی پر بھروسہ رکھتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہم کو ظالم لوگوں کے ہاتھ سے آزمائش میں نہ ڈال۔

مراد یہاں یہ ہے۔ یعنی آیا ہے تو تاکہ ہم کو پرستش فرعون کی سے باز رکھ۔ یعنی ان کو اپنی ہمارے غائب نہ کر، جب فرعون کی بلاست نزدیک پہنچی، تب حکم ہوا کہ اپنی قوم ان میں شامل نہ رکھو، اپنا تعلق جدا سا کہ آگے ت پرستیوں پہنچی ہیں یہ قوم آفت میں شریک نہ ہو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ۔ تب وہ بولے ہم نے اللہ پر بھروسہ کیا اے رب ہمارے نہ آزما ہم پر زور اس ظالم قوم کا۔ اور چھڑا دے ہم کو مہربانی فرما کر اس کافر لوگوں سے۔

بنی اسرائیل فرعونوں کے ہاتھوں سخت مصیبت اور ذلت اٹھا رہے تھے اور پرانی پشین گوئیوں کے مطابق منتظر تھے کہ فرعون کے منظم کا خاتمہ کرنے، اس کی سلطنت کا تختہ الٹنے والا "اسرائیلی" پیغمبر مبعوث ہو۔ موسیٰ ٹھیک اسی شان سے تشریف لائے جس کا انہیں انتظار تھا۔ اس لئے تمام "بنی اسرائیل" قدرتی طور پر موسیٰ کی بعثت کو نعمت عظمیٰ سمجھتے تھے۔ وہ دل سے حضرت موسیٰ کو سچا جانتے اور ان کی عزت کرتے تھے مگر کثر آدمی فرعون اور فرعونوں سرداروں سے خائف ہو کر اپنے اسام کا اظہار و اعلان کر دیا۔ چند گنے چنے قبیلے بھی جو فرعون کی قوم سے تھے مشرف بہ ایمان ہوئے۔ اخیر میں جب موسیٰ کا اثر اور حق کا غلغلہ بڑھاتا چلا گیا تب مسلمان ہو گئے، یہاں ابتدا کا قصہ بیان ہوا ہے۔

ان کے سرداروں سے مراد یا تو فرعون کے حکام و عمال ہیں یا بنی اسرائیل کے وہ سردار مراد ہیں جو خوف یا طمع وغیرہ کی وجہ سے اپنے ہم قوموں کو فرعون کی مخالفت سے ڈراتے دھمکاتے تھے اور بچل دینے کا مطلب یہ ہے کہ فرعون ایمان لانے کی خبر سن کر سخت ایذا میں پہنچائے جس سے گھبرا کر ممکن ہے بعض ضعیف القلب راجع حق سے پھل جائیں یعنی ان کا خوف کھانا بھی کچھ بے جا نہ تھا، کیونکہ اس وقت ملک میں فرعون کی مادی طاقت بہت بڑھ چڑھ کر تھی اور اس کا ظلم و عدوان اور کفر و طعیان حد سے متجاوز ہو چکا تھا۔ کمزور کوستانے کے لئے اس نے بالکل ہاتھ چھوڑ رکھا تھا۔

موسیٰ نے کہا کہ گھبرانے اور خوف کھانے کی ضرورت نہیں۔ ایک فرماں بردار مومن کا کام اپنے مالک کی طاقت پر بھروسہ کرنا ہے جسے خدا کی لامحدود قدرت و رحمت پر یقین ہو گا وہ یقیناً ہر معاملہ میں خدا پر بھروسہ اور اعتماد کرے گا اور اس اعتماد کا اظہار جب ہی ہو سکتا ہے کہ بندہ اپنے کو بالکلیہ خدا کے سپرد کر دے، اسی کے حکم پر چلے اور تمامی جدوجہد میں صرف اسی پر نظر رکھے۔

موسیٰ کی نصیحت پر انہوں نے اخلاص کا اظہار کیا کہ بے شک ہمارا بھروسہ خاص خدا پر ہے۔ اسی سے دعا

کرتے ہیں کہ ہم ظالموں کا تختہ مشق نہ بنیں۔ اسی طرح کہ یہ اپنے زور و طاقت سے ہم پر ظلم ڈھاتے رہیں اور ہم ان کا کچھ نہ بگاڑ سکیں۔ ایسی صورت میں ہمارا دین بھی خطرہ میں ہے اور ایسی صورت میں ان ظالموں کو اور دوسرے ذینک مارنے والوں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اگر ہم حق پر نہ ہوتے تو تم پر ایسا تسلط و تفوق کیوں حاصل ہوتا اور تم اس قدر پست و ذلیل کیوں ہوتے۔ یہ خیال ان گمراہوں کو اور زیادہ گمراہ کر دے گا گویا ایک حیثیت سے ہمارا وجود ان کے لئے فتنہ بن جائے گا۔

ان کی محکومی اور غلامی سے ہم کو نجات دے اور دوست آرہی سے مالا مال فرما۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ۔ بولے ہم نے اللہ ہی پر بھروسہ کیا، لہٰذا ہم کو ظالم لوگوں کے لئے آزمائش نہ بہہ اور اپنی رحمت فرا کر ہمیں کافروں سے نجات دے۔
یعنی انہیں ہم پر غالب نہ کر تا کہ وہ یہ گمان نہ کریں کہ وہ حق پر ہیں۔ اور ان کے ظلم و ستم سے
(ہمیں) بچا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (اللہ کے دشمنوں کے خلاف)

وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُصَلُّوا
عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَنِّي أَمْوَالَهُمْ وَاشْذَذْ عَلَيَّ قُلُوبَهُمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ۝
(سورہ یونس (نک) آیت: ۸۸، قرآنی ترتیب: ۱۰، نزولی ترتیب: ۵)

ترجمہ۔ موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی ”اے ہمارے رب، تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں زینت اور اموال سے نواز رکھا ہے۔ اے رب کیا اس لئے ہے کہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے بھٹکائیں اے رب ان کے مال غارت کر دے اور ان کے دلوں پر ایسی مہر کر دے کہ وہ ایمان نہ لائیں جب تک کہ دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔“

(اس سے پہلے) کی آیات حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دعوت کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہیں اور یہ دعا نماز قیام سحر کے بالکل آخری زمانے کی ہے۔ بیچ میں کئی برس کا طویل فاصلہ ہے جس کی تفصیلات کو یہاں نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ دوسرے مقامات پر قرآن مجید میں ان بیچ کے دور کا مفصل بیان ہوا ہے۔

زیست یعنی ٹھانڈے ہاتھ، شان و شوکت اور تمدن و تہذیب کی وہ خوشنوائی جس کی وجہ سے دنیا ان پر اور ان کے طور طریقوں پر رہتی ہے۔ اور ہر شخص کا دل چاہتا ہے کہ ویسا ہی بن جائے جیسے وہ ہیں۔

اموال یعنی ذرائع اور وسائل جن کی فراوانی کی وجہ سے وہ اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے کے لئے ہر طرح کی آسائیاں رکھتے ہیں اور جن کے فقدان کی وجہ سے ان حق اپنی تدبیروں کو عمل میں لانے سے عاجز رہ جاتے ہیں۔ جیسا کہ ہم ابھی بتا چکے ہیں یہ دعا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے زمانہ قیام مصر کے بالکل آخری زمانے میں کی تھی اور اس وقت کی تھی جب پہلے وہ اپنی نشانات دیکھ لیتے اور دین کی حجت پوری ہو جانے کے بعد بھی فرعون اور اس کے اعیان سلطنت حق کی دشمنی پر انتہائی ہٹ دھرمی کے ساتھ جیسے رہے۔ ایسے موقع پر پیغمبر جو بددعا کرتا ہے وہ ٹھیک ٹھیک ہی ہوتی ہے جو کفر پر اصرار کرنے والوں کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ کا فیصلہ ہے۔ یعنی یہ کہ پھر نہیں ایمان کی توفیق نہ بخشی جائے۔

(سورۃ ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اور موسیٰ علیہ السلام نے دعا میں عرض کیا۔ اے ہمارے رب (ہم کو یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ) آپ نے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو سامان تجمل اور طرح طرح کے مال دنیوی زندگی میں، اے ہمارے رب اسی واسطے دیے ہیں کہ وہ آپ کی راہ سے (لوگوں کو) گمراہ کریں۔ اے ہمارے رب، ان کے مالوں کو نیست و نابود کر دیجئے اور ان کے دلوں کو (زیادہ) سخت کر دیجئے (جس سے ہدایت کے مستحق نہ ہوں)۔ سو یہ ایمان نہ لانے پادیں۔ یہاں تک کہ عذاب الیم (کے مستحق ہو کر اس) کو دیکھ لیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور موسیٰ علیہ السلام نے کہا، اے ہمارے پروردگار تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو دنیا کی زندگی میں (بہت سا) ساز و برگ اور مال و زر دے رکھا ہے۔ اے پروردگار ان کا مال یہ ہے کہ تیرے رستے سے گمراہ کر دیں۔ اے پروردگار ان کے مال کو برباد کر دے اور ان کے دلوں کو سخت کر دے۔ کہ ایمان نہ لائیں جب تک عذاب الیم نہ دیکھ لیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اور کہا موسیٰ علیہ السلام نے اے رب ہمارے تو نے دی ہے فرعون کو اور اس کے سرداروں کو رونق اور مال، دنیا کی زندگی میں۔ اے رب اس واسطے کہ بہکائیں تیری راہ سے۔ اے رب مٹا دے ان کے مال اور سخت کر دے ان کے دل کو کہ ایمان نہ لائیں جب تک دیکھ لیں عذاب دردناک۔

ذیۃ و اموال: یعنی ہر قسم کا سامان رونق و آسائش کا دیا۔ مثلاً حسن صورت، سواری، عمدہ پوشاک، اثاثہ البیت وغیرہ اور مال و دولت کے خزانے سونے چاندی وغیرہ کی کانیں عطا فرمائیں۔

لیصلوا اگر یصلوا میں لام تعلیل لیجائے تو مطلب یہ ہے کہ نگوئی طور پر یہ سہاں ان نایکاردوں کو اس لئے دیا گیا کہ مغرور ہو کر خود گمراہ ہوں اور دوسروں کو گمراہ کرنے کی کوشش میں غرق نہ رہیں۔ بڑی آزادی سے دل کھول کر زور لگائیں، آخر میں دیکھ لیں گے کہ وہ کچھ بھی کام نہ آیا۔ جب خالق خیر و شر کا امتداد ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا کوئی فعل خالی از حکمت نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ "خلق شر" میں بھی محمود عامر کے اعتبار سے کوئی حکمت ضرور ہو گی۔ وہ ہی حکمت شریروں کو اس قدر سہاں دیے جانے میں سمجھ جائے۔ کلامہ ہولاء و ہولاء من عطاء ربك (بنی اسرائیل)، انما جعلی لہم لیردادوا لہما (آل عمران)۔ بعض مفسرین نے یہاں "لام ماقبہ" لیا ہے جیسے فالفہ ال فرعون لیكون لہم عدوا و جزا میں "لام ماقبہ" ہے۔ اس وقت مطلب یہ ہو گا کہ یہ سہاں دیا تو اس لئے تھا کہ امور خیر میں خرچ کریں اور نعمتوں کو لے کر منعم حقیقی کو پہنچیں۔ اس سے شکر گزار بندے بنیں مگر اس کے برخلاف انہوں نے اپنی بد بختی سے خدا کی نعمتوں کو لوگوں کے بہکانے اور گمراہ کرنے میں ایسا بیدریغ خرچ کیا گویا وہ اسی کام کے لئے ان کو دی گئی تھیں، اس تفسیر پر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔

جب موسیٰ علیہ السلام مدت دراز تک ہر طرح ہدایت کر چکے اور عظیم اشیان معجزات دکھا چکے مگر معاندین کا حق و عناد بڑھتا ہی رہا حتیٰ کہ تجربہ اور طول صحبت یا وحی الہی سے چوری طرح ثابت ہو گیا کہ یہ لوگ کبھی ایمان لانے والے نہیں، تب ان کی ہدایت کی دعا فرمائی، تا ان کی گندگی سے دیا جملہ پاک ہو اور دوسروں کے لئے ان کی بد انجائی باعث عبرت بنے۔ آپ نے بد دعا کی کہ خداوند اس کے موال کو تباہ اور ملیہیٹ کر دے اور ان کے دلوں پر سخت گرہ لگا دے جن میں کبھی ایمان و یقین نفوذ نہ کرے۔ بس اسی وقت یقین حاصل ہو جب اپنی آنکھوں سے عذاب الیم کا مشاہدہ کر لیں۔ یہ دعا ان کے حق میں ایسے سمجھو جیسے ابلیس کو "لعنت اللہ" یا کفار کو فذلہم اللہ کہا جاتا ہے۔ حالانکہ ان کی معنویت و خذلان کا قطعی فیصلہ پیشتر سے کیا جا چکا ہے۔ حضرت شاہ صاحب نے آیت کی تقریر دوسری طرز سے کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں "سچے ایمان کی ان سے امید نہ تھی مگر جب کچھ آفت پڑتی تو جھوٹی زبان سے کہتے کہ اب ہم مانیں گے، اس میں عذاب ختم جاتا کام فیصل نہ ہوتا۔ دعا اس واسطے مانگی کہ یہ جھوٹا ایمان نہ لائیں۔ بل ان کے سخت رہیں تاکہ عذاب پڑ چکے اور کام فیصل ہو۔"

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اور موسیٰ علیہ السلام نے عرض کی اے رب ہمارے تو نے فرعون اور اس کے سرداروں کو آرائش اور مال دنیا کی زندگی میں دیئے۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ تیری راہ سے بہکاویں۔ اے رب ہمارے ان کے مال برباد کر دے اور ان کے دل سخت کر دے کہ ایمان نہ لائیں۔ جب تک دردناک عذاب نہ دیکھ لیں۔

ربنا و اموالاً عمدہ لباس، نفیس فرش، قیمتی زیور، طرح طرح کے سہاں۔

ربنا اطمئن علی اموالہم کہ وہ تیری نعمتوں پر بجائے شکر کے جری ہو کر معصیت کرتے ہیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ دعا قبول ہوئی اور فرعونیوں کے درہم و دینار وغیرہ پتھر ہو کر رہ گئے حتیٰ کہ پھل اور مکھن کی چیزیں بھی۔ اور یہ ان نو نشانیوں میں سے ایک ہے جو حضرت موسیٰ

علیہ السلام کو دی گئی تھیں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام ان لوگوں کے ایمان لانے سے مایوس ہو گئے تب آپ نے ان کے لئے یہ دعا کی اور ایسا ہی ہوا کہ وہ غرق ہونے کے وقت تک ایمان نہ لائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفر پر مرنے کی دعا کرنا کفر نہیں ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (کشتی میں سوار ہوتے وقت)

بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرَهَا وَ مَرْسَهَا ۚ اِنَّ رَبِّيْ لَعَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۝

﴿سورہ ہود (کلی) آیت: ۴۱، قرآنی ترتیب: ۱۱، نزولی ترتیب: ۵۲﴾

ترجمہ اللہ ہی کے نام سے ہے اس کا چلنا بھی اور اس کا ٹھہرنا بھی، میرا رب بڑا غفور و رحیم ہے۔ یہ ہے مومن کی اصلی شان۔ وہ عالم اسباب میں ساری تدابیر قانون فطرت کے مطابق اسی طرح اختیار کرتا ہے جس طرح نل دیا کرتے ہیں، مگر اس کا بھروسہ ان تدبیروں پر نہیں بلکہ اللہ پر ہوتا ہے اور وہ خوب سمجھتا ہے کہ اس کی کوئی تدبیر نہ تو ٹھیک شروع ہو سکتی ہے، نہ ٹھیک چل سکتی ہے اور نہ آخری مطلوب تک پہنچ سکتی ہے جب تک اللہ کا فضل اور اس کا رحم و کرم شامل حال نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اس کا چلنا اور اس کا ٹھہرنا (سب) اللہ ہی کے نام سے ہے۔ یاقین میرا رب غفور ہے رحیم ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ خدا کا نام لے کر (کہ اسی کے ہاتھ میں) اس کا چلنا اور ٹھہرنا (ہے)۔ بے شک میرا پروردگار بخشنے والا مہربان ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اللہ کے نام سے ہے اس کا چلنا اور ٹھہرنا۔ تحقیق میرا رب ہے بخشنے والا مہربان۔
نوح علیہ السلام نے اپنے ساتھیوں کو فرمایا کہ بنام خدا کشتی پر سوار ہو جاؤ، کچھ فکر مت کرو اس کا چلنا اور ٹھہرنا سب خدا کے ہون و حکم اور اس کے نام کی برکت سے ہے۔ غرقابی کا کوئی اندیشہ نہیں۔ میرا پروردگار

مومنین کی کوتاہیوں کو معاف کرنے والا اور ان پر بے حد مہربان ہے۔ وہ اپنے فضل سے ہم کو صحیح سلامت اتارے گا۔ اس آیت سے لکھا ہے کہ کشتی وغیرہ پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ کہنا چاہئے۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کے نام پر اس کا چن اور اس کا ٹھہرنا بے شک میرا رب نہ اور بخشنے والا مہربان ہے۔
اس میں تعلیم ہے کہ بند کو چاہیے کہ جب کوئی کام کرنا چاہے تو اس کو بسم اللہ پڑھ کر شروع کرے تاکہ اس کام میں برکت ہو اور وہ سب فلاح ہو۔ خدایک نے کہا کہ جب حضرت نوح علیہ السلام چاہتے تھے کہ کشتی چلے تو بسم اللہ فرماتے تھے کشتی چلنے لگتی تھی۔ اور جب چاہتے تھے کہ ٹھہر جائے بسم اللہ فرماتے تھے، ٹھہر جاتی تھی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فرشتوں کی دعا

(رحمت و برکت کے لئے)

رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ ۝ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ۝

(نورہ ہود (کی) آیت ۷۳، قرآنی ترتیب ۱۱، نزولی ترتیب ۵۲)

ترجمہ: ابراہیم کے گھر والو، تم پر تو اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہیں اور یقیناً اللہ نہایت قابل تعریف اور بڑی شان والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اس خاندان کے لوگو تم پر تو اللہ کی (خاص) رحمت اور اس کی (انواع قسم کی) برکتیں (بار بار ہوتی رہتی) ہیں۔ بے شک وہ (اللہ تعالیٰ) تعریف کے لائق (اور) بڑی شان والا ہے۔

وہ بڑے سے بڑا کام کر سکتا ہے پس بجائے تعجب کے اس کی تعریف اور شکر میں مشغول ہو۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے اللہ بیت تم پر خدا کی رحمت اور اس برکتیں ہیں۔ وہ سزاوار تعریف اور بزرگوں ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اللہ کی رحمت ہے اور برکتیں تم پر اسے گھر والوں، تحقیق اللہ ہے تعریف کیا گیا بڑائیوں والا۔
یعنی جس گھر نے پر خدا کی اس قدر رحمتیں اور برکتیں نازل رہیں ہیں اور جنہیں ہمیشہ معجزات و خوارق دیکھنے کا اتفاق ہوتا رہا، کیا ان کے لئے یہ کوئی تعجب کا مقام ہے؟ ان کا تعجب کرنا خود قابل تعجب ہے۔ انہیں لائق ہے کہ بشارت سن کر تعجب کی جگہ خدا کی تحمید و تمجید کریں کہ سب بڑائیاں اور خوبیاں اسی کی ذات میں جمع ہیں۔ (سید) بعض محققین — لکھا ہے کہ نمازوں میں جو درود شریف پڑھتے ہیں اس کے الفاظ میں اس آیت سے اقتباس کیا گیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں تم پر اس گھر والوں، بے شک وہی ہے سب خوبیوں والا عزت والا۔
فرشتوں کے کام کے معنی یہ ہیں کہ تمہارے لئے کیا جائے تعجب ہے تم اس گھر میں ہو جو معجزات اور خوارق عادات اور اللہ تعالیٰ کی رحمتوں اور برکتوں کا مورد بنا ہوا ہے۔ اس آیت سے ثابت ہو کہ یہاں اہل بیت میں داخل ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یعقوب علیہ السلام کی دعا
(کسی کو الوداع کرتے وقت)

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَيْرُ حِفْظٍ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ ○

(سورہ یوسف (مکی) آیت ۶۳، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳)

ترجمہ: اللہ ہی بہتر محافظ ہے اور وہ سب سے بڑھ کر رحم فرماتے والا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: سو اللہ (کے سپرد وہی) سب سے بڑھ کر نگہبان ہے اور وہ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: سو خدا ہی بہتر نگہبان ہے اور وہ سب سے زیادہ رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: سو اللہ بہتر ہے نگہبان، اور وہی ہے سب مہربانوں سے مہربان۔

یعنی یہ ہی الفاظ ”وانا له محافظون“ تم نے یوسفؑ کو ساتھ لے جاتے وقت کہے تھے۔ پھر تمہارے وعدے کا کیا اعتبار ہوا ہاں اس وقت ضرورت شدید ہے۔ جس سے انماش نہیں کیا جاسکتا۔ اس نے تمہارے ساتھ بھیجنا ناگزیر معلوم ہوتا ہے۔ سو میں اس کو خدا کی حفاظت میں دیتا ہوں۔ وہ ہی اپنی مہربانی سے اس کی حفاظت کرے گا اور مجھ کو یوسف کی جدائی کے بعد دوسری مصیبت سے بچائے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو اللہ سب سے بہتر نگہبان اور وہ ہر مہربان سے بڑھ کر مہربان۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یوسف علیہ السلام کی دعا

(حسن خاتمہ کیلئے)

رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِي مَا تَأْرِي ۚ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ ۚ فَأَبْرِئِ السُّمُوتَ ۚ وَالْأَرْضُ لِلَّهِ ۚ أَنْتَ رَبِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا ۖ وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ○

(نور، یوسف (کلی) آیت: ۱۰۱، قرآنی ترتیب: ۱۲، نزولی ترتیب: ۵۳)

ترجمہ: اے میرے رب تو نے مجھے حکومت بخشی اور مجھ کو باتوں کی تہہ تک پہنچنا سکھایا۔ زمین و آسمان کے بنانے والے، تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا سرپرست ہے، میرا خاتمہ اسلام پر کر اور انجام کار مجھے صالحین کے ساتھ ملا۔

یہ چند فقرے جو حضرت یوسفؑ کی زبان سے اس وقت نکلے ہیں ہمارے سامنے عجیب دلکش نقشہ پیش کرتے ہیں۔ مصرائی گدہ ہانوں کے خاندان کا ایک فرد جس کو خود اس کے بھائیوں نے حسد کے بارے ہلاک کر دیا چاہا تھا زندگی کے نشیب و فراز دیکھتا ہوا بالآخر دنیوی عروج کے انتہائی مقام پر پہنچ گیا ہے۔ اس کے قہر زدہ اہل خاندان اب اس کے دستِ نگر ہو کر اس کے حضور آئے ہیں اور وہ حاسد بھائی بھی جو اس کو بد ڈالنا چاہتے تھے، اس کے تحت شاہی کے سامنے سرنگوں کھڑے ہیں۔ یہ موقع دنیا کے عام دستور کے مطابق فخر ستانے، ڈینگیں مارنے، گلے اور شکوے کرنے اور طعن و ملامت کے تیر برسانے کا تھا مگر ایک سچا خدا پرست انسان اس موقع پر کچھ دوسرے ہی اخلاقی مظاہرے کا اظہار کرتا ہے۔ وہ اپنے اس عروج پر فخر کرنے کی بجائے خدا کے احسان کا اعتراف کرتا ہے جس نے اسے یہ مرتبہ دیا۔ وہ خاندان والوں کے اس ظلم و ستم پر کوئی ملامت نہیں کرتا جو ادا اہل عرب میں انہوں نے اس پر کیے تھے۔ اسکے برعکس وہ اس بات شکر ادا کرتا ہے کہ خدا نے اتنے دنوں کی جدائی کے بعد ان

لوگوں کو مجھ سے ملایا۔ وہ حمد بھائیوں کے خلاف شکایت کا ایک لفظ بھی زبان سے نہیں نکالتا۔ حتیٰ کہ یہ بھی نہیں کہتا کہ انہوں نے میرے ساتھ برائی کی۔ بلکہ اس کی صفائی خود ہی اس طرح پیش کرتا ہے کہ شیطان نے میرے اور ان کے درمیان برائی ڈال دی تھی۔ اور پھر اسی برائی کے بھی برے پہلو چھوڑ کر اس کا یہ اچھا پہلو پیش کرتا ہے کہ خدا جس مرتبے پر مجھے پہنچانا چاہتا تھا اس کے لئے یہ لعیف تدبیر اس نے فرمائی۔ یعنی بھائیوں سے جو کچھ شیطان نے کر دیا اس میں حکمت الہی کی طرف سے میرے لئے خیر تھی۔ چند الفاظ میں یہ سب کچھ کہہ جانے کے بعد وہ بے اختیار اپنے خدا کے آگے جھک جاتا ہے۔ اس کا شکر ادا کرتا ہے کہ اس نے اسے بادشاہی دی۔ اور وہ قلعیں بگھنٹیں جن کی بدولت میں قید خانے میں سڑنے کی بجائے آج دنیا کی سب سے بڑی سلطنت پر فرمانروائی کر رہا ہوں۔ اور آخر میں خدا سے کچھ مانگتا ہے تو یہ کہ دنیا میں جب تک زندہ رہوں تیری بندگی اور غلامی پر ثابت قدم رہوں۔ اور جب اس دنیا سے رخصت ہوں تو مجھے نیک بندوں کے ساتھ ملایا جائے۔ کس قدر بلند اور کس قدر پاکیزہ ہے یہ نمونہ سیرت کا۔

(سورنا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھ کو سلطنت کا بڑا حصہ دیا اور مجھ کو خوابوں کی تعبیر دینا تعلیم فرمایا۔ (جو کہ علم عظیم ہے) اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے آپ میرے کارساز ہیں دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔ مجھ کو پوری فرمانبرداری کی حاست میں اٹھا لیجئے اور مجھ کو خاص نیک بندوں میں شامل کر دیجئے۔ یعنی جس طرح میرے سب کام بنا دیئے کہ سلطنت دی، علم دیا، اسی طرح آخرت کے بھی کام بنا دیجئے اور میرے بزرگوں میں جو انبیاء اعزام ہوئے ہیں ان میں مجھ کو پہنچا دیجئے۔ اشتیاقِ موت کا اگر شوقاً الی لقاء اللہ ہو تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے میرے پروردگار تو نے مجھ کو حکومت سے بہرہ دیا اور خوابوں کی تعبیر کا علم بخشا۔ اے آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے تو ہی دنیا اور آخرت میں میرا کارساز ہے۔ تو مجھے (دنیا سے) اپنی اطاعت (کی حالت) میں اٹھا لو اور (آخرت میں) اپنے نیک بندوں میں داخل کی جیو۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب تو نے دی مجھ کو کچھ حکومت اور سکھایا مجھ کو کچھ پھیرنا باتوں کا۔ اے پیدا کرنے والے آسمان اور زمین کے تو میرا کارساز ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ موت دے مجھ کو اسلام پر۔ اور ملا مجھ کو نیک بختوں میں۔

توفیقی مسلماً۔ یا تو لقاء اللہ کے شوق میں فی الحال موت کی تمنا کی یا یہ مطلب ہے کہ جب کبھی موت آئے

اسلام (یعنی کامل تسلیم و رضا) پر آئے۔

والحقنی بالصالحین: یہ لفظ ایسے ہیں کہ جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مرض الموت میں فرماتے تھے اللہم فی الرفیق الا علی۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں ”علم کامل پیا، دولت کامل پائی، اب شوق ہوا اپنے باپ دلا کے مراتب کا۔“ گویا الحقنی بالصالحین سے یہ غرض ہوئی کہ میرا مرتبہ اسحاق و ابراہیم کے مراتب سے ملا دے۔ حضرت یعقوبؑ کی زندگی تک مکمل انتظامات میں رہے۔ ان کی وفات کے بعد اپنے اختیار سے چھوڑ دیا۔ مصر میں لکھتے ہیں کہ حضرت یعقوبؑ نے وصیت فرمائی تھی کہ میری ”ش“ ”شام“ لے جا کر، ”ن“ کرنا۔ چنانچہ جنازہ دین لے گئے حضرت یوسفؑ نے فرمایا تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب بنی اسرائیل مصر سے نکلیں گے اس وقت میری ماں بھی اپنے ہمراہ لے جائیں۔ چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام جب بنی اسرائیل کو لے کر مصر سے نکلے، حضرت یوسفؑ کا تابوت بھی ساتھ لے گئے۔ واللہ اعلم۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب بے شک تو نے مجھے ایک سلطنت دی اور مجھے کچھ باتوں کا انجام نکالنا سکھایا۔ اے آسمانوں اور زمین کے بنانے والے تو میرا کام بنانے والا ہے دنیا میں اور آخرت میں۔ مجھے مسلمان اٹھا اور ان سے ملا جو تیرے قرب خاص کے لائق ہیں۔

حضرت ابراہیم و حضرت اسحاق و حضرت یعقوب علیہما السلام انبیاء سب معصوم ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی یہ دعا تعلیم امت کے لئے ہے کہ وہ حسن خاتمہ کی دعا مانگتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام اپنے والد ماجد کے بعد تیس سال رہے۔ اس کے بعد آپ کی وفات ہوئی۔ آپ کے مقام دفن میں لیل مصر کے اندر سخت اختلاف واقع ہوا۔ ہر محلہ والے حصول برکت کے لئے اپنے ہی محلہ میں دفن کرنے پر مصر تھے۔ آخر یہ رائے قرار پائی کہ آپ کو دریائے نیل میں دفن کیا جائے تاکہ پانی آپ کی قبر سے چھوٹا ہوا گزرے اور اس کی برکت سے تمام لیل مصر فیض یاب ہو۔ چنانچہ آپ کو سنگ رخام یا سنگ مرمر کے صندوق میں دریائے نیل کے اندر دفن کیا گیا اور آپ وہیں رہے۔ یہاں تک کہ چار سو برس کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام نے آپ کا تابوت شریف نکالا اور آپ کو آپ کے آبائے کرام کے پاس ملک شام میں دفن کیا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا

(شہر مکہ کی فضیلت، اپنی اولاد، والدین، مومنین کی مغفرت اور قبولیت اعمال کے لئے)

وَ اِذْ قَالَ اِبْرٰهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّ اجْنِبْنِيْ وَ بَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ ۚ رَبِّ اِنِّهٖنَّ

اضلن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ○ ربنا اني اسئلك من دريتي بوايد غير دني رزق عند بيتك المحرم ○ ربنا ليقيموا الصلوة فاجعل الفضة من الناس فهوي اليهم و ارزقهم من الثمرات لعلهم يشكروا ○ ربنا انك تعلم ما نخفي و ما نعلن ○ و ما يخفي على الله من شيء في الارض و لا في السماء ○ الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل و اسحق ○ ان ربي لسميع الدعاء ○ رب اجعلني مقيم الصلوة و من ذريتي و ربنا و تقبل دعاء ○ ربنا اغفر لي و لوالدي و للمؤمنين يوم يشؤم الحساب ○

نور برائیم (کی) آیت ۳۵-۳۴، قرآنی ترتیب ۱۳، زولی ترمیم: ۷۲

ترجمہ: یاد کرو وہ وقت جب برائیم نے دعا کی تھی کہ ”پروردگار، اس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو بت پرستی سے بچا۔ پروردگار، ان بتوں نے بہتوں کو گمراہی میں ڈالا ہے۔ (ممکن ہے کہ میری اولاد کو بھی یہ گمراہ کر دیں لہذا ان میں سے) جو میرے طریقے پر چلے وہ میرا ہے اور جو میرے خلاف طریقہ اختیار کرے تو یقیناً تو درگزر کرنے والا مہربان ہے۔ پروردگار، میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے۔ پروردگار، یہ میں نے اس لئے کیا ہے کہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں، لہذا تو لوگوں کے دلوں کو اس کا اشتاق بنا اور انہیں کھانے کو پھل دے۔ شاید کہ یہ شکر گزار بنیں۔ پروردگار تو جانتا ہے جو کچھ ہم چھپاتے ہیں اور جو چھ ظاہر کرتے ہیں۔“ اور واقعی اللہ سے کچھ بھی چھپا ہوا نہیں ہے، نہ زمین میں نہ آسمانوں میں۔ ”شکر ہے اس خدا کا جس نے مجھے اس بڑھاپے میں اسماعیل اور اسحاق جیسے بیٹے دیے، حقیقت یہ ہے کہ میرا رب ضرور دعا سنتا ہے۔ اے میرے پروردگار مجھے نماز قائم کرنے والا بنا اور میری اولاد میں بھی (ایسے لوگ اٹھ جو یہ کام کریں)۔ پروردگار میرے میری دعا قبول کر مجھے اور میرے والدین کو اور سب ایمان لانے والوں کو اس دن معاف کر دیجو جبکہ حساب قائم ہو گا۔

عام احسانات کا ذکر کرنے کے بعد اب ان خاص احسانات کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اللہ تعالیٰ نے قریش پر کیے تھے اور اس کے ساتھ یہ بھی بتایا جا رہا ہے کہ تمہارے باپ ابراہیمؑ نے یہاں لا کر کن تمنوں کے ساتھ تمہیں بسایا تھا۔ اس کی دعاؤں کے جواب میں کیسے کیسے احسانات ہم نے تم پر کیے اور اب تم اپنے باپ کی تمنوں اور اپنے رب کے احسانات کا جواب کن گمراہیوں اور بد اعمالیوں سے دے رہے ہو۔

هذه البلدة: یعنی مکہ۔

انھن اضلن كثيرا من الناس: یعنی خدا سے پھیر کر اپنا گرویدہ کیا ہے یہ مجازی کلام ہے۔ بت چونکہ بہتوں کی گمراہی کے سبب بنے ہیں اس لیے گمراہ کرنے کے فعل کو ان کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔

فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم: حضرت ابراہیمؑ کی کمال درجہ نرم دلی اور نوع انسانی کے حال پر ان کی انتہائی شفقت ہے کہ وہ کسی حال میں بھی انسان کو خدا کے عذاب میں گرفتار ہوتے نہیں دیکھ سکتے بلکہ آخر وقت تک عفو و درگزر کی التجا کرتے رہتے ہیں۔ رزق کے معاملہ میں تو انہوں نے یہاں تک کہہ دیے ہیں رزق نہ فرمایا کہ وارزق اهلہ من الثمرات من امن منهم باللہ والیوم الآخر لیکن جہاں آخرت کی پکڑ کا سول آیا وہاں

ان کی زبان سے یہ نہ نکلا کہ جو میرے طریقے کے خلاف چلے اسے سزا دے ڈالو، بلکہ کہا تو یہ کہا ان کے معاف میں کیا عرض کروں، تو غفور رحیم ہے۔ اور یہ کچھ اپنی ہی اولاد کے ساتھ اس سرِ پاپِ رحم و شفقت انسان کا مخصوص رویہ نہیں ہے، بلکہ جب فرشتے قوم لوط جیسی بدکار قوم کو تباہ کرنے جا رہے تھے اس وقت بھی اللہ تعالیٰ بڑی محنت کے انداز میں فرماتا ہے کہ "ابراہیم ہم سے جھگڑنے لگا۔" (سورہ ۷۳) یہی حال حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ ان کے رودر رو عیسائیوں کی گمراہی ثابت کر دیتا ہے تو وہ عرشِ کرسے چلے گئے "اگر حضور ان کو سزا دیں تو یہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کر دیں تو آپ بالادست اور حکیم ہیں۔" (نمائندہ ۱۱۸)

فاجعل افئدة من الناس تهوى اليهم وارزقهم من الثمرات۔ یہ اسی دعا کی برکت ہے کہ پہلے سارا عرب مکہ کی طرف حج اور عمرے کے لیے کھینچ کر آتا تھا اور اب دنیا بھر کے لوگ کھینچ کھینچ کر وہاں جاتے ہیں۔ پھر یہ بھی اسی دعا کی برکت ہے کہ ہر زمانے میں ہر طرح کے پھل غلے اور دوسرے سامانِ رزق وہاں پہنچتے رہتے ہیں، حالانکہ اس وادی غیر ذی زرع میں جانوروں کے لیے چارہ تک پیدا نہیں ہوتا۔

ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن: یعنی خدایا جو میں زبان سے کہہ رہا ہوں وہ بھی تو سن رہا ہے اور جو چنڈیات میرے دل میں چھپے ہوئے ہیں ان سے بھی تو واقف ہے۔

و ما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء۔ یہ جملہ معترضہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کے قول کی تصدیق میں فرمایا ہے۔

ربنا اغفر لي ولوالدي: حضرت ابراہیم نے اس دعا میں اپنے باپ کو اس وعدے کی بنا پر شریک کر لیا تھا جو انہوں نے وطن سے نکلنے وقت کیا تھا کہ ساستغفرلك ربي (مریم ۷۷) مگر بعد میں جب انہیں احساس ہوا کہ وہ تو اللہ کا دشمن تھا تو انہوں نے اس سے صاف تبریٰ فرمادی۔ (التوبہ آیت ۱۱۴)

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جبکہ ابراہیم نے کہا، اے میرے رب اس شہر (مکہ) کو امن والا بنا دیجئے اور مجھ کو اور میرے خاص فرزندوں کو بتوں کی عبادت سے بچائے رکھیے۔ اے میرے پروردگار ان بتوں نے بہترے آدمیوں کو گمراہ کر دیا، پھر جو شخص میری راہ پر چلے گا وہ تو میرا ہے ہی اور جو شخص (اس بات میں) میرا کہنا نہ مانے سو آپ تو کثیر المغفرت (اور) کثیر الرحمت ہیں۔ اے ہمارے پروردگار میں اپنی اولاد کو معظم گھر کے قریب ایک (گف دست) میدان میں جو زراعت کے قابل نہیں آباد کرتا ہوں۔ اے ہمارے رب تاکہ وہ لوگ نماز کا اہتمام رکھیں تو آپ کچھ لوگوں کے قلوب ان کی طرف مائل کر دیجئے، اور ان کو (محض اپنی قدرت سے) پھل کھانے کو دیجئے تاکہ یہ لوگ شکر کریں۔ اے ہمارے رب آپ کو تو سب کچھ معلوم ہے جو کچھ ہم اپنے دل میں رکھیں اور جو ظاہر کر دیں۔ اور اللہ تعالیٰ سے (تو) کوئی چیز بھی مخفی نہیں۔ نہ زمین میں نہ آسمانوں میں۔ تمہاری حمد (و ثنا) خدا کے لئے (سزاوار) ہے جس نے مجھ کو بڑھاپے میں استعمل اور اخلاق (دوبیٹے) عطا فرمائے۔ حقیقت میں میرا رب دعا کا بڑا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھ کو بھی نماز کا (خاص) اہتمام رکھنے وال رکھیے اور میرے اولاد میں بھی بعضوں

کو اے ہمارے رب اور میری (یہ) دعا قبول کیجئے۔ اے ہمارے رب، میری مغفرت کر دیجئے اور میرے ماں باپ کی بھی اور کل مومنین کی بھی، حساب قائم ہونے کے دن۔

واد قال ابراہیم: حضرت اسماعیل اور حضرت حاجرہ کو بحکم الہی میدان مکہ میں لا کر رکھنے کے وقت۔

فلانک عفو رحیم متعصم، اس دعا سے شفاعت مومنین کے لئے اور طلب ہدایت غیر مومنین کے لئے ہے۔

بینک المحرم: یعنی نانہ کعب۔

فاجعل الفئدة من الناس تھوی الیہم: تاکہ آبادی پُردونق ہو جاوے۔

ربا انک تعلم: یہ دعا میں مختص عبودیت و خنقا کے لئے ہیں۔ آپ کو اپنی حاجات کی اطلاع کے لئے نہیں۔

یوم یقوم الحساب: یعنی قیامت کے دن۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جب ابراہیم نے دعا کی کہ میرے پروردگار اس شہر کو (لوگوں کے لئے)، امن کی جگہ بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو اس بات سے کہ بتوں کی پرستش کرنے لگیں بچائے رکھ۔ اے پروردگار انہوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا ہے۔ سو جس شخص نے میرا مانا وہ میرا ہے اور جس نے میری نافرمانی کی تو تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے پروردگار میں نے اپنی اولاد میدان (مکہ) میں جہاں کھیتی نہیں تیرے عزت (دلوب) والے گھر کے پاس لا بسائی ہے۔ اے پروردگار تاکہ یہ نماز پڑھیں تو لوگوں کے دلوں کو ایسا کر دے کہ ان کی طرف جھکے رہیں اور ان کو میوؤں سے روزی دے تاکہ (تیر) شکر کریں۔ اے پروردگار جو بات ہم چھپاتے اور جو ظاہر کرتے ہیں تو سب جانتا ہے اور خدا سے کوئی چیز مخفی نہیں (نہ زمین میں نہ آسمان میں۔ خدا کا شکر ہے جس نے مجھ کو بڑی عمر میں اسماعیل اور اسحاق بخشے۔ بے شک میرا پروردگار دعا سننے والا ہے۔ اے پروردگار میرے مجھ کو (ایسی توفیق عنایت) کر کہ نماز پڑھتا رہوں اور میری اولاد کو بھی (یہ توفیق بخش) اے پروردگار میرے مری دعا قبول کر۔ اے پروردگار حساب کتاب کے دن مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور مومنوں کو مغفرت کجیو۔

یعنی تجھ سے ہو سکتا ہے کہ تو ان گناہگاروں کو توفیق توبہ کی دے کر ان کے گناہ بخش دے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جس وقت کہا ابراہیم نے اے رب کر دے اس شہر کو امن والا اور دور رکھ مجھ کو اور میری اولاد کو اس بات سے کہ ہم پوچھیں سورتوں کو۔ اے رب انہوں نے گمراہ کیا بہت لوگوں کو سو جس نے پیروی کی میری سو وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہنا نہ مانا سو تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے رب میں نے بسایا ہے اپنی ایک اولاد کو میدان میں کہ جہاں کھیتی نہیں تیرے محترم گھر کے پاس۔ اے رب ہمارے تاکہ قائم رکھیں نماز کو، سو رکھ بیٹھے لوگوں کے دل کہ مائل ہوں ان کی طرف اور روزی دے ان کو میوؤں سے شاید وہ شکر کریں۔ اے رب اہلے تو تو جانتا ہے جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپا کر اور جو کچھ کرتے ہیں دکھا کر اور مخفی نہیں اللہ پر کوئی چیز زمین

میں نہ آسمان میں۔ شکر ہے اللہ کا جس نے بخشا مجھ کو اتنی بڑی عمر میں اسماعیل اور یحییٰ بے شک میرا رب منتائے دعا کو۔ اے پروردگار کبر مجھ کو کہ قائم رکھوں نماز اور میری اولاد میں سے بھی۔ اے میرے رب اور قبول کر میری دعا۔ اے میرے رب بخش مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور سب یسا دلوں کو جس دن کہ قائم ہو حساب۔

و اذ قال ابراهيم: روسائے قریش جن کی ناشکر گزاری اور شک و انکار کا بیان آپ الم تنوا الی الذین بدلوا نعمۃ اللہ الخ میں ہوا تھا، انہیں ابراہیم علیہ السلام کا قصہ یاد دلا کر منسوب کرتے ہیں کہ تم جن کی اولاد میں ہونے کی وجہ سے کعبۃ اللہ اور حرم شریف کے مجاور بنے بیٹھے ہو، انہوں نے اس کعبہ کی بنیاد خاص توحید پر رکھی تھی، ان ہی کی دعاؤں سے خدا تعالیٰ نے یہ شہر (مکہ) آباد کیا اور پتھر سے ریگستان میں غائبی و باطنی نعمتوں کے ڈھیر لگا دیے۔ وہ دنیا سے یہ ہی دعائیں اور وصیتیں کرتے ہوئے رخصت ہوئے کہ ان کی اولاد شرک کا طریقہ اختیار نہ کرے۔ اب تم کو سوچنا اور شرمنا چاہیے کہ کہاں تک ان کی وصیہ کا پاس کیا یا نہ کیا۔ اس سے حصہ پیا اور کس حد تک خدا تعالیٰ کے احسانات پر شکر گزار ہوئے۔

رب اجعل هذا البلد اماً واجبی و بنی ان بعد الاصنام یعنی مکہ کہ "حرم امن" بنا دے (چنانچہ خدا نے بنا دیا) نیز مجھ کو اور میری اولاد کو ہمیشہ بت پرستی سے دور رکھ۔ غالباً یہاں "اولاد" سے خاص صلیبی اولاد مراد ہے۔ سو آپ کی صلیبی اولاد میں یہ مرض نہیں آیا اور اگر عام دریت مراد ہو تو کہا جائے گا کہ دعا بعض کے حق میں قبول نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ حضرت ابراہیم معصوم پیغمبر تھے، مگر یہ دعا کا ادب ہے کہ دوسروں سے پہلے آدمی اپنے لئے دعا کرے۔ اس قسم کی دعائیں جو انبیاء سے منقول ہوں ان میں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ پیغمبروں کی عصمت بھی خود ان کی پیدا کی ہوئی نہیں بلکہ حق تعالیٰ کی حفاظت و صیانت سے ہے۔ اس لئے وہ ہمیشہ اسی کی طرف التجا کرتے ہیں جو ان کی عصمت کا ضامن و کفیل ہوا ہے۔ (تنبیہ) حافظ غلام الدین ابن کثیر رحمہ اللہ کے نزدیک ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعائیں مکہ کی آبادی اور تعمیر کعبہ کے بعد کی ہیں۔ سورۃ بقرہ میں اس پادہ کے ختم پر جس دعا کا ذکر ہے وہ البتہ بنائے کعبہ کے وقت حضرت اسماعیل کی معیت میں ہوئی۔ یہ دعائیں اس کے بہت زمانہ بعد جبرائیل علیہ السلام کی گئیں۔

انہن اصلن کثیرا من الناس یعنی یہ پتھر کی سورتیاں بہت آدمیوں کی گمراہی کا سبب ہوئیں۔ فمن تبعنی فانه منی و من عصانی فانک عمو و رحیم یعنی جس نے توحید خالص کا رستہ اختیار کیا اور میری بات مانی وہ میری جماعت میں شامل ہے۔ جس نے کہا نہ مانا اور ہمارے راستے سے علیحدہ ہو گیا تو آپ اپنی بخشش اور مہربانی سے اس کو توبہ کی توفیق دے سکتے ہیں۔ آپ کی مہربانی ہو تو وہ ایمان لا کر اپنے کو رحمت خصوصی اور نجات ابدی کا مستحق بنا سکتا ہے۔ یا یہ مطلب ہو کہ آپ کو قدرت ہے اسے بھی بحالت موجودہ بخش دیں۔ گو آپ کی حکمت سے اس کا وقوع نہ ہو۔

ربنا انی اسکت من ذریۃ بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم ربنا لیقیموا الصلوۃ فاجعل الخدۃ من الناس تھوی الیہم وارزقہم من الثمرات لعلہم یشکرون یعنی اسماعیل علیہ السلام کو کیونکہ دوسری اولاد حضرت ابراہیم وغیرہ "شام" میں تھے۔ خدا تعالیٰ کے حکم سے آپ حضرت اسماعیل کو بحالت شیر خوارگی اور ان کی والدہ ہاجرہ کو یہاں چھوڑ

میدان میں چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ بعد ازیں قبیلہ جرہم کے کچھ لوگ وہاں پہنچے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت اسماعیل کی تعظیم اور ہاجرہ کی بیعتابی کو دیکھ کر فرشتے کے ذریعہ سے وہاں "زمزم" کا چشمہ جاری کر دیا۔ جرہم کے خاندان بدوش ٹوٹ پانی دیکھ کر اتر پڑے۔ اور ہاجرہ کی اجازت سے وہیں بسنے لگے۔ اسماعیل علیہ السلام جب بڑے ہوئے تو اسی قبیلہ میں ان کی شادی ہوئی۔ اس طرہ سے جہاں آٹھ مائے ایک بہتی آباد ہو گئی۔ حضرت ابراہیمؑ گاہ بگاہ ملک شام سے تشریف لایا کرتے تھے۔ اور شہر کے باشندوں کے لئے دعا فرماتے کہ خداوند! میں نے اپنی ایک اولاد کو اس بخر اور چھٹیل آبادی میں تیرے حکم سے تیرے معتمد و محترم گھر کے پاس لا کر بسایا ہے تاکہ یہ اور اس کی نسل تیرا اور تیرے گھر کا حق دلائیں تو اپنے فضل سے کچھ لوگوں کے دل لادھر متوجہ کر دے کہ وہ یہاں آئیں جس سے تیری عبادت ہو اور شہر کی رونق بڑھے۔ نیز ان کی روزی اور دلجمعی کے لئے قیام سے ایسا سامان فرما دے کہ (غلہ اور پانی جو ضروریات زندگی ہیں ان سے گذر کر) عمدہ میوے اور پھلوں کی یہاں افراط ہو جائے تاکہ یہ لوگ اطمینان قلب کے ساتھ تیری عبادت اور شکرگزاری میں لگے رہیں۔ حق تعالیٰ نے یہ سب دعائیں قبول فرمائیں۔ آج تک ہر سال ہزاروں انکھوں آدمی مشرق و مغرب سے کھینچ کھینچ کر وہاں جاتے ہیں اعلیٰ قسم کے میوے اور پھلوں کی مکہ میں وہ افراد ہے جو شاید دنیا کے کسی حصہ میں نہ ہوں۔ حالانکہ خود مکہ میں ایک بھی ثمردار درخت موجود نہ ہو گا۔ بعض سلف سے منقول ہے کہ ابراہیم علیہ السلام سے دعا میں افندۃ من الناس (کچھ آدمیوں کے دل کہا تھا، ورنہ سارا جہاں ٹوٹ پڑتا۔

ربنا انک تعلم ما نحفی و ما نعلن * و ما یخفی علی اللہ من شیء فی الارض، و لا فی السماء: یعنی زمین و آسمان کی کوئی چیز آپ سے پوشیدہ نہیں۔ پھر ہمارا ظاہر و باطن کیسے مخفی رہ سکتا ہے۔ یہ جو فرمایا "جو کچھ ہم کرتے ہیں چھپ کر اور جو کرتے ہیں دکھا کر" اس میں مفسرین کے کئی اقوال ہیں لیکن تخصیص کی کوئی وجہ نہیں۔ اللفظ عام ہیں جو سب کھلی چھپی چیزوں کو شامل ہیں۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فرمایا کہ ظاہر میں دعا کی سب اولاد کے واسطے اور دل میں دعا منظور تھی پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی۔

الحمد لله الذی وهب لی علی الکبر اسماعیل و اسحق *۔ یعنی بڑھاپے میں اسحاق سارہ کے اور اسماعیل ہاجرہ کے بطن سے غیر متوقع طور پر عنایت ہوئے۔ جیسے اولاد کے متعلق میری دعا رب ہبل من الصالحین سنی یہ دعائیں بھی قبول فرمائیے۔

وب اجعلنی مقیم الصلوۃ ومن فربنی یعنی میری ذریت میں ایسے لوگ ہوتے رہیں جو نمازوں کو ٹھیک طور پر قائم رکھیں۔

ربنا و تقبل دعائے: یعنی میری سب دعائیں قبول فرمائیے۔

ربنا اغفر لی ولوالدی: یہ دعا غالباً اپنے والد کے حالت کفر میں مرنے کی خبر موصول ہونے سے پہلے کی ہے۔ تو مطلب یہ ہو گا کہ اسے اسلام کی ہدایت کر کے قیامت کے دن مغفرت کا مستحق بنادے۔ اور اگر مرنے کی خبر ملنے کے بعد دعا کی ہے تو شاید اس وقت تک خدا تعالیٰ نے آپ کو مطلع نہیں کیا ہو گا کہ کافر کی مغفرت نہیں ہو گی۔ عقلاً کافر کی مغفرت محال نہیں، سمعاً مستح ہے۔ سو اس کا علم سچ پر موقوف ہو گا اور قبل از سماع امکان عقلی

معتبر رہے گا۔ بعض شیعوں نے یہ لکھا ہے کہ قرآن حکیم میں برہنہ کے باپ و بیو کا ذکر کیا ہے وہ ان کے حقیقی باپ نہ تھے بلکہ چچ و غیرہ کوئی دوسرے خاندان کے بڑے تھے۔ واللہ اعلم۔

(موانع تنوہ احسن)



ترجمہ: اور یاد کرو جب ابراہیم نے عرض کی اے میرے رب اس شہر کو مان واکر دے اور مجھے اور میرے بیٹوں کو جوں کے پہنچنے سے بچا۔ اے میرے رب بے شک بتوں نے بہت دبا دیا ہے۔ تو جس نے میرا ساتھ دیا وہ تو میرا ہے اور جس نے میرا کہاں مانا تو بے شک تو بخشنے والا مہربان ہے۔ اے میرے رب میں نے اپنی کچھ اولاد ایک نالے میں بسائی جس میں کچھ نہیں ہوتی۔ تیرے حرمت واپ گھر کے پاس۔ اے ہمارے رب اس لئے کہ وہ نماز قائم رکھیں تو تو کچھ لوگوں کے دل اس کی طرف مائل کر دے اور انہیں کچھ پھل کھانے کو دے۔ شاید وہ احسان مانیں۔ اے ہمارے رب تو جانتا ہے جو ہم چھپاتے ہیں اور جو ظاہر کرتے ہیں اور اللہ پر کچھ چھپا نہیں زمین میں اور نہ آسمان میں۔ سب خوبیاں اللہ کو جس نے مجھے روزِ حیا میں استعمال دے دیے۔ بے شک میرا رب دعا سننے والا ہے۔ اے میرے رب مجھے مرزا کا قاتل کرنے والا رکھ اور کچھ میری اولاد کو۔ اے ہمارے رب اور ہماری دعا سن لے۔ اے ہمارے رب مجھے بخش دے اور میرے ماں باپ کو اور سب مسلمانوں کو جس دن حساب قائم ہو گا۔

هذا البلد امنّا۔ مکہ مکرمہ۔ کہ قرب قیامت دنیا کے دیران ہونے کے وقت تک یہ دیران سے محفوظ رہے یا اس شہر والے امان میں ہوں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ دعا مستجاب ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کو دیران ہونے سے اسن دی اور کوئی بھی اس کے دیران کرنے پر قادر نہ ہو سکا اور اس کو اللہ تعالیٰ نے حرم بنایا کہ اس میں نہ کسی انسان کا خون بہایا جائے نہ کسی پر ظلم کیا جائے نہ وہاں شکار مارا جائے نہ سبزہ کاٹا جائے۔

واجبى ربى ان بعد الاصنام۔ انبیاء علیہم السلام بت پرستی اور تمام گناہوں سے معصوم ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ دعا کرنا بارگاہ الہی میں تواضع و اظہار احتیاج کے لئے ہے کہ باوجودیکہ تو نے اپنے کرم سے معصوم کیا لیکن ہم تیرے فضل و رحمت کی طرف دستِ احتیاج دراز رکھتے ہیں۔

رب انھن اضللن کثیرا من الناس۔ یعنی ان کی گمراہی کا سبب ہوئے کہ وہ انہیں پوچھنے لگے۔

فمن تبعنی۔ (جو) میرے عقیدے و دین پر رہا۔

فانک غفور رحیم۔ چاہے تو اسے ہدایت کرے اور توفیقِ توبہ عطا فرمائے۔

وبنا انی اسکت من فربى بواد غیر ذی زرع عند بیتک المحرم۔ یعنی اس ولای میں جہاں اب مکہ مکرمہ ہے اور ذریت سے مراد حضرت اسماعیل علیہ السلام ہیں۔ آپ سرزمینِ شام میں حضرت ہاجرہ کے بطنِ پاک سے پیدا ہوئے۔ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بیوی حضرت سارہ کے کوئی اولاد نہ تھی اس وجہ سے انہیں رنگ پیدا ہوا اور انہوں نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا آپ ہاجرہ اور ان کے بیٹے کو میرے پاس سے جدا کر دیجئے۔ حکمتِ الہی نے یہ ایک سبب پیدا کیا تھا چنانچہ وحی آئی کہ آپ حضرت ہاجرہ و اسماعیل کو اس سرزمین میں

لے جائیں (جہاں آپ مکہ مکرمہ ہے)۔ آپ ان دونوں کو اپنے ساتھ براق پر سوار کر کے شام سے سرزمین حرم میں لائے اور کعبہ مقدسہ کے نزدیک اتارا یہاں اس وقت نہ کوئی آبادی تھی نہ کوئی چشمہ نہ پانی، ایک توشہ دان میں کھجوریں اور ایک برتن میں پانی انہیں دیکر آپ واپس ہوئے اور مڑ کر ان کی طرف نہ دیکھا۔ حضرت ہاجرہ والدہ اسماعیل نے عرض کیا کہ آپ کہاں جاتے ہیں اور ہمیں اس دلدلی میں بے انیس و رقت چھوڑے جاتے ہیں لیکن آپ نے اس کا چھو جواب نہ دیا اور ان کی طرف التفات نہ فرمایا۔ حضرت ہاجرہ نے چند مرتبہ یہی عرض کیا اور جواب نہ پایا تو کہا کہ کیا اللہ نے آپ کو اس کا حکم دیا ہے۔ آپ نے فرمایا ہاں۔ اس وقت نہیں اطمینان ہوا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام چلے گئے اور انہوں نے بارگاہِ الہی میں ہاتھ اٹھا کر یہ دعا کی جو آیت میں مذکور ہے۔ حضرت ہاجرہ اپنے فرزند حضرت اسماعیل علیہ السلام کو دودھ پلانے لگیں۔ جب وہ پانی ختم ہو گیا اور پیاس کی شدت ہوئی اور صاحبزادہ کا حلق شریف بھی پیاس سے خشک ہو گیا تو آپ پانی کی جستجو یا آبادی کی تلاش میں صفا و مردہ کے درمیان دوڑیں۔ یہاں سے مرتبہ ہوا یہاں تک کہ فرشتے کے پر مارنے سے یا حضرت اسماعیل علیہ السلام کے قدم مبارک سے اس خشک زمین میں ایک چشمہ (زمزم) نمودار ہوا۔ آیات میں حرمت دے گھر سے بیت اللہ مراد ہے جو طوفانِ نوح سے پہلے کعبہ مقدسہ کی جگہ تھا اور طوفان کے وقت آسمان پر اٹھا لیا گیا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا یہ واقعہ آپ کے گم میں ڈالے جانے کے بعد ہوا۔ آگ کے واقعہ میں آپ نے دعا نہ فرمائی تھی اور اس واقعہ میں دعا کی اور تضرع کہ اللہ تعالیٰ کی کارسازی پر اعتماد کر کے دعا نہ کرنا بھی توکل اور بہتر ہے لیکن مقام دعا اس سے بھی افضل ہے تو حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والتسلیمات کا اس آخر واقعہ میں دعا فرمانا اس لئے ہے کہ آپ مدارج کمال میں دمہدم ترقی پر ہیں۔

لَبِقِمْوَا الصَّلٰوةَ یعنی حضرت اسماعیل اور ان کی اور اس دلدلی بے زراعت میں تیرے ذکر و عبادت میں مشغول ہوں اور تیرے بیت المحرام کے پاس۔

فاجعل الخلة من الناس تهوى اليهم اطراف و بلاد سے یہاں آئیں اور ان کے قلوب اس مکان طاہر کی شوق زیارت میں کھینچیں اس میں ایمانداروں کے لئے یہ دعا ہے کہ انہیں بیت اللہ کا حج میسر آئے اور اپنی یہاں رہنے وان ذریت کے لئے یہ کہ وہ زیارت کے لئے آنے والوں سے مستفیع ہوتے رہیں۔ غرض یہ دعا دینی دنیوی برکات پر مشتمل ہے۔ حضرت کی دعا قبول ہوئی اور قبیلہ جرہم نے اس طرف سے گزرتے ہوئے ایک پرند دیکھا تو انہیں تعجب ہوا کہ بیابان میں پرند کیسے شاید کہیں چشمہ نمودار ہو۔ جستجو کی تو دیکھا کہ زمزم شریف میں پانی ہے۔ یہ دیکھ کر ان لوگوں نے حضرت ہاجرہ سے وہاں بسنے کی اجازت چاہی۔ انہوں نے اس شرط سے اجازت دی کہ پانی میں تمہارا حق نہ ہو گا۔ وہ لوگ وہاں بسے اور حضرت اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام جو ان ہوئے تو ان لوگوں نے آپ کے صلاح و تقویٰ کو دیکھ کر اپنے خاندان میں آپ کی شادی کر دی اور حضرت ہاجرہ کا وصال ہو گیا۔ اس طرح حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ دعا پوری ہوئی۔

وللزقهم من الثمرات اسی کا ثمرہ ہے کہ فصول مختلفہ ربیع و خریف و صیف و شتاء کے میوے وہاں بیک وقت موجود ملتے ہیں۔

الحمد لله الذي وهب لي على الكبر اسمعيل و اسحق: حضرت ابراهيم عليه السلام نے ایک اور فرزند کی دعا کی تھی اللہ تعالیٰ نے قبول فرمائی تو آپ نے اس کا شکر ادا کیا اور بارگاہ الہی میں عرض کیا۔
رب اجعلني مقيم الصلوة ومن ذريتي۔ کیونکہ بعض کی نسبت تو آپ کو باطن الہی معلوم تھا کہ کافر ہوں گے اس لئے بعض ذریت کے وسط نمازوں کی پابندی، محافظت کی ہے۔
ولو ائدني: بشرط ایمان یا ماں باپ سے حضرت آدم وحواء مراد ہیں۔

(۱۰۰ تا ۱۰۲ رمضان بدیعوی)



آداب تلاوت (شیطان سے پناہ مانگنے کیسے)

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ O

سورہ نمل (نملی) آیت ۹۸، قرآنی ترتیب ۱۶، نزولی ترتیب ۷۰

ترجمہ: پھر جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطانِ رجیم سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ صرف زبان ہی سے احمذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھ لیا جائے بلکہ اس کے ساتھ واقع ہی دس میں یہ خواہش اور عمل یہ کوشش بھی ہونی چاہیے کہ انسان قرآن پڑھتے وقت شیطان کے گمراہ کن دوسروں سے محفوظ رہے، غلط اور بے جا شکوک و شبہات میں مبتلا نہ ہو، قرآن کی ہر بات کو اس کی صحیح روشنی میں دیکھے اور اپنے خود ساختہ اور باہر سے حاصل کئے ہوئے تخیلات کی آمیزش سے قرآن کے الفاظ کو وہ معنی نہ پہنانے لگے جو اللہ تعالیٰ کی مشا کے خلاف ہوں۔ اسکے ساتھ آدمی کے دل میں یہ احساس بھی موجود ہونا چاہیے کہ شیطان سب سے بڑھ کر جس چیز کے دوسرے ہے وہ یہی ہے کہ ابن آدم قرآن سے ہدایت حاصل نہ کرنے پائے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آدمی اس طرف رجوع کرتا ہے تو شیطان اس کو بہکانے اور اختہ ہدایت سے روکنے اور فکر و فہم کو غلط راہوں پر ڈالنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیتا ہے۔ اس وجہ سے انسان کو اس کتاب کا مطالعہ کرتے وقت انتہائی چوکنا رہنا چاہیے اور ہر وقت خدا سے مدد مانگتے رہنا چاہیے کہ کہیں شیطان کی دراندازیاں اسے اس سرچشمہ ہدایت کے فیض سے محروم نہ کر دیں۔ کیونکہ جس نے یہاں سے ہدایت نہ پائی پھر وہ کہیں سے بھی ہدایت نہ پاسکے گا اور جو اس کتاب سے گمراہی اخذ کر بیٹھا اسے پھر دنیا کی کوئی چیز گمراہیوں سے نہ نکال سکے گی۔

اس سلسلہ کلام میں یہ آیت جس غرض کے لئے آئی ہے وہ یہ ہے کہ آگے چل کر ان اعتراضات کا جواب دیا جا رہا ہے جو مشرکین قرآن پاک پر کیا کرتے تھے۔ اس لئے پہلے تمہید کے طور پر یہ فرمایا گیا کہ قرآن کو اس کی اصل روشنی میں صرف وہی شخص دیکھ سکتا ہے جو شیطان کی گمراہ کن دوسرے اندازوں سے چوکنا ہو اور ان سے محفوظ رہنے کے لئے خدا سے پناہ مانگے۔ ورنہ شیطان کبھی انسان کو اس قابل نہیں رہنے دیتا کہ وہ سیدھی

طرح قرآن اور اس کی باتوں کو سمجھ سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: جب قرآن پڑھنا چاہیں تو شیطان مردود (کے شر) سے اللہ کی پناہ مانگ لیا کریں۔
یعنی دل سے خدا پر نظر رکھنا کہ حقیقت استعاذہ کی ہے۔ اسی واجب ہے اور زبان سے بھی کہہ لیں
قرأت میں مسنون ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: اور جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطان مردود سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: سو جب تو پڑھنے لگے قرآن تو پناہ لے اللہ کی شیطان مردود سے۔
حدیث میں ہے کہ خیر کم من تعلم القرآن و علمہ (تم میں بہتر وہ ہے جو قرآن سیکھے اور سکھائے)۔
معلوم ہوا کہ مومن کے لئے قرأت قرآن بہترین کام ہے۔ اس لئے قرأت قرآن کی بعض آداب کی تعلیم فرماتے
ہیں تاکہ آدمی بے احتیاطی سے اس بہتر کام کا اجر ضائع نہ کر بیٹھے۔ شیطان کی کوشش ہمیشہ ہی یہی رہتی ہے کہ
لوگوں کو نیک کاموں سے روکے، خصوصاً قرأت قرآن جیسے کام کو جو تمام نیکیوں کا سرچشمہ ہے۔ کب ٹھنڈے دل
سے گوارا کر سکتا ہے۔ ضرور اس کی کوشش ہوگی کہ مومن کو اسے باز رکھے اور اس میں کامیاب نہ ہو تو اسکی
آفات میں مبتلا کر دے جو قرأت قرآن کا حقیقی فائدہ حاصل ہونے سے مانع ہوں۔ ان سب مغویانہ تدبیروں اور
پیش آنے والی خرابیوں سے حفاظت کا یہی طریقہ ہے کہ جب مومن قرأت قرآن کا ارادہ کرے تو پہلے صدقہ دل
سے حق تعالیٰ پر بھروسہ کرے اور شیطان مردود کی زد سے بھاگ کر خداوند قدوس کی پناہ میں آجائے۔ اصلی
استعاذہ (پناہ میں آنا) تو دل سے ہے۔ مگر دماغ و دل کو موافق کرنے کے لئے شروع ہے کہ ابتدائے قرأت میں
زبان سے بھی اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو جب تم قرآن پڑھو تو اللہ کی پناہ مانگو شیطان مردود سے۔
یعنی قرآن کریم کی تلاوت شروع کرتے وقت اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھو یہ مستحب ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (والدین کے لئے)

رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ۝

﴿نورہ بنی اسرائیل (نکی) آیت ۲۴، قرآنی ترتیب ۷۷، نزول ترتیب ۵۰﴾

ترجمہ۔ پروردگار ان پر رحم فرما جس طرح امہوں نے رحم و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا۔
اس آیت میں بتایا گیا ہے کہ اللہ کے بعد انسانوں میں سب سے مقدم حق والدین کا ہے۔ اولاد کو والدین کا مطیع، خدمت گزار اور ادب شناس ہونا چاہیئے۔ معاشرے کا جماعتی اخلاق ایسا سون چاہیے جو اولاد کو والدین سے بے نیاز بنانے والا نہ ہو بلکہ ان کا احسان مند اور ان کے احترام کا پابند بنائے اور بزحمت میں ان کی اسی طرح خدمت کرنا سکھائے جس طرح بچپن میں وہ اس کی پرورش اور ناز برداری کر چکے ہیں۔ یہ آیت بھی صرف ایک اخلاقی سفارش نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد پر بعد میں والدین کے وہ شرعی حقوق و اختیارات مقرر کئے گئے ہیں جن کی تفصیلات ہمیں حدیث اور فقہ میں ملتی ہیں۔ نیز اسلامی معاشرے کی ذہنی و اخلاقی تربیت میں اور مسلمانوں کے ادب تہذیب میں والدین کے ادب اور طاعت کو ان کے حقوق کی نگہداشت کو ایک اہم عنصر کی حیثیت سے شامل کیا گیا ہے۔ ان چیزوں نے ہمیشہ کے لئے یہ اصول طے کر دیا ہے کہ اسلامی ریاست اپنے قوانین اور انتظامی حکام اور تعلیمی پالیسی کے ذریعے سے خاندان کے ارادے کو مضبوط اور محفوظ کرنے کی کوشش کرے گی نہ کہ اسے کمزور بنانے کی۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اے میرے پروردگار ان دونوں پر رحمت فرمائیے جیسا انہوں نے مجھ کو پالا اور پرورش کیا ہے۔
ارجہا میں جو دعا کے لئے فرمایا ہے۔ ظاہراً امر مذہب و استحباب کے لئے ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ وجوب کے لئے ہے۔ لیکن عمر بھر میں ایک بار دعا کرنے سے بھی واجب ادا ہو جائے گا۔ اور بدلائل شرعیہ یہ دعا کرنا مقید ہے ایمان ابویں کے ساتھ۔ البتہ اگر حالت کفر میں زندہ ہوں اور دعائے رحمت بمعنی دعائے ہدایت کی جگہ سے تو جائز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار جیسا انہوں نے مجھے بچپن میں (شفقت سے) پرورش کیا ہے تو بھی ان (کے حال) پر رحمت فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے پروردگار! رحم کر ان پر جیسا انہوں نے پالا مجھے چھوٹا سا۔

یعنی جب میں بالکل کمزور و ناتوان تھا انہوں نے میری تربیت میں خون پسینہ ایک کر دیا۔ اپنے خیال کے موافق میرے ساتھ ایک راحت و خوبی کی فکر کی۔ ہزار ہا آفات و حوادث سے بچانے کی کوشش کرتے رہے۔ بارہا میری خاطر اپنی جان و گھوڑوں میں سے، آج ان کی ضحیٰ کا دلت آیا ہے جو کچھ میری قدرت میں ہے ان کی خدمت و تعظیم کرتا ہوں۔ ان کے پورا حق ادا نہیں کر سکتا۔ اس لئے تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ اس بڑھاپے میں اور موت کے بعد ان پر غور و رحمت فرما۔ والدین کی تعظیم اور ان کے سامنے تواضع و فروتنی صمیم قلب سے ہونی چاہیئے۔ خدا تعالیٰ جانتا ہے کہ کون کیسے دل سے ماں باپ کی خدمت کرتا ہے۔ اگر فی الواقع تم دل سے نیک و سعادتمند ہو گے اور خدا کی طرف رجوع ہو کر اخلاص و حق شناسی کے ساتھ ان کی خدمت کرو گے تو وہ تمہاری کوتاہیوں اور خطاؤں سے درگزر فرمائے گا۔ فرض کرو اگر کس وقت باوجود نیک جتنی کے شک و یاسک مر جی سے کوئی فرد گزند کاشت ہو گئی، پھر توبہ و رجوع کیا تو اللہ بخشنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب تو ان دونوں پر رحم کر جیسا کہ ان دونوں نے مجھے بچپن میں پالا۔

معنا یہ ہے کہ یہ میں بہتر سوک اور خدمت میں کتنا بھی مبالغہ کیا جائے لیکن والدین کے احسان کا حق ادا نہیں ہوتا۔ اس لئے بندے کو چاہیئے کہ بارگاہ الہی میں ان پر فضل و رحمت فرمانے کی دعا کرے اور عرض کرے کہ یا رب میری خدمت میں ان کے احسان کی جزا نہیں ہو سکتی تو ان پر کرم کر کہ ان کے احسان کا بدلہ ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جذاب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (شہر سے نکلنے اور داخل ہونے کی)

رَبِّ اَدْخِلْنِيْ مَدْخَلَ صَدَقٍ وَّاَخْرِجْنِيْ مَخْرَجَ صَدَقٍ وَّاجْعَلْ لِّيْ مِنْ لَّدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا
(سورہ یٰسرا نکل (کی) آیت ۸۰، قرآنی ترتیب ۷۷، نزولی ترتیب ۵۰)

ترجمہ: اے پروردگار! میرے مجھ کو جہاں بھی تو لے جا سچائی کے ساتھ لے جا اور جہاں سے بھی نکل سچائی کے ساتھ نکل اور اپنی طرف سے ایک اقتدار کو میرا مددگار بنا دے۔

رب ادخنی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق: اس دعا کی تلقین سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت کا وقت اب بالکل قریب آگیا ہے اس لئے فرمایا کہ تمہاری دعا یہ ہونی چاہیئے کہ صداقت کا دامن تم سے نہ چھوٹے،

جہاں سے بھی نکلے صداقت کی خاطر نکلے اور جہاں بھی جہاں صداقت سے ساتھ ہے۔
 واجعل لی من لدنک سلطاناً نصیراً یعنی یا تو مجھے خود اقتدار عطا کر۔ یا پھر کسی حکومت کو میرا مددگار بنادے ؟
 کہ اس کی مدد سے میں دنیا کے بگاڑ کو درست کر سکوں، فوجیں اور عسکریں سے من سیلاب کو روک سکوں اور
 تیرے قانون عدل کو جاری کر سکوں، یہی تفسیر ہے اس آیت کی جو اس میں ہے اور قیام کے لیے ہے اور اسی کو
 ابن جریر اور ابن کثیر جیسے جلیل القدر مفسرین نے اختیار کیا ہے اور یہی تائید نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ
 ہدایت کرتی ہے کہ ان الله لیزع بالسلطان ما لا یزع بالقرآن، یعنی اللہ تعالیٰ حکومت کی طاقت سے ان چیزوں کا
 سدباب کر دیتا ہے جن کا سدباب قرآن سے نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام دنیا میں جو اصلاح چاہتا ہے
 وہ صرف وعظ و ترغیب سے نہیں ہو سکتی بلکہ اس کو عمل میں لانے کے لیے سیاسی طاقت بھی درکار ہے پھر جبکہ یہ
 دعا اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی کو خود سکھائی ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ قیامت دین اور اللہ شریعت اور ابراہیم
 علیہ السلام کے لئے حکومت چاہتا اور اس کے حصول کے لئے کوشش کرنا نہ صرف جائز بلکہ مطلوب و مندوب ہے
 اور وہ لوگ غلطی پر ہیں جو اس کو دنیا پرستی یا دنیا طلبی سے تعبیر کرتے ہیں۔ دنیا پرستی اور ہے تو یہ کہ کوئی شخص
 اپنے لئے حکومت کا طالب ہو۔ رہا خدا کے دین کے لئے حکومت کا طالب نہ ہو تو یہ دنیا پرستی نہیں دین پرستی ہی
 کا عین تقاضا ہے۔ اگر جہاد کے لئے تلوار کا طالب ہونا نہیں ہے تو ابراہیم علیہ السلام شریعت کے لئے سیاسی اقتدار
 کا طالب ہونا کیسے گناہ ہو جائے گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے رب مجھ کو خوبی کے ساتھ پہنچائو اور مجھ کو خوبی کے ساتھ لے جاؤ (یعنی مکہ سے جانے کے
 بعد) اور مجھ کو اپنے پاس سے ایسا غلبہ و تکبر جس کے ساتھ نصرت ہو۔
 سلطاناً نصیراً۔ جس سے وہ غلبہ بڑھتا ہی جاوے ورنہ خارجی غلبہ تو کفار کو بھی ہو جاتا ہے۔ مگر وہ منصور من اللہ
 نہیں ہوتے۔ اس لئے جلد زائل ہو جاتا ہے۔ اس میں تفویض کا حکم ہو گیا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے پروردگار میرے مجھے (مدینہ میں) اچھی طرح داخل کچھو اور (مکے) سے اچھی طرح نکالو اور اپنے
 پاں سے زور قوت کو میرا مددگار بنائے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب داخل کر مجھ کو داخل کرنا سچا اور نکال کر مجھ کو نکالنا سچا اور عطا کر دے مجھ کو اپنے پاس سے
 حکومت کی مدد۔

رب ادخسی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق یعنی جہاں مجھے پہنچانا ہے (مثلاً مدینہ میں) نہایت آبرو اور

خوبی اور خوش سلوٹی سے پہنچے۔ حق کا بوسہ ملا رہے اور جہاں سے نکالنا ہے (بیحدہ کرنا ہے) (مثلاً مکہ) سے تو وہ بھی آبرو اور خوبی اور خوش اسلوبی سے۔ تاکہ دشمن دلیل خواہ اور دوست شاداں و فرحان ہوں اور بہر صورت سچائی کی فتح اور جھوٹ کا سر ٹپے ہو۔

واجعل من لسلک سلطاناً بصیراً یعنی غالب اور تسلط عنایت فرما جس کے ساتھ حیرت برد اور نصرت ہو تاکہ حق کا بول بالا رہے اور محاندین پست اور ذلیل ہوں۔ دنیا میں کوئی قانون ہو سہادی یا اراضی اس کے لحاظ کے لئے ایک درجہ میں ضروری ہے کہ عدالت کی مدد ہو جو لوگ داخل اور براہین سننے اور آداب کی طرح حق وضع ہو چکنے کے بعد بھی ضد اور عقائد پر قائم رہیں ان سے ضرر و فساد کو حکومت کی مدد ہی روک سکتی ہے۔ اس لئے صورت حدید میں فرمایا لقد ارسلنا رسلاً بالبینات و امرنا معهم الکتاب و المیزان یقوم الناس بالقسط وانک الحلیہ فیہ ہاس شدید و ماضع للباس الی آخر (حدید ۲۵)۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے میرے رب مجھے سچی طرح داخل کر اور سچی طرح باہر لے جا اور مجھے اپنی طرف سے مددگار غالب دے۔

رب ادخلی مدخل صدق و اخرجنی مخرج صدق جہاں بھی میں داخل ہوں اور جہاں سے بھی میں باہر آؤں خواہ وہ کوئی مکان ہو یا منصب ہو یا کام۔ بعض مفسرین نے کہا مراد یہ ہے کہ مجھے قبر میں اپنی رضا اور طہارت کے ساتھ داخل کر اور وقت بہشت عزت و گرامت کے ساتھ باہر لا۔ بعض نے کہا معنی یہ ہیں کہ مجھے اپنی امانت میں صدق کے ساتھ داخل کر اور اپنی ممانعت سے صدق کے ساتھ خارج فرما اور اس کے معنی میں ایک قول یہ بھی ہے کہ منصب بہت میں مجھے صدق کے ساتھ داخل کر اور صدق کے ساتھ دین سے رخصت کے وقت نبوت کے حقوق واجب سے عہدہ برآ فرما۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مجھے مدینہ طیبہ میں پسندیدہ داخلہ عنایت کر اور مکہ مکرمہ سے میرا خروج صدق کے ساتھ کر۔ اس سے میرا دل غمگین نہ ہو۔ مگر یہ توجیہ اس صورت میں صحیح ہو سکتی ہے جبکہ یہ آیت مدنی نہ ہو جیسا کہ علامہ سیوطی نے نقل فرمایا کہ اس آیت کے مدنی ہونے کو قول ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

واجعل لی من لسلک سلطاناً بصیراً وہ قوت عطا فرما جس سے تیرے دشمنوں پر غالب ہوں اور وہ حجت جس سے میں مخالف پر فتح پاؤں اور وہ غالب و برہ جس سے میں تیرے دین کو تقویت دوں۔ یہ دعا قبول ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے حبیب سے ان کے دین کو غالب کرنے اور انہیں دشمنوں سے محفوظ رکھنے کا وعدہ فرمایا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اصحابِ کہف کی دعا (نیک کام کے آغاز پر)

رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَ هَبْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ○

﴿سورہ کہف (نکی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۱۸، نزولی ترتیب: ۶۹﴾

ترجمہ: اے پروردگار ہمارے ہم کو اپنی رحمت خاص سے نواز اور ہمارے معاملہ درست کر۔
(مولانا جلال علی سوہروردی)



ترجمہ: ہمارے پروردگار ہم کو اپنے پاس سے رحمت کا سامان عطا فرمائیے اور ہمارے لئے (اس) کام میں درستی کا سامان مہیا کر دیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم پر اپنے ہاں سے رحمت نازل فرما اور ہمارے کام میں درستی (کے سامان) مہیا کر۔
(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے دے ہم کو اپنے پاس سے بخشش اور پوری کر دے ہمارے کام کی درستی
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: ہمارے رب ہمیں اپنے پاس سے رحمت دے اور ہمارے کام میں ہمارے لئے راہِ یابی کے سامان کر۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



تذکریا علیہ السلام کی دعا (اوماد کے لئے)

إِذْ نَادَى رَبَّهُ نَذَاءً خَفِيًّا ○ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ○ وَإِنِّي جِفْتُ لِمَوَالِي مِنْ وَرَائِي وَ كَانَتْ أَمْوَالِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ○ يَرِثُنِي وَيَرْثِ مَنْ ابٍ يَتَّقُ رَبًّا ○ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ○

﴿سورہ مریم (نکی) آیات: ۲-۶، قرآنی ترتیب: ۱۹، نزولی ترتیب: ۴۴﴾

ترجمہ جبکہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا۔ اس نے عرض کیا "مے پروردگار، میری ہڈیاں تک کھل گئی ہیں اور سر بڑھاپے سے بھڑک اٹھا ہے۔ اے پروردگار، میں کبھی تجھ سے دعا مانگ کر ہمارا نہیں رہا۔ مجھے اپنے پیچھے اپنے بھائی بندوں کی ہریوں کا خوف ہے، وہ میری بیوی بانجھ ہے۔ تو مجھے اپنے فضل خاص سے ایک وارث عطا کر دے جو میرا وارث بھی ہو اور آل یعقوب کی میراث بھی پائے، اور مے پروردگار، اس کو ایک پسندیدہ انسان بنا۔"

انی خفت الموالی من وراءی مطلب یہ ہے کہ ایسا کے خاندان میں میرے بعد کوئی ایسا نظر نہیں آتا جو دینی اور اخلاقی حیثیت سے اس منصب کا اہل ہو جسے میں سنبھالے ہوئے ہوں۔ آگے جو نسل اٹھتی ہوئی نظر آ رہی ہے اس کے پچھن بگڑے ہوئے ہیں۔

برثی و برث من ال یعقوب یعنی مجھے صرف اپنی ذات ہی کا وارث مطلوب نہیں ہے بلکہ خاندان یعقوب کی جملہ بیویوں کا وارث مطلوب ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ جب کہ انہوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ جبری کئے) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کبھی میں) آپ سے مانگنے میں اتنے میرے رب کا کام نہیں رہا ہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتے داروں (کی طرف) سے ندرت رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاصہ میں) میرا وارث بنے اور (میرے بعد) یعقوب کے خاندان کا وارث ہے (یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں)۔ اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائیے (یعنی عالم بھی ہو اور عامل بھی ہو)۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ جب انہوں نے اپنے پروردگار کو دلی آواز سے پکارا (اور) کہا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں بڑھاپے کے سبب کمزور ہو گئی ہیں اور سر شعلہ مارنے لگا ہے (یعنی بالوں کی سفیدی کے سبب سر آگ کی طرح چمکنے لگا ہے) اور اے میرے پروردگار میں تجھ سے مانگ کر کبھی محروم نہیں رہا۔ اور میں اپنے بعد اپنے بھائی بندوں سے ذرا ہوں اور میری بیوی بانجھ ہے تو مجھے اپنے پاس سے ایک وارث عطا فرما۔ جو میری اور اولاد یعقوب کی میراث کا مالک ہو۔ اور (اے) میرے پروردگار اس کو خوش اطوار بنائیو۔

برثی و برث من ال یعقوب میراث کے مالک ہونے سے مراد نبوت کا وارث ہونا ہے۔ مال و دولت کا۔ کیونکہ پیغمبروں کی نظروں میں مال و دولت کچھ چیز نہیں ہوتا جس کے لئے وہ خدا سے وارث مانگیں۔ ان کے نزدیک جو چیز سب سے بہتر اور قابلِ درانت ہے وہ خدا کا دین اور بندگان کی ہدایت ہے۔ اور پیغمبر سے نئی کاموں کے لئے خدا سے اولاد مانگنے کی توقع ہونی چاہیے۔ نیز جیسا کہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، پیغمبر کا مال خدا کی راہ

میں صدقہ ہوتا ہے اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا۔

(موا، فتح محمد چاند شہری)



ترجمہ۔ جب پکارا اس نے اپنے رب کو تجھیں تواتر سے ہوا اب میرے رب بڑھتی ہو میں میری بیویوں، شعلہ لٹکا (بھڑکا) سر سے (میں) بہا پکا، اور تجھ سے مالک کرے رب میں تسبیح محروم نہیں رہا اور میں درجہ ہوں بھائی بدوں سے اپنے پیچھے اور عورت میری ہانچہ ہے۔ سو بخش تو مجھ، اپنے پاس سے یہ کام اٹھائے، جو میری جگہ بیٹھے اور یقیناً کی اور کی، اور کر اس کو اب رب من ماننا (کی چاہتا)۔

اذ غادی رہہ بداء خفیا کہتے ہیں رات کی تاریکی اور خلوت میں پست آواز سے من کی، جیسا کہ دعا کا اصل قاصد ہے ادعوا ربکم تضرعاً و خفیہ (عرف)۔ اسکی دعا یہاں سے دور اور آسمان اذیاس سے معمور ہوتی ہے۔ شاید یہ بھی خیال ہو کہ بڑھاپے کی عمر میں بیٹا مانگتے تھے ارنہ ٹے تو سننے والے نہیں، اور دیتے بھی عموماً بڑھاپے میں آواز پست ہو جاتی ہے۔

قال رب انی وھن العظم می و اشتعل الرأص شیا یعنی بھابہ موت کا وقت قریب ہے۔ سر کے بالوں میں بڑھاپے کی سفیدی چمک رہی ہے اور ہڈیاں تک سوکھنے لگیں۔

ولم اکن بدعائک رب شفیاً یعنی آپ سے اپنے فضل و رحمت سے میری دعائیں قبول نہیں اور ضعف اور پیرنہ سالی میں کیسے گماں کروں کہ میری دعا رد کر کے مہربانی سے محروم رکھیں گے۔ بعض مفسرین نے ولم اکن بدعائک رب شفیاً کے معنی یوں کیے ہیں کہ اسے یہ دروگر آپ کی دعوت میں کبھی شفی ثابت نہیں ہو، یعنی جب آپ نے پکارا برابر امتثال امر اور طاعت و فرمانبرداری کی سعادت حاصل کی۔

وانی خفت الموالی من وراثتی ان کے بھائی بند قرابت دار نااہل ہوں گے اور یہ ہوا کہ دونوں کے بعد اپنی بدائلیوں اور غلط کاریوں سے رونا نیک نہ بگاڑ دیں اور جو دینی و روحانی دولت یعقوب علیہ السلام کے گھرنے میں منتقل ہوتی ہوئی حضرت زکریا علیہ السلام تک پہنچی تھی اسے اپنی شرارت اور بد تمیزی سے ضائع نہ کر دیں۔

و کانت امراتی عاقراً لھب لی من لئک ولیا یرثی و یرث من ال یعقوب یعنی میں بوڑھا ہوں بیوی ہانچہ سے ظاہری سامان اموال ملنے کا کچھ نہیں لیکن تو اپنی لامحدود قدرت و رحمت سے اولاد عطا فرما، جو دینی خدمات کو سنبھالے اور تیری مقدس امانت کا بوجھ اٹھا سکے۔ میں اس ضعف و پیری میں کیا کر سکتا ہوں، جی یہ چاہتا ہے کہ کوئی بیٹا اس لائق ہو جو اپنے باپ دادوں کی پاک گدی پر بیٹھ سکے۔ ان کے علم و حکمت کے خزانوں کا مالک اور کمالات نبوت کا وارث بنے۔ (تنبیہ) احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے مال میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ ان کی وراثت دولت علم میں چلتی ہے۔ خود شیعوں کے مستند کتاب "کافی کلینی" سے بھی "رون المعانی" میں اس مضمون کی روایات نقل کی ہیں علیحدہ متعین ہے کہ یرثی و یرث من ال یعقوب میں وراثت مالی مراد نہیں جس کی تائید خود لفظ ال یعقوب سے ہو رہی ہے کیونکہ ظاہر ہے تمام آل یعقوب کے اموال و الماک کا وارث تنہا حضرت زکریا کا بیٹا کیسے ہو سکتا تھا۔ بلکہ نفس وراثت کا ذکر ہی اس موقع پر ظاہر کرتا ہے کہ لائق

وراثت مر " نہیں۔ یہ تو تمام دنیا کے نزدیک مسلم ہے کہ چٹا پاپ کا وارث ہوتا ہے۔ پھر دعا میں اس کا ذکر کرنا محض بیجا تھا۔ یہ خیال کرنا کہ حضرت رکیا کو اپنے مال و دولت کی فکر تھی کہ کہیں میرے گھر سے نکل کر بنی لام و روم سے رشتہ داروں میں نہ پہنچ جائے، نہایت پست اور ذلی خیال ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی شان یہ نہیں ہوتی کہ دنیا سے رشتہ داروں سے رشتہ داروں کی فکر میں پڑ جائیں کہ ہائے یہ کہاں جائے گی اور کس کے پاس رہے گی۔ اور شک یہ ہے کہ حضرت رکیا بڑے دولت مند بھی نہ تھے، بڑھئی کا کام کر کے پیٹ پالتے تھے۔ چنانچہ انہیں اس سے سب سے زیادہ سنا تھا کہ چار پیسے رشتہ داروں کے ہاتھ نہ چ جائیں۔ اعیان اللہ۔
 وجعلہ رب رضا یعنی یہ شکر و تحن جو اپنے اخلاق و اعمال کے لحاظ سے میری اور تیری اور اچھے لوگوں کی پسند کا ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ جب کہ نبیوں نے اپنے پروردگار کو پوشیدہ طور پر پکارا (جس میں یہ) عرض کیا کہ اے میرے پروردگار میری ہڈیاں (بوجہ میری) کمزور ہو گئیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل گئی اور (اس کے قبل کبھی میں) آپ سے مانگنے میں اسے میرے رب ماکام نہیں رہا ہوں۔ اور میں اپنے بعد (اپنے) رشتہ داروں (کی طرف) سے اندیشہ رکھتا ہوں اور میری بی بی بانجھ ہے۔ سو (اس صورت میں) آپ مجھ کو خاص اپنے پاس سے ایک ایسا وارث (یعنی بیٹا) دے دیجئے کہ وہ (میرے علوم خاصہ میں) میرا وارث بنے اور (میرے جد) یعقوب کے خاندان کا وارث بنے اور اس کو اے میرے رب (اپنا) پسندیدہ بنائے۔

برٹنی ویرٹ من ال یعقوب یعنی علوم سابقہ و لاحقہ اس کو حاصل ہوں۔
 وجعلہ رب رضا یعنی عالم بھی ہو اور عال بھی ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
 (دعا کی قبولیت کے لئے)

عَسَىٰ اَلَّا اَكُوْنَ بِدُعَاۤیِ رَبِّیْ شَقِیًّا ○

﴿نورہ مریم﴾ (مکی) آیت: ۴۸، قرآنی ترتیب: ۱۹، نزولی ترتیب: ۳۴

ترجمہ امید ہے کہ میں اپنے رب کو پکار کے نامراد نہ رہوں گا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: امید ہے اپنے رب کی عبادت کر کے محروم نہ رہوں گا۔

(۳) ہائے فہم علی خاصہ

ترجمہ: امید ہے کہ میں اپنے پروردگار کو پکار کر مٹروم نہیں رہوں گا۔

(۱۰۰) $\frac{1}{2} \log 2$

ترجمہ: امید ہے کہ نہ رہوں گا اپنے رب کی بندگی کر کے محروم۔

حق تعالیٰ کے فضل و رحمت سے کامل میدان ہے کہ اس کی بندگی کرنے میں محروم و ناکام نہیں رہوں گا۔ غربت و بے کسی میں جب اس کو پکاروں گا، الاصر سے ضرور اجابت ہوئی۔ یہ اللہ اپنی حقارت کی صورت میں کہتا ہی جیغ و چلاؤ سن ہی نہ سکے۔

(میرزا محمد حسن)

ترجمہ: قریب ہے کہ میں اپنے رب کی بندگی سے بد بخت نہ ہوں۔

اس میں تعریف ہے کہ جیسے تم بتوں کی پوجا کرتے بد نصیب ہوئے خدا کے پرستار کے لئے یہ بات نہیں اس کی بندگی کرنے والا شقی و محروم نہیں ہوتا۔

(مولانا احمد رفیع خان پریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا

(درجی اور دنیاوی معاملات میں آسانی اور عزت کے لئے)

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۝ وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي ۝ وَاجْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي ۝ يَقْفُوهَا قَوْلِي ۝ وَاجْعَلْ لِّي وَرِيرًا مِّنْ أَهْلِي ۝ هَرُونَ أَخِي ۝ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ۝ وَاشْرِكْهُ فِيَّ ۝ أَمْرِي ۝ كَيْ تَسْبَحَكَ كَثِيرًا ۝ وَتَذْكُرَكَ كَثِيرًا ۝ إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا ۝

﴿نورہ طاہرہ﴾ (کی) آیات ۲۸-۲۵، قرآنی ترتیب: ۲۰، نزولی ترتیب: ۳۵

ترجمہ۔ سوچتی نے عرض کی کہ اے پروردگار میرے میرا سیدہ کھول دے اور میرے کام کو میرے لئے آسان کر دے اور میری زبان کی گمرہ سلجھا دے تاکہ لوگ میری بات سمجھ سکیں اور میرے لیے میرے کنبے سے ایک وزیر مقرر کر دے۔ ہارون، جو میر بھائی ہے اس کے درپے سے میرا ہاتھ مضبوط کر اور اس کو میرے کام میں شریک کر دے، تاکہ ہم خوب تیری پاکی بیان کریں اور خوب تیرا چرچا کریں تو ہمیشہ ہمارے حال پر نگران رہا ہے۔

رب اشرح لی صلوی۔ حتی میرے دل میں اس منصب عظیم کو سنبھالنے کی ہمت پیدا کر دے اور میرا حوصلہ بڑھا دے۔ کیونکہ یہ ایک بہت بڑا کام حضرت موسیٰ کے سپرد کیا جا رہا تھا اس کے لئے بڑے دل گردے کی ضرورت تھی۔ اس لئے آپ نے دعا کی کہ مجھے وہ صبر وہ ثبات، وہ تحمل، وہ بے خوفی اور وہ عزم عطا کر جو اس کام کے لئے درکار ہے۔

و بسر لی امری و اسئل عفدہ من لسانی یفہووا قولی۔ بائبل میں اس کی جو تشریح بیان ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے عرض کیا "اے خداوند، میں صبح نہیں ہوں نہ پہلے ہی تھا اور نہ جب سے تو نے اپنے بند سے کام لیا۔ یہ بد رک رک کر بولتا ہوں اور میری زبان کند ہے۔" (خروج ۱۰:۳) مگر تلمود میں اس کا ایک لمبا پورا قصہ بیان ہو ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ بچپن میں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام فرعون کے گھر پرورش پا رہے تھے، ایک روز انہوں نے فرعون کے سر کا تاج اتار کر بچے سر پر رکھ دیا۔ اس پر یہ سوال پیدا ہوا کہ اس بچے نے یہ کام کیا ہے؟ یہ یہ شخص طفلانہ فعل ہے۔ تخرکار یہ تجویز کیا گیا کہ بچے کے سامنے سونا اور آگ دونوں ساتھ رکھے جائیں۔ چنانچہ دونوں چیزیں لا کر سامنے رکھی گئیں اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اٹھا کر آگ میں رکھ لی۔ اس طرح ان کی جاں تو بچ گئی مگر زبان میں ہمیشہ کے لیے لکنت پڑ گئی۔

یہ قصہ اسرائیلی روایات سے منتقل ہو کر ہمارے ہاں کی تفسیروں میں بھی رواج پا گیا۔ لیکن عقل اسے ماننے سے انکار کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر بچے نے آگ پر ہاتھ مارا بھی ہو تو یہ کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ وہ انگارے کو اٹھا کر منہ میں لے جا سکے۔ بچہ تو آگ کی جلن محسوس کرتے ہی ہاتھ کھینچ لیتا ہے۔ منہ میں لے جانے کی نوبت ہی کہاں آ سکتی ہے؟ قرآن کے الفاظ سے جو بات ہماری سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے اندر خطابت کی صدمیت نہ پاتے تھے اور ان کو اندیشہ لاحق تھا کہ نبوت کے فرائض ادا کرے کے لیے اگر تقریر کی ضرورت کبھی پیش آئی (جس کا انہیں اس وقت تک اتفاق نہ ہوا تھا) تو ان کی طبیعت کی جھجک مانع ہو جائے گی۔ اس لئے انہوں نے دعا فرمائی کہ یا اللہ میری زبان کی گرہ کھولی دے تاکہ میں اچھی طرح اپنی بات لوگوں کو سمجھا سکوں۔ یہی چیز تھی جس کا فرعون نے ایک مرتبہ ان کو طعنہ دیا کہ "یہ شخص تو اپنی بات بھی پوری طرح بیان نہیں کر سکتا" (لا یکناد یسین، الزخرف ۵۲)۔ اور یہی کمزوری تھی جس کو محسوس کر کے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بڑی بھائی حضرت ہارون کو مدد کے طور پر مانگا۔ سورہ قصص میں ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے: و احی ہرون ہو افصح منی لسانا فارسلہ معی رداء، "میرا بھائی ہارون مجھ سے زیادہ زبان آور ہے، اس کو میرے ساتھ مددگار کے طور پر بھیج۔" آگے چل کر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ کمزوری دور ہو گئی تھی اور وہ خوب زوردار تقریر کرنے لگے تھے، چنانچہ قرآن میں اور بائبل میں ان کی بعد کے دور کی جو تقریریں آئی ہیں وہ کمال فصاحت و طلاوت لسانی کی شہادت دیتی ہیں۔

یہ بات عقل کے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ہنگامے یا توتلے آدمی کو اپنا رسول مقرر فرمائے۔ رسول ہمیشہ شکل و صورت، شخصیت اور صلاحیتوں کے لحاظ سے بہترین لوگ ہوتے ہیں۔ جن کے ظاہر و باطن کا ہر پہلو دلوں اور نگاہوں کو متاثر کرنے والا ہوتا تھا۔ کوئی رسول ایسے عیب کے ساتھ نہیں بھیجا گیا اور نہیں بھیجا جاسکتا تھا جس

کی بنا پر وہ لوگوں میں منتشر ہو جانے یا تحریک کی نگاہ سے دیکھا جائے۔

ہزروں انجی: پائیل کی روایت کے مطابق حضرت ہارون حضرت موسیٰ سے تین سال بڑے تھے۔

(... علی ...)



ترجمہ: عرض کیا کہ رب میرے لیے جو سدا فراخ کر دیجئے اور میرا (یہ) کام (تبلیغ کا) آسان فرما دیجئے۔

میری زبان پر سے بھٹی (کشت کی) بنا دیجئے تاکہ وہ میری بات جو نہیں اور میرے واسطے میرے کہنے میں

سے ایک معاذ مقرر کر دیجئے یعنی ہارون کو کہ میرے بھائی میں ان سے کہ میری قوت کو مستحکم کر دیجئے

اور ان کو میرے (اس تبلیغ کے) کام میں شریک کر دیجئے تاکہ وہ نہ آپ کی خوب کثرت سے پاکی (شرک و

فحاش سے) بیان کریں اور آپ کا خوب کثرت سے ذکر کریں بے شک آپ میرے ۱۰۰ پیارے ہیں۔

(... انا شرف تھائی)



ترجمہ: کہا میرے پروردگار (اس کام کے لیے) میرا سینہ کھول دے اور میرا کام آسان کر دے اور میری زبان کی

گہرا کھول دے تاکہ وہ بات سمجھ میں آئے اور میرے گھر والوں میں سے (ایک کو) میرا وزیر (یعنی مددگار) مقرر فرما۔

(یعنی) میرے بھائی ہارون کو، اس سے میری قوت کو مضبوط کر، اور اسے میرے کام میں شریک کر۔ تاکہ ہم

تیری بہت سی تسبیح کریں اور تجھے کثرت سے یاد کریں۔ تو ہم کو (مہال میں) دیکھ رہا ہے۔

(سوال: فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: بولا اے پروردگار میرے کشادہ کر میرا سینہ اور آسان کر میرا کام اور کھول دے گرد میری زبان سے کہ

سمجھیں میری بات۔ اور دے مجھے کو ایک کام بنانے والا میرے گھر کا، ہارون میرا بھائی۔ اس سے مضبوط کر میری

کر اور شریک کر اس کو میرے کام میں کہ تیری پاک ذات کا بیان کریں ہم بہت سارے اور یاد کریں ہم تجھ کو بہت

سارے تو تو ہے ہم کو خوب دیکھتا۔

رب اشرح لی صدی یعنی حلیم بردبار اور حوصلہ مند بنا دے تاکہ خلاف طبع دیکھ کر جلد بخفا نہ ہو جاؤں اور

اوائے رسالت میں جو سختیاں پیش آئیں ان سے نہ گھبرائوں بلکہ کشادہ دلی اور خندہ پیشانی سے برداشت کروں۔

و یسر لی امری یعنی ایسے سامان فراہم کر دے کہ یہ عظیم کام آسان ہو جاوے۔

و احلل عقدہ من سانی بفقہوا فولی زبان لڑکپن میں جل گئی تھی (جس کا قصہ تفاسیر میں ہے) صاف نہ

بول سکتے تھے اس لئے دعا کی۔

ہزروں انجی: یہ عمر میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بڑے تھے۔

اشدد بہ اوری: و اشركہ فی امری: یعنی دعوت و تبلیغ کے کام میں ایک دوسرے کا معین و مددگار ہو۔

نسبحك كثيرا و نذكرك كثيرا: یعنی دونوں مل کر دعوت و تبلیغ کے موقع پر بہت زور شور سے تیری پاکی

اور کلمات بیان کریں۔ اور مواضع دعوت سے قطع نظر جب ہر ایک کو دوسرے کی معیت سے تقویت قلب حاصل ہوگی تو پی خواتین میں نشاط و طہانیت کے ساتھ تیرا کر بکثرت کر سکیں گے۔

انک کنت بنا بصیرا۔ یعنی ہمارے تمام احوال کو خوب دیکھ رہا ہے اور جو دعائیں کر رہا ہوں یہ بھی تجھے خوب معلوم ہے کہ اس کا قبول فرما ہمارے لئے کہاں تک مفید ہو گا۔ اگر تجھے ہمارے حال و استعداد کی پوری خبر نہ ہوتی تو نبوت و رسالت کے لئے ہم کو منتخب ہی کیوں کرتا اور ایسے سخت دشمن (فرعون) کی طرف کیوں بھیجتا۔ یقیناً جو آج آپ نے یہ خوب دیکھ بھال کر کیا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

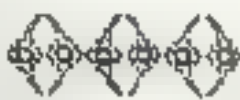


ترجمہ عرض کیے۔ رب میرے لئے میرا سینہ کھول دے اور میرے لئے میرا کام آسان کر اور میری زبان کی گرہ کھول دے۔ کہ وہ میری بات سمجھ سکیں اور میرے لئے میرے گھر والوں میں سے ایک وکیل کر دے۔ وہ کون میرا بھائی اس سے میری عمر مضبوط کر اور اسے میرے کام میں شریک کر (یعنی جو میرا معاون و معتمد ہو) کہ ہم بکثرت تیری پائی ہوئیں اور بکثرت تیری ملا کریں (نمازوں میں بھی اور خارج نماز بھی)۔ بے شک تو ہمیں دیکھ رہا ہے (ہمارے احوال کا جام ہے)۔

رب اشرح لی صدری اور اسے نکل رسالت کے لئے وسیع فرما دے۔

و احلل عقدة من لساني۔ جو خورد سانی میں جگ کا انگارہ منہ میں رکھ لینے سے پڑ گئی ہے اور اس کا واقعہ یہ تھا کہ بچپن میں آپ ایک روز فرعون کی گود میں تھے آپ نے اس کی داڑھی پکڑ کر اس کے منہ پر زور سے لٹکا پھیرا، اس پر اسے غصہ آیا اور اس نے آپ کے قتل کا ارادہ کیا۔ اس نے کہا کہ اے بادشاہ یہ نادان بچہ ہے کیا سمجھے۔ تو چاہے تو تجربہ کر لے۔ اس تجربہ کے لئے ایک طشت میں آگ اور ایک طشت میں یاقوت سرخ آپ کے سامنے پیش کئے گئے۔ آپ نے یاقوت لینا چاہا مگر فرشتہ نے آپ کا ہاتھ نگارہ پر رکھ دیا اور وہ انگارہ آپ کے منہ میں دے دیا۔ اس سے زبان مبارک جل گئی اور لکنت پیدا ہو گئی۔ اس کے لئے آپ نے یہ دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا
(علم میں اضافے کے لئے)

رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ○

ترجمہ طہ: (مکی) آیت: ۱۴، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۴۵

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھ کو مزید علم عطا کر

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب میرا علم بڑھا دیجئے۔

اس میں علم حاصل کے یاد رہنے کی اور غیر حاصل کے حصول کی اور جو حاصل ہونے والا نہیں ہے اس میں عدم حصول کو خیر سمجھنے کی اور سب علوم میں خوش فہمی کی، یہ سب دعا میں داخل ہیں۔ حاصل یہ کہ تدبیر حفظ میں سے تدبیر تقبیل کو ترک کیجئے اور تدبیر دعا کو تقبیر کیجئے۔

(مولانا اشرف تھانوی)

○

ترجمہ: میرے پروردگار مجھے اور زیادہ علم دے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)

○

ترجمہ: اے رب زیادہ کر میری سمجھ۔

یعنی جب قرآن ایسی مفید و عجیب چیز ہے تو جس طرح ہم اس کو بتدریج آہستہ آہستہ امارتے ہیں، تم بھی اس کو جبریل سے لینے میں جلدی نہ کیا کرو۔ جس وقت فرشتہ وحی پڑھ کر سنائے، تم غلات کر کے اس کے ساتھ ساتھ نہ پڑھو۔ ہم ذمہ لے چکے ہیں کہ قرآن تمہارے سینے سے نکلنے نہ پائے گا۔ پھر اس فکر میں کیوں پڑتے ہو کہ کہیں بھول نہ جاؤں۔ اس فکر کے بجائے یوں دعا کیا کرو کہ اللہ تعالیٰ قرآن کی اور زیادہ سمجھ اور بیش از بیش علوم و معارف عطا فرمائے۔ دیکھو آدم بنے ایک چیز میں بے موقع تقبیل کی تھی اس کا انجام کیا ہوا۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ "جبریل جب قرآن لاتے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پڑھنے کے ساتھ آپؐ بھی پڑھنے لگتے کہ بھول نہ جاؤں، اس کو پہلے منع فرمایا تھا۔ سورۃ قیامت میں "لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علیا جمعه و قرأه"۔ اور تسلی کر دی تھی کہ اس کا یاد رکھنا اور لوگوں کو سکھانا ہمارے ذمہ ہے۔ لیکن بندہ بشر ہے، شاید بھول گئے ہوں اس لئے پھر اس آیت سے تنقید کیا اور بھولنے پر آگے مثل بیان فرمائی آدم کی۔"

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے علم زیادہ دے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا (بیماری اور حادثہ کے وقت کی)

اٰنٰی قَسٰیئِی الصُّرُّ وَ اَنْتَ اَرْحَمُ الرَّحِیْمِیْنَ ۴۰ صلی

ترجمہ: اے نبیاء (کی) آیت: ۴۳، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۴۳

ترجمہ: مجھے بیماری لگ گئی ہے اور تو ارحم الرحیمین ہے۔

دعا کا انداز اس قدر طیف ہے۔ مختصر ترین الفاظ میں اپنی تکلیف کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے بعد یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں۔ تو ”ارحم الرحیمین ہے“ آگے کوئی شکوہ اور شکایت نہیں ہے، کوئی عرض مدعا نہیں ہے، کسی چیز کا مطالبہ نہیں ہے، اس ضرر دعا میں کچھ ایسی شان نظر آتی ہے جیسے کوئی انتہائی صابر و قانع اور شریف و خوددار آدمی ہے، وہ بے وقوف سے بے تاب ہو اور کسی نہایت کریم النفس بستی کے سامنے بس اتنا کہہ کر رہ جائے کہ ”میں بھوکا ہوں اور آپ فیاض ہیں“ آگے کچھ اس کی زبان سے نہ نکل سکے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: مجھ کو یہ تکلیف پہنچ رہی ہے اور آپ سب مہربانوں سے زیادہ مہربان ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: مجھے ایذا ہو رہی ہے اور تو سب سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: مجھ پر پڑی ہے تکلیف اور تو ہے سب رحم والوں سے رحم والا۔

حضرت ایوبؑ سے یہ دعا منسوب ہے۔ حضرت ایوبؑ کو اللہ تعالیٰ نے دنیا میں ہر طرح آسودہ رکھا تھا۔ کھیت مویشی، لونڈی، غلام، اولاد صالح اور عورت مرضی کے موافق عطا کی تھی۔ حضرت ایوبؑ بڑے شکر گزار بندے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کو آزمائش میں ڈالا، کھیت جل گئی اور اولاد اکٹھی دب مری، دوست آشنا الگ ہو گئے، بدن میں آبلے پڑ کر کیڑے پڑ گئے، ایک بیوی رفیق تھی وہ بھی اکتانے لگی مگر حضرت ایوبؑ جیسے نعمت میں شاکر تھے ویسے ہی بلا کے صابر بھی رہے جب تکلیف و لایت اور دشمنوں کی شہادت حد سے گزر گئی، بلکہ دوست بھی کہنے لگے کہ یقیناً ایوب نے کوئی ایسا سخت گناہ کیا ہے جس کی سزا ایسی سخت ہو سکتی ہے تب دعا کی۔ ”رب انی مسی الضر وانت ارحم الرحیمین“ رب کو پکارنا تھا کہ دریائے رحمت اللہ پڑا، اللہ تعالیٰ نے مری ہوئی اولاد سے دوگنی اولاد دی، زمین سے چشمہ نکالا، اسی سے پانی پی کر اور نہا کر تندرست ہوئے۔ بدن کا سارا روگ جاتا رہا اور جیسا کہ حدیث میں ہے کہ سونے کی ٹڈیاں برسائیں۔ غرض سب طرح درست کر دیا۔ حضرت ایوبؑ پر یہ مہربانی

ہوئی اور تمام بندگی کرنے والوں کے سے ایک نصیحت اور یاد دہانی کہ جب کسی ایک بندے پر دنیا میں ہر وقت آئے تو ایوب کی طرح صبر و اشتہاد رکھنا اور صرف اپنے پروردگار سے فریاد کرنا چاہیے۔ حق تعالیٰ اس پر نظر عنایت فرمائے گا اور محض ایسے امت کو دیکھ کر کسی شخص کی نسبت یہ غم نہیں کرنا چاہیے کہ وہ اللہ کے یہاں مغضوب ہے۔

(سوانا محبوب، اسن)



ترجمہ: مجھے تکلیف پہنچی اور تو مہر والوں سے بڑھ کر مہر والا ہے۔

حضرت ایوب علیہ السلام، حضرت اخیق علیہ السلام کی اولاد میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر طرح کی نعمتیں عطا فرمائی ہیں۔ جس صورت بھی، کثرت اولاد بھی، شرب ممال بھی۔ بدلتوں نے آپ کو امتلا میں؛ اور آپ کے فرزند و اولاد مکان کے گرنے سے بچ کر مر گئے۔ تمام جانور جس میں ہر ہا اوٹ، ہزار ہا بکریاں تھیں، سب مر گئے، تمام کھیتیاں اور باغات برباد ہو گئے۔ کچھ باقی رہا اور جب آپ کو ان چیزوں کے ہلاک ہونے اور ضائع ہونے کی خبر دی جانے لگی تو آپ حمد الہی بجا لاتے تھے اور فرماتے تھے میرا کیا ہے جس کا تقدیر نے کیا جب تک مجھے دیا اور میرے پاس رکھا اس کا شکر ہی ادا نہیں ہو سکتا۔ میں اس کی مرضی پر راضی ہوں۔ پھر آپ بیمار ہوئے تمام جسم شریف میں کبلے پڑے، بدن مبارک سب کا سب زخموں سے بھر گیا۔ سب لوگوں نے چھوڑ دیا۔ جز آپ کی بی بی صاحبہ کے کہ وہ آپ کی خدمت کرتی ہیں اور یہ حالت ساہا سال رہی۔ آخر کار کوئی ایسا سبب پیش آیا کہ آپ نے ہار گاہ الہی میں (یہ) دعا کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت یونس علیہ السلام کی دعا
(قید اور آفات سے نجات کیلئے)

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ○

ترجمہ: (یہ) سورہ الانبیاء، (یہ) آیت ۸۷، قرآنی ترتیب: ۲۱، نزولی ترتیب: ۳۷

ترجمہ: نہیں ہے کوئی خدا مگر تو، پاک ہے تیری ذات، بے شک میں نے قصور کیا ہے

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: آپ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ آپ (سب نقائص سے) پاک ہیں، میں بے شک قصور وار ہوں۔

(مولانا اشرف تھانوی)

ایک اندھیر شکم مائی کا، دوسرا قعر دریا کا۔ پھر دونوں گہرے اندھیرے بجائے بہت سے اندھیروں کے یا تیسرا اندھیرا رات کا، غرض س تاریکیوں میں دعا کی۔



ترجمہ تیرے سو لونی معبود نہیں ہے تو پاک ہے (اور) بے شک میں قصور وار ہوں۔
حضرت یونسؑ اپنی قوم کو عذاب آنے کا وعدہ کر کے گئے واپس آئے تو عذاب کی کوئی نشانی نہ دیکھی اب سمجھے کہ قوم مجھے بہونا کہے لی۔ اس ذر اور شرم سے بغیر حکم الہی کے بھاگے تھے اس وجہ سے اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کو چھٹی سے پینتالیس قید کیا۔ وہاں انہوں نے یہ دعا کی جو اللہ تعالیٰ نے قبول کی۔
(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ کوئی حاتم نہیں سوائے تیرے تو بے عیب ہے میں تھا کناہ گاروں سے۔
مچھلی والا فرمایا یونسؑ و ن کا مختصر قصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو شہر نینوا کی طرف (جو موصل کے مضافات میں ہے) مبعوث فرمایا تھا۔ یونسؑ نے ان کو بت پرستی سے روکا اور حق کی طرف ہدایت دے دئے والے کہاں تھے، روز ان کا عہد اور غرور ترقی کرتا رہا۔ آخر دعا کی اور قوم کی حرکات سے خفا ہو کر غصہ میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے۔ حکم الہی کا انتظار کیا اور وعدہ کر گئے کہ تین دن بعد تم پر عذاب آئے گا۔ ان کے نکل جانے کے بعد قوم کو یقین ہوا کہ نبی کی بددعا خاں نہیں جائے گی۔ چوتھے عذاب کے آثار بھی دیکھے ہوں گے۔ گھبرا کر سب بچوں، بوزخوں اور جانوروں سمیت جنگل میں چلے گئے۔ ماہوں کو بچوں سے جدا کر دیا۔ میدان میں پہنچ کر سب نے ردنا چلنا شروع کر دیا۔ بچے اور مائیں آدمی اور جانور سب شور مچا رہے تھے کان پڑی آواز سنائی نہ دیتی تھی۔ تمام بستی والوں نے سچے دل سے توبہ کی۔ بت توڑ ڈالے۔ خدا تعالیٰ کی اطاعت کا عہد کیا اور حضرت یونسؑ کو تلاش کرنے لگے کہ ملیں تو ان کے ارشاد پر کاربند ہوں۔ حق تعالیٰ نے آنے والے عذاب کو ان پر سے اٹھالیا۔
فَبِئْسَ الْاَوَّلَآءُ كَانَتْ قَرْيَةً اٰمَنَتْ فَمَنْعَهَا اِيْمَانُهَا اِلَّا قَوْمٌ يُّوْسُ لَمَّا اَمَوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخُرْىٰ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَعَهُمُ الْاٰلِىٰ حِيْنَ۔ (یونس: ۹۸)۔ ادھر یونسؑ بستی سے نکل کر ایک جماعت کے ساتھ کشتی پر سوار ہوئے وہ کشتی غرق ہوئے لگی، کشتی والوں نے بوجہ ہلکا کرنے کے لئے ارادہ کیا کہ ایک آدمی کو نیچے پھینک دیں (یا اپنے مفروضات کے مطابق یہ سمجھے کہ کشتی میں کوئی غلام مولا سے بھاگا ہوا ہے) بہر حال اس آدمی کے تعین کے لئے قرعہ ڈالا۔ وہ یونسؑ کے نام پر نکلا۔ دو تین مرتبہ قرعہ اندازی کی ہر دفعہ یونسؑ کے نام پر نکلتا رہا۔ یہ دیکھ کر یونسؑ دریا میں کود پڑے۔ فوراً ایک مچھلی آکر اس کو نگل گئی۔ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو حکم دیا کہ یونسؑ کو اپنے پیٹ میں رکھ۔ اس کا ایک ہال بھی بیکانہ ہو یہ تیری خوراک نہیں بلکہ تیرا پیٹ ہم نے اس کا قید خانہ بنا دیا ہے۔ اس کو اپنے اندر حفاظت سے رکھنا۔ اس وقت یونسؑ نے اللہ کو پکارا لا الہ الا انت سبحك اے نکت من الظالمین۔ اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں نے جلدی کی کہ تیرے حکم کا انتظار کئے بغیر بدون بستی والوں کو پھینک بھانٹ نکا۔ گو یونسؑ کی غلطی اجتہادی تھی جو امت کے حق میں معاف ہے۔ مگر انبیاء کی تربیت و تہذیب دوسرے لوگوں سے

مستاز ہوتی ہے۔ جس معاملہ میں وحی آنے کی امید ہو) بدون انتظار یکے قوم کو چھوڑ چلا جائے ایک نبی کی شان سے نائق نہ تھا۔ اسی نامناسب بات پر دار و گیر شروع ہو گئی۔ سخر توبہ کے بعد نجات ملی۔ پچھلی نے کنارہ پر آکر اگل دیا اور اس بستی کی طرف صحیح و سالم واپس آئے۔

احادیث میں اس دعا کی بہت فضیلت آئی ہے اور امت نے شدائد و مصائب میں ہمیشہ اس کو بحرب پایا ہے۔

(مولانا محمد احسن)



ترجمہ: کوئی معبود نہیں سوا تیرے۔ پاکی ہے تجھ کو، بے شک مجھ سے بے جا ہو ہے۔
حدیث شریف میں ہے کہ جو کوئی مصیبت زدہ، رگد الہی میں ان کلمات سے دعا کرے تو اللہ اس کی دعا قبول فرماتا ہے۔

(مولانا محمد رضا خان بریلوی)



حضرت زکریا علیہ السلام کی دعا (طلب اولاد کے)

رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَّ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ۝۴۰

﴿سورہ الانبیاء (کی) آیت: ۸۹، قرآن ترتیب ۲۱، نزولی ترتیب ۷۳﴾

ترجمہ: اے پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور بہترین وارث تو ہی ہے۔
”بہترین وارث تو ہی ہے۔“ یعنی تو اولاد نہ بھی دے تو غم نہیں تیری ذات پاک وارث ہونے کے لئے کافی ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو لاوارث مت رکھیں (یعنی مجھ کو فرزند دیکھئے کہ میرا وارث ہو) اور سب وارثوں سے بہتر آپ ہی ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار مجھے اکیلا نہ چھوڑ اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اے رب! چھوڑ مجھ کو اکیلا، اور تو ہے سب سے بہتر وارث۔
رب لا تدلی فرذا یعنی اولاد دے تو میرے بعد قوم کی خدمت کر سکے اور میری تعلیم کو پھیلانے جیسا کہ
سورہ مریم کے فائدہ میں لکھا جا چکا ہے۔
وانت حیر الوریثین وارث طلب کر رہے تھے۔ یروثی و یروث من ال یعقوب (مریم) اسی کے مناسب نام
سے اللہ کو یاد کیا۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اے میرے رب مجھے اکیلا نہ چھوڑ (یعنی بے اولاد بلکہ وارث عطا فرما)، اور تو سب سے بہتر وارث ہے۔
وانت حیر الوریثین خالق کی فنا کے بعد باقی رہنے والا مددگار یہ ہے کہ اگر تو مجھے وارث نہ دے تو بھی کچھ غم
نہیں کیونکہ تو بہتر وارث ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا

اَقْلَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ * وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلٰی مَا نَصِفُوْنَ ۝۴۱

(سورہ الانبیاء (مکی) آیت ۱۱۲، قرآنی ترتیب ۲۱، نزولی ترتیب ۷۳)

ترجمہ (آخرکار) رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ "اے میرے رب، حق کے ساتھ فیصلہ کر دے، اور لوگوں
نم جو باتیں بناتے ہو اس کے مقابلے میں ہمارا رب رحمان ہی ہمارے لیے مددگار ہے۔"

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ پیغمبر نے (یادِ الہی) کہا کہ اے میرے رب فیصلہ کر دیجئے حق کے موافق اور (پیغمبر نے کفار سے یہ
بھی فرمایا) ہمارا رب ہم پر بڑا مہربان ہے جس سے ان باتوں کے مقابلے میں مدد چاہی جاتی ہے جو تم بتلا کرتے ہو۔
رب احکم بالحق مطلب یہ کہ عملی فیصلہ کر دیجئے یعنی مسلمانوں کے جس غلبہ کی پیشین گوئی ہے اس کو واقع
کو دیجئے تاکہ حجت اور زیادہ تمام ہو جائے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ (پیغمبر نے) کہا کہ اے میرے پروردگار حق کے ساتھ فیصلہ کر دے اور ہمارا پروردگار بڑا مہربان ہے اسی

سے ان باتوں میں جو تم بیان کرتے ہو مدد مانگی جاتی ہے۔

(مفتاح محمد جاندھری)

○

ترجمہ: رسول نے کہا اے رب فیصلہ کر انصاف پر۔ "اے رب ہمارا رحمت ہے یہی سے مدد مانگتے ہیں ان باتوں پر جو تم بتلاتے ہو۔

رب احکم بالحق: یعنی جیسے ہر معاملے کا فیصلہ انصاف کے ساتھ کرنا آپ کی شان ہے، یہی سے موافق میرے اور میری قوم کے درمیان جلدی فیصلہ فرمادیجئے۔

وینا الرحمان المسعان علی ما تصفون: یعنی اسی سے ہم فیصلہ چاہتے ہیں "اے کافروں کی خرافات میں اسی سے مدد مانگتے ہیں۔ اس طرح کی دعا انبیاء علیہم السلام کیا کرتے تھے۔ وینا النج بسا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین (اعراف ۸۹) کیونکہ اپنی حقانیت و صداقت اور حق تعالیٰ کے حد و انصاف پر پور و ثوق و اعتماد ہوتا تھا۔ (مولانا مجتہد حسن)

○

ترجمہ: نبی نے عرض کی کہ اے میرے رب حق فیصلہ فرمادے۔ اور ہمارے رب رحمن ہی کی مدد درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو (شرک و کفر اور بے ایمانی کی)۔

رب المحکم بالحق: میرے اور ان کے درمیان جو مجھے جھڑپتے ہیں اس طرح کہ میری مدد کر اور ان پر عذاب فرما۔ یہ دعا مستجاب ہوئی اور کفار بدر و اتراب و حنین وغیرہ میں مبتلائے عذاب ہوئے

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (داعی حق کے لئے)

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي بِمَا كُنْتُ بَاسِئًا ○

﴿سورہ مومنون (کی) آیت ۲۶، قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: نوح نے کہا "پروردگار ان لوگوں نے جو میری تکذیب کی ہے اب اس پر تو ہی میری نصرت فرما۔ یعنی میری طرف سے اس تکذیب کا بدلہ لے جیسا کہ دوسری جگہ فرمایا ہے۔ اے دعا ربہ انی مغلوب فاتنصر (القمر ۱۰)۔ "پس نوح نے اپنے رب کو پکارا کہ میں دبا لیا گیا ہوں اب تو اس سے بدلہ لے"۔ اور سورہ نوح میں فرمایا: و قال نوح رب لا تذر علی الارض من الکافرین ذریۃ انک انتک ان یدرہم یصلوا عبادک و لا یلبوا الا فاجرا کفاراً (نوح: ۲۶)۔ اور نوح نے کہا کہ اے پروردگار میرے اس زمین پر کافروں میں سے ایک بے والا بھی نہ

چھوڑے اُترتے ان درختے دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان میں بدکار مکررین ہی پیدا ہوں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: نوحؑ نے عرض کیا کہ اے میرے رب، میرا بدلہ لے لیجئے اس کے کہ انہوں نے مجھ کو مٹلایا ہے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: (نوحؑ نے) کہا پروردگار میرے انہوں نے مجھے مٹلایا ہے تو ہی میری مدد کر۔
(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: بولا اے رب میرے تو مدد کر میری کہ انہوں نے مجھے مٹلایا ہے۔
یعنی جب نوحؑ کی ساری کوششیں بے کار ثابت ہوئیں تو ساڑھے نو سو برس سختیاں جھیل کر بھی ان کو رلا براست پر لانے میں کامیاب نہ ہوئے تو خدا سے زیادہ کی کہ اب ان اشیاء کے مقابلے میں میری مدد کر کیونکہ بظاہر یہ لوگ میری تکذیب سے باز آنے والے نہیں ہیں، اور ان کو بھی خراب کریں گے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: نوحؑ نے عرض کی اے میرے رب میری مدد فرما (اور اس قوم کو ہلاک کر) اس پر کہ انہوں نے مجھے مٹلایا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(نیک اعمال اور حسن خاتمہ کیلئے)

قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي نَحْنَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝ قُلْ رَبِّ اَنْزِلْنِي مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَاَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ۝

﴿شورہ مومنون (نکی) آیات ۲۹، قرآنی ترتیب: ۲۳، ربولی ترتیب: ۷۴﴾

ترجمہ: تو کہہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں ظالم لوگوں سے نجات دی۔ اور کہہ اے پروردگار تو مجھ کو برکت والی جگہ اتار اور تو بہترین جگہ دینے والا ہے۔

الحمد لله الذي نجنا من القوم الظلمين یہ کسی قوم کی انتہائی بد عبادتی اور مہانت و شرارت کا ثبوت ہے کہ اس کی تباہی پر شکر ادا کرنے کا حکم دیا جائے۔

انت خیر المنزلین: اتارنے کا مطلب محض اتارنا ہی نہیں ہے بلکہ عذابی محارم کے مطابق اس میں "میزبانی" کا مفہوم بھی شامل ہے۔ گویا اس دعا کا مطلب یہ ہے کہ خدایا ب ہمتیہ۔ مہم میں اور توحی بہرہ میزبان ہے۔
(مولانا ابوالحسن علی مددوری)



ترجمہ: یوں کہنا شکر ہے خدا کا جس نے ہم کو کافر لوگوں سے (یعنی اس کے افعال اور تکالیف سے) نجات دی۔ اور یوں کہنا کہ اے میرے رب مجھ کو (زمین پر) برکت کا اتارنا اتاریو (یعنی اطمینان ظاہر اور باطنی کے ساتھ رکھیں) اور آپ سب اتارنے والوں سے اچھے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: کہنا کہ سب تعریف خدا ہی کو (مزا دار) ہے جس نے ہم کو ظالم لوگوں سے نجات بخش۔ اور (یہ بھی) دعا کرنا کہ اے پروردگار ہمیں مبارک جگہ پر اتاریو اور تو سب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: تو کہہ شکر اللہ کا جس نے چھڑایا ہم کو گناہ گار لوگوں سے (یعنی ہم کو ان سے علیحدہ کر کے عذاب سے مامون رکھ)۔ اور کہہ اے رب ابد مجھ کو برکت کا اتارنا اور تو ہے بہتر اتارنے والا۔
وانت خیر المنزلین: یعنی کشتی میں اچھی آرام کی جگہ دے اور کشتی سے جہاں اتارے جائیں وہاں بھی کوئی تکلیف نہ ہو۔ ہر طرح اور ہر جگہ تیری رحمت و برکت شامل حال رہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: تو کہہ سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں ان ظالموں سے نجات دی۔ اور عرص کر (کشتی سے اترنے وقت یا اس میں سوار ہونے وقت) کہ اے میرے رب مجھے برکت والی جگہ اتار اور تو سب سے بہتر اتارنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (انجام بد سے بچنے کیلئے)

قُلْ رَبِّ هَذَا ثَرِيٌّ مَّا يُؤْعَدُونَ ۝ رَبِّ فَلَا تُجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

ترجمہ: اے اللہ! (میں) ثری (یعنی) دولت مند ہوں (کی) آیت: ۹۳-۹۴ قرآنی ترتیب: ۲۳، نزولی ترتیب: ۷۳

ترجمہ: اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) دعا کرو کہ ”پروردگار جس عذاب کی ان کو دھمکی دی جا رہی ہے اگر میری موجودگی میں تو نہ ہو، تو اے میرے رب مجھے ان ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔“

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معاذ اللہ اس عذاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے جملہ ہو جانے کا فی الواقع کوئی خطرہ تھا یا یہ کہ اگر آپ یہ دعا نہ مانگتے تو اس میں مبتلا ہو جاتے۔ بلکہ اس طرح کا انداز بیان یہ تصور دلانے کے لئے اختیار کیا گیا ہے کہ خدا کا عذاب ہی ڈرنے کے لائق چیز ہے۔ وہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا مطالبہ کیا جائے اور اگر اللہ اپنی رحمت اور حلم کی وجہ سے اس کے لانے میں دیر کرے تو اطمینان کے ساتھ شرارتوں اور نافرمانیوں کا سلسلہ جاری رکھا جائے۔ درحقیقت وہ ایسی خوفناک چیز ہے کہ گناہ گاروں ہی کو نہیں نیکوکاروں کو بھی اپنی ساری نیکیوں کے باوجود اس سے پناہ مانگنی چاہیے۔ عدوہ بریں اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اجتماعی گناہوں کی پاداش میں جب عذاب کی چکی چلتی ہے تو صرف بُرے لوگ ہی نہیں ہستے اس میں اس کے ساتھ بسا اوقات اچھے لوگ بھی لپیٹ میں آ جاتے ہیں۔ لہذا گمراہ اور بدکار معاشرے میں رہنے والے ہر نیک آدمی کو ہر وقت خدا کی پناہ مانگنی چاہیے، کچھ خبر نہیں کہ کب کس صورت میں ظالموں پر قہر الہی کا کوڑا برسا شروع ہو جائے اور کون اسکی زد میں آ جائے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ (حق تعالیٰ سے) دعا کیجئے کہ اے میرے رب جس عذاب کا ان کافروں سے وعدہ کیا جا رہا ہے اگر آپ مجھ کو دکھا دیں تو اے میرے رب مجھ کو ظالم لوگوں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: (اے محمد) کہو کہ اے پروردگار جس عذاب کا ان (کفار) سے وعدہ ہوا ہے اگر تو میری زندگی میں نازل کر کے مجھے بھی دکھائے، تو اے پروردگار مجھے (اس سے محفوظ رکھیو اور) ان ظالموں میں شامل نہ کیجئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: تو کہہ اے رب اگر تو دکھانے لگے مجھ کو جو ان سے وعدہ ہوا ہے تو اے رب مجھ کو نہ کریو ان گناہگار لوگوں میں۔

یعنی حق تعالیٰ کی جناب میں ایسی گستاخی نہ جاتی ہے تو یقیناً وہی تنب آفت آ کر رہے گی۔ اس لئے ہر مومن کو ہدایت ہوئی کہ اللہ کے عذاب سے ڈر کر یہ کام نہ کرے۔ جب انہوں نے عذاب آئے تو الٹی جگہ کو ان کے اٹل میں شامل نہ کرے۔ جیسا کہ حدیث میں آیا، وَاِذَا ارَادَتْ قَوْمٌ فِتْنَةً فَبُوسِيْ عِيْرَ مَعْتُوْنَ مَطْلَبُہٗ ہے کہ خداوند اہم کو ایمان و احسان کی راہ پر مستقیم رکھے۔ کوئی ایسی تقسیم نہ کرے کہ احیاء ہوتے۔ عذاب کی پیٹ میں جائیں۔ جیسے دوسری جگہ ارشاد سورہ انفعاۃ لا تصیبن الدین ظلموا منکم حاصد (انفال) یہاں حضور کو مخالف بنا کر دوسروں کو سنا ہے اور یہ قرآن کی عام عادت ہے۔

(سورہ محمد احسن)



ترجمہ۔ تم عرض کرو کہ اے میرے رب تو مجھے دکھائے (وہ عذاب) جو انہیں وعدہ دیا جاتا ہے تو اے میرے رب مجھے ان ظالموں کے ساتھ نہ کرنا۔

رب فلا تجعلی فی القوم الظلمین اور ان کا قرین اور ساتھی نہ بنانا۔ یہ دعا بطریق تواضع و اظہار عہدیت ہے۔ باوجودیکہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو ان کا قرین و ساتھی نہ کرے گا اسی طرح انبیاء معصومین استغفار کیا کرتے ہیں باوجودیکہ انہیں اپنی مغفرت اور اکرام خداوندی کا علم یقینی ہوتا ہے۔ یہ سب بطریق تواضع و اظہار بندگی ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (جن دانس کے شر سے بچنے کیسے)

رَبِّ اَعُوْذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيْطَانِ ۝ وَاَعُوْذُ بِكَ رَبِّ اَنْ يَّخْضَرُوْنِ ۝

(سورہ مومنون (مکی) آیات ۹۷-۹۸، قرآنی ترتیب: ۴۳، نزولی ترتیب: ۷۴)

ترجمہ۔ اے پروردگار میرے میں شیطان کی اکساہٹوں سے تیری پناہ مانگتا ہوں بلکہ اے میرے رب میں تو اس سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں شیطان کے دوسروں سے اور اے میرے رب میں آپ کی پناہ مانگتا ہوں اس سے کہ شیطان میرے پاس بھی آویں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار میرے میں شیطانوں کے دوسووں سے تیری پناہ مانگتا ہوں اور پروردگار اس سے بھی تیری پناہ مانگتا ہوں کہ وہ میرے پاس آ نہ جوہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے پروردگار میرے میں پناہ چاہتا ہوں تیری شیطان کی چھیڑ سے اور پناہ تیری چاہتا ہوں اس سے کہ میرے پاس آئیں۔

رب اعوذ بك من هجمات شياطين ^۱یہ شیطاں اللہ کے ساتھ ہر جہاں کا طریقہ بتلایا تھا مگر شیاطین انہیں اس طریقہ سے متاثر نہ ہوتے تھے۔ دینی تدبیر یا نرمی ان کو روم نہیں کر سکتی تھی۔ اس کا علاج صرف استعاذہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آ جانا۔ وہ قادر مطلق ان کی چھیڑ خالی اور شر سے محفوظ رکھے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ شیطان کی چھیڑ یہ ہے کہ دین کے سوال و جواب میں بے موقع غصہ پڑھے اور لڑائی ہو پڑے۔ اسی پر فرمایا کہ برے کام کا جواب دے اس سے بچتے۔

واعوذ بك رب ان يحصروني ^۲یعنی کسی حال میں بھی شیطان کو میرے پاس نہ آنے دیجئے کہ وہ مجھ پر اپنا وار کر سکے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب تیری پناہ شیطان کے دوسووں سے (جس سے وہ لوگوں کو فریب دے کر معاصی اور گناہوں میں مبتلا کرتے ہیں) اور اے میرے رب تیری پناہ کہ وہ میرے پاس آئیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اہل جہنم کی دعا اور اللہ کا جواب

(عبرت کے لئے)

وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ ﴿٥٠﴾ تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارَ وَ هُنَّ فِيهَا كَلْبَعُونَ ﴿٥١﴾ لَمْ تَكُنْ أَيْنُ تَقْلِي عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكْذِبُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا رَبَّنَا عَلَيْنَا سِقَوتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ ﴿٥٣﴾ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ ﴿٥٤﴾ قَالَ أَتَسْتَبْشِرُونَ بِهَا وَ لَا تُكَلِّمُونَ ﴿٥٥﴾ إِنَّهُ كَانَ قَرِينٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُ ذُرُونِي وَ رَبَّنَا إِنَّمَا فَاغَرْنَا وَ أَرْحَمْنَا

وَ اَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ۝ فَاتَّخِذْهُمْ لِنَفْسِكَ اَنْتَ اَعْلَمُ بِمَا صَبَرُوا ۚ اِنَّهُمْ هُمُ الْفَاٰرِقُونَ ۝

﴿سورہ مومنون (کئی) آیات ۱۰۳-۱۱۱، قرآنی ترتیب ۲۳، نزولی ترتیب ۷۷﴾

ترجمہ: اور جن کے پلڑے بکے ہوں گے وہ لوگ مومن تھے جنہوں نے اپنے آپ کو کھائے میں ڈال لیا۔ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اُن کے چہروں کی کھال چٹ چٹ ہے اور ان کے چہرے ہاتھ لگائے ہوئے ہیں۔ تم وہی لوگ نہیں ہو کہ میری آیت تمہیں سنائی جاتی تھیں تو تم انہیں جہنم سے کہتے ہو کہ تمہیں گے کہ تمہیں رب، ہماری بدبختی ہم پر چھ گئی تھی۔ ہم واقعی گمراہ لوگ تھے۔ اے پروردگار، اب ہمیں یہاں سے نکال دے پھر ہم ایسا قصور کریں تو ظالم ہوں گے۔ اللہ تعالیٰ جواب دے گا۔ ”دور ہو میرے ساتھ سے، پڑے رہو اسی میں اور مجھ سے بات نہ کرو۔ تم وہی لوگ تو ہو کہ میرے کچھ بندے جب کہتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار، ہم ایمان لائے، ہمیں معاف کر دے، ہم پر رحم کر، تو سب رخصت ہوئے۔ تو تم نے ان کا مذاق بنالیا۔ یہاں تک کہ ان کی ضد نے تمہیں یہ بھی بھلا دیا کہ میں بھی کوئی ہوں، اور تم ان پر ہنستے رہے۔ آج اُن کے اس صبر کا میں نے یہ پھل دیا ہے کہ وہی کامیاب ہیں۔“

کلمون: کلم عربی زبان میں اس چہرے کو کہتے ہیں جس کی کھال الگ ہو گئی ہو اور دانت باہر نکل آئے ہوں جیسے بکرے کی کھنٹی ہوئی سری۔ عبداللہ بن مسعود سے کسی نے کلم کے معنی پوچھے تو انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ لو اس المشیط کیا تم نے کھنٹی ہوئی سری نہیں دیکھی۔

و لا تکلمون یعنی اپنی رہائی کے لئے کوئی عرض معروض نہ کرو۔ اپنی معذرتیں پیش نہ کرو۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیشہ کے لئے بالکل چپ ہو جاؤ۔ بعض روایات میں آیا ہے کہ یہ ان کا آخری کلام ہو گا جس کے بعد ان کی زبانیں ہمیشہ کے لئے بند ہو جائیں گی۔ مگر یہ بات بظاہر قرآن کے خلاف پڑتی ہے کیونکہ آگے خود قرآن ہی ان کی اور اللہ تعالیٰ کی گفتگو نقل کر رہا ہے۔ لہذا یہ تو یہ روایات غلط ہیں، یا پھر ان کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بعد وہ رہائی کے لیے کوئی عرض معروف نہ کر سکیں گے۔

ہم الفاروق: اسی مضمون کا اعادہ ہے کہ فلاح کا مستحق کون ہے اور خسران کا مستحق کون۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور جس شخص کا پلہ ہلکا ہو گا (یعنی وہ کافر ہو گا) سو یہ وہ لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنا نقصان کر لیا اور جہنم میں ہمیشہ کے لئے رہیں گے۔ ان کے چہروں کو (اس جہنم کی) آگ جھلکتی ہو گی اور اس (جہنم) میں ان کے منہ بگڑے ہوں گے۔ کیوں کیا تم کو میری آیتیں (دنیا میں) پڑھ کر سنائی نہیں جایا کرتی تھیں اور تم ان کو جھٹلایا کرتے تھے۔ (یہ اس کی سزا مل رہی ہے) وہ کہیں گے کہ اے ہمارے رب (واقعی) ہماری بدبختی نے ہم کو گھیر لیا اور (بے شک ہم) گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو اس (جہنم) سے (اب) نکال دیجیے پھر اگر ہم دوبارہ (ایسا) کریں تو ہم بے شک پورے قصور وار ہیں۔ ارشاد ہو گا کہ اسی (جہنم) میں راندنے ہوئے پڑے رہو اور مجھ

سے بات مت کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو (ہم سے) عرض کیا کرتے تھے کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لے آئے سو ہم کو بخش دیجئے اور ہم پر رحمت فرمائیے اور آپ سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والے ہیں۔ سو تم نے ان کا مذاق مقرر کیا تھا (اور) یہاں تک (اس کا مشغلہ کیا) کہ مشغلہ نے تم کو ہماری یاد بھی بھلا دی اور تم ان سے نفی کیا کرتے تھے۔ میں نے ان کو آج ان کے صبر کا یہ بدلہ دیا ہے کہ وہی کامیاب ہوئے۔

مطلب جواب کا یہ ہوا کہ تمہارا قصور اس قابل نہیں کہ سزا کے وقت اقرار کرنے سے معاف کر دیا جاوے۔ کیونکہ تم نے ایسا معاملہ کیا جس سے ہمارے حقوق کا بھی خلاف ہوا اور حقوق العباد کا بھی۔ اور عباد بھی کیسے؟ ہمارے مقبول اور محبوب جو ہم سے خصوصیت خاصہ رکھتے تھے۔ پس اس کی سزا کے لئے دوام اور تمام مناسب ہے اور مومنین کو جزائے فوز دینا مشغلہ تمام سزا ہے کفار کے لئے۔ کیونکہ اعداء کی کامیابی سے روحانی تادم ہوتی ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اور جن کے بوجھ چٹکے ہوں گے وہ وہ دگ ہیں جنہوں نے اپنے تئیں خسارے میں ڈال ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔ آگ ان کے مونہوں کو جھلس دے گی اور وہ اس میں تیوری چڑھائے ہوں گے۔ کیا تم کو میری آیتیں پڑھ کر سنائی (نہیں) جاتی تھیں تم ان کو (سننے تھے اور) جھٹلاتے تھے۔ اے ہمارے پروردگار ہم پر ہماری کبھتی غالب ہو گئی اور ہم رستے سے بھٹک گئے۔ اے پروردگار ہم کو اس میں سے نکال دے۔ اگر ہم پھر (ایسے کام) کریں تو ظالم ہوں گے۔ (خدا) فرمائے گا کہ اسی میں ذات کے ساتھ پڑے رہو اور مجھ سے بات نہ کرو۔ میرے بندوں میں ایک گروہ تھا جو دعا کیا کرتا تھا کہ اے ہمارے پروردگار ہم ایمان لائے تو تو ہم کو بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم اس سے تمسخر کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے پیچھے میری یاد بھی بھول گئے اور تم (ہمیشہ) ان سے نفی کیا کرتے تھے۔ آج میں نے ان کو ان کے صبر کا بدلہ دیا کہ وہ کامیاب ہو گئے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور جس کی ہلکی نکلی تول سو وہی لوگ ہیں جو ہمارے بیٹھے اپنی جان دوزخ ہی میں رہا کریں گے۔ جھلس دے گی ان کے منہ کو آگ اور وہ اس میں بد شکل ہو رہے ہوں گے۔ کیا تم کو سنائی نہ تھیں ہماری آیتیں پھر تم ان کو جھٹلاتے تھے۔ بولے اے رب زور کیا ہم پر ہماری کم نعتی نے اور رہے ہم لوگ نہکے ہوئے۔ اے ہمارے رب نکال لے ہم کو اس میں سے اگر پھر کریں تو ہم گنہگار فرمایا پڑے رہو پھٹکے ہوئے اس میں اور مجھ سے نہ بولو۔ ایک فرقہ تھا میرے بندوں میں جو کہتے تھے اے رب ہمارے ہم یقین لائے، سو معاف کر ہم کو اور رحم کر ہم پر، اور تو سب رحم والوں سے بہتر ہے۔ پھر تم نے ان کو غصصوں میں پکڑا یہاں تک کہ بھول گئے ان کے پیچھے میری یاد اور تم ان سے ہنستے رہے۔ میں نے آج دیا ان کو بدلہ ان کے صبر کا کہ وہی ہیں مراد کو پہنچنے والے۔ کلھون جلتے جلتے بدن سوچ جائے گا، نیچے کا ہونٹ لٹک کر ناف تک اور اوپر کا پھول کر کھوپڑی تک پہنچ جائے

گا اور زبان باہر نکل کر زمین میں لٹکتی ہو کی نیت دوزخی پاؤں سے روہیں تھیں۔ (لہم احفظا منہ و من سانہ و من العذاب)

الم تکن ابائی تلی علیکم فکتکم بہا مکذبون یعنی اس وقت سے میں نہیں تھیں۔ گویا جن باتوں کو دین میں جھٹایا کرتے تھے اب آنکھوں سے دیکھ لو چکی تھیں یا جھٹائی؟

قالوا ربنا علبت علینا شقوتنا و کنا قومًا ضالین یعنی استراحت کریں کہ بے شک ہماری بد بختی نے احکاہ جو سیدھے راستے سے بہک کر اس امدی بنائیت کے گڑھے میں پہنچا۔ اب تم نے سب کچھ دیکھ لیا۔ ازراہ کرم ایک دفعہ ہم کو یہاں سے نکال دیجئے۔ پھر کبھی ایسا کریں تو گنہگار، جو سزا سزا چاہتے دیجئے گا۔

لا نکلمونہ یعنی بک بک مت کر جو کہ تھا اس کی سزا بھگتو۔ آخر سے معذور ہوتا ہے کہ اس جواب کے بعد پھر فریاد منقطع ہو جائے گی۔ بجز زفر و شہیق کے چھ کلام نہ کر سکیں گے۔ میرا ہاتھ۔

و کتم مہم تصحکونہ یعنی دنیا میں مسلمان جب اپنے رب سے دعا و استغفار کرتے تو تم کو ہنسی سوجھتی تھی۔ اس قدر ٹھٹھا کرتے اور ان کی نیک نصیحتوں کا اتنا مذاق اڑاتے تھے کہ ان کے پیچھے پر کر تم سے مجھے بھی یہ نہ رکھا، گویا تمہارے سر پر کوئی حاکم ہی نہ تھا جو کسی وقت ان حرکتوں پر نوٹس لے اور ایسی سخت شرارتوں کی سزا دے سکے۔

ہم الفائزون۔ بے چارے مسلمانوں نے تمہاری زبانی اور عملی یادوں پر صبر کیا تھا، آج دیکھتے ہو تمہارے بالقابل ان کو کیا پھل ملا۔ ان کو ایسے مقام پر پہنچا دیا گیا جہاں وہ ہر طرح کامیاب اور ہر قسم کی لذتوں اور مسرتوں سے ہمکنار ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جن کی تویس ہلکی پڑیں وہی ہیں جنہوں نے اپنی جانیں گھٹانے میں ڈالیں ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے ان کے منہ پر آگ لپٹ مارے گی اور وہ اس میں منہ چڑائے ہوں گے (اور ان سے فرمایا جائے گا) کیا تم پر (دنا میں) میری آیتیں نہ پڑھی جاتی تھیں تو تم انہیں جھٹلاتے تھے۔ کہیں گے اے ہمارے رب ہم پر ہماری بد بختی غالب آئی اور ہم گمراہ لوگ تھے۔ اے ہمارے رب ہم کو دوزخ سے نکال دے پھر اگر ہم ویسے ہی کریں تو ہم ظالم ہیں۔ رب فرمائے گا دنگارے پڑے رہو اس میں اور مجھ سے بات نہ کرو۔ بے شک میرے بندوں کا ایک گروہ کہتا تھا اے ہمارے رب ہم ایمان لائے تو ہمیں بخش دے اور ہم پر رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔ تو تم نے انہیں ٹھٹھا بنا لیا یہاں تک کہ انہیں بنانے کے شغل میں (یعنی ان کے ساتھ تسخر کرنے میں اتنے مشغول ہوئے کہ) میری یاد بھول گئے اور تم ان سے ہنسا کرتے۔ بے شک سچ میں نے ان کے صبر کا انہیں یہ بدلہ دیا کہ وہی کامیاب ہیں۔

کلمونہ: ترمذی کی حدیث میں ہے کہ اللہ ان کو بھون ڈالے گی اور اوپر کا ہونٹ سکڑ کر نصف سر تک پہنچے گا اور نیچے کا ناف تک لٹک جائے گا دانت کھلے رہ جائیں گے۔ (خدا کی پناہ)

وَبَنَّا أَخْوَحَنَا مِثْلَهَا فَإِنْ عَلِمْنَا فَمَا ظَلَمُوا۔ رزقی کی حدیث میں ہے کہ دوزخی لوگ جہنم کے واردغہ مالک کو چالیس برس تک پکارتے رہیں گے اس کے بعد وہ کہے گا کہ تم جہنم ہی میں پڑے رہو گے۔ پھر وہ پروردگار کو پکاریں گے اور کہیں گے اے رب ہمارے ہمیں دوزخ سے نکل اور یہ پکار ان کی دنیا سے دوزخ کی عمر کی مدت تک جاری رہے گی اس کے بعد نہیں یہ جواب دیا جائے گا جو اگلی آیت میں ہے (خازن) اور دنیا کی عمر کتنی ہے اس میں کئی قول ہیں۔ بعض نے کہا کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے، بعض نے کہا بارہ ہزار برس، بعض نے کہا تین لاکھ ساٹھ برس۔ و اللہ تعالیٰ اعلم (تذکرہ قرطبی)۔

احسنوا فیہا ولا تکلموا۔ ب ان کی اسیدیں منقطع ہو جائیں گی اور یہ اہل جہنم کا آخر کلام ہو گا پھر اس کے بعد انہیں کلام نہ کرنا نصیب نہ ہو گا۔ روتے پختے ذکر کرتے بھونکتے رہیں گے۔
فَاتَخَلَّتْهُمْ سِحْرَانِیَہِ آیتیں کفار قریش کے حق میں نازل ہوئیں جو حضرت بلال و حضرت عمار و حضرت مسیب و حضرت خباب وغیرہ رضی اللہ عنہم فقراء اصحاب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے تمسخر کرتے تھے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (طلب مغفرت کے لئے)

وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَبِيرُ الرَّجِیْمِینَ ۝

سورہ مومنون (مکی) آیت ۱۱۸ قرآنی ترتیب ۲۳، نزولی ترتیب ۷۲

ترجمہ: اے محمد اکبر ”میرے رب درگزر فرما، اور رحم کر، اور تو سب رحیموں سے اچھا رحیم ہے۔“

یہاں اس دعا کی لطیف معنویت نگاہ میں رہے۔ ابھی چند سطر اوپر یہ ذکر آچکا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے دشمنوں کو معاف کرنے سے یہ کہہ کر انکار فرمائے گا کہ میرے جو بندے یہ دعا مانگتے تھے، تم ان کا مذاق اڑاتے تھے۔ اس کے بعد اب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو (اور ضمناً صحابہ کرام کو بھی) یہ حکم دیا جا رہا ہے کہ تم ٹھیک وہی دعا مانگو جس کا ہم ابھی ذکر کر آئے ہیں۔ ہماری صاف تنبیہ کے باوجود اب اگر یہ تمہارا مذاق اڑائیں تو آخرت میں اپنے خلاف خود ہی ایک مضبوط مقدمہ تیار کر دیں گے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور آپ یوں کہا کریں کہ اے میرے رب ”میری خطائیں معاف کر اور رحم کر اور تو سب رحم کرنے والوں سے بڑھ کر رحم کرنے والا ہے۔“

آپ کا مغفرت و رحمت مانگنا اپنے درجہ کے موافق ہے۔ پس اس سے شبہ معصیت کا نہیں ہو سکتا۔

(۱۰) ف م م تھادی



ترجمہ: اور خدا سے دعا کرو کہ میرے پروردگار مجھے بخش دے (مجھ پر) رحم کر اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اور تو کہہ اے رب معاف کر اور رحم کر اور تو ہے بہتر سب رحم والوں سے۔
یعنی ہماری تقصیرات سے درگزر فرما اور اپنی رحمت سے دنیا و آخرت میں سرفراز کر تیری رحمت ہے نہایت کے سامنے کوئی چیز مشکل نہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور تم عرص کر اے میرے رب بخش دے (ایمان والوں کو) اور رحم فرما اور تو سب سے بہتر رحم کرنے والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



عباد الرحمن کی دعا (عذاب جہنم سے بچانے کیلئے)

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ ۖ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا ۝ فَمَلَأَ إِلَٰهًا
مَسَافَتٍ مُّنتَقَرًا ۝ وَمَقَامًا ۝

﴿سورہ فرقان (کی) آیت: ۶۵، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزول ترتیب: ۴﴾

ترجمہ: جو دعائیں کرتے ہیں کہ اے ہمارے رب جہنم کے عذاب سے ہم کو بچالے، اس کا عذاب تو جان پر لاگو ہے، وہ تو بڑا ہی بُرا مستقر اور مقام ہے۔

یعنی یہ عملات ان میں کوئی غرور پیدا نہیں کرتی۔ انہیں اس بات کا کوئی زعم نہیں ہوتا کہ ہم تو اللہ کے پیارے اور اس کے چہیتے ہیں، بھلا آگ ہمیں کہاں چھو سکتی ہے۔ بلکہ اپنی ساری نیکیوں اور عبادتوں کے باوجود وہ اس خوف سے کانپتے رہتے ہیں کہ کہیں ہمارے عمل کی کوتاہیاں ہم کو مبتلائے عذاب نہ کر دیں۔ وہ اپنے تقویٰ کے زور سے جنت جیت لینے کا پندار نہیں رکھتے بلکہ اپنی انسانی کمزوریوں کا اعتراف کرتے ہوئے عذاب سے بچ نکلنے کی قیمت سمجھتے ہیں اور اس کے لیے بھی اس کا اعتماد اپنے عمل پر نہیں بلکہ اللہ کے رحم و کرم پر ہوتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اور جو دعائیں مانگتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہم سے جہنم کے عذاب کو دور رکھے کیونکہ اس کا عذاب بڑی تباہی ہے۔ بے شک وہ جہنم بے انتہائی اور بے مقام ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور جو دعائیں مانگتے رہتے ہیں کہ اے پروردگار دوزخ کے عذاب کو ہم سے دور رکھو کہ اس کا عذاب بڑی تکلیف کی چیز ہے اور دوزخ ٹھہرنے اور رہنے کی بہت بڑی جگہ ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اور وہ لوگ کہ کہتے ہیں اے رب ہمارے دوزخ کا عذاب۔ بے شک اس کا عذاب چمٹنے والا ہے۔ وہ بڑی جگہ ہے ٹھہرنے کی اور بڑی جگہ رہنے کی۔

یعنی اتنی عبادت پر اتنا خوف بھی ہے۔ یہ نہیں کہ خدا کے قہر و غضب سے بے فکر ہو گئے۔

(مولانا محمود الحسن)

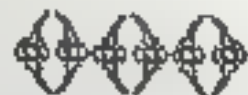


ترجمہ اور جو عرض کرتے ہیں اے ہمارے رب ہم سے پھیر دے جہنم کا عذاب، بے شک اس کا عذاب گلے کا غل ہے۔ بے شک وہ بہت ہی بڑی ٹھہرنے کی جگہ ہے۔

غرامہ: یعنی لازم جدا نہ ہونے والا۔

اس آیت میں ان بندوں کی شب بیداری کا ذکر فرمانے کے بعد ان کی اس دعا کا مدعا بیان کیا۔ اس سے یہ ظہر مقصود ہے کہ وہ باوجود کثرت عبادت کے اللہ تعالیٰ کا خوف رکھتے ہیں۔ اور اس کے حضور تضرع کرتے ہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



عباد الرحمن کی دعا

(اہل خانہ کے لئے)

رَبَّنَا قَبَلْنَا مِنْكَ اِزْوَاجَنَا وَ دُرَيْتًا لِّمَرْءٍ اَخِيهِ وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ اِمَامًا ○

﴿سورہ الفرقان (کی) آیت: ۷۴، قرآنی ترتیب: ۲۵، نزولی ترتیب: ۳۲﴾

ترجمہ: اے پروردگار میرے بیس اپنی بیویوں اور اپنی اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہم کو پرہیزگاروں کا نام بنا۔

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ یعنی ان کو ایمان اور عمل صالح کی توفیق دے اور پاکیزہ اخلاق سے آراستہ کر، کیونکہ ایک سو من کو بیوی بچوں کے حسن و جمال اور تیش و آرام سے نہیں بندہ ان کی نیک خصلت سے ٹھنڈک حاصل ہوں ہے۔ اس کے لیے اس سے بڑھ کر کوئی چیز تکلیف دہ نہیں ہو سکتی کہ جو دنیا میں اس کو سب سے زیادہ پہلے ہیں انہیں دوزخ کا بندھن بننے کے لیے تیار ہوتے، ایسے ہی صورت میں تو بیوی کا حسن اور بچوں کی جوانی و لیاقت اس کے لیے اور بھی زیادہ سببان روح ہوں، کیونکہ وہ جب وقت اس رات میں مبتلا رہے گا کہ یہ سب اپنی ان خوبیوں کے باوجود اللہ کے عذاب میں گرفتار ہونے والے ہیں۔

یہاں خاص طور پر یہ بات نگاہ میں رہنی چاہیے کہ جس وقت یہ آیت نازل ہوئی ہیں وہ وقت وہ تھا جبکہ مکہ کے مسلمانوں میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہ تھا جس کے محبوب ترین شیئہ کفر و جاہلیت میں مبتلا نہ ہوں۔ کوئی مرد ایمان لے آیا تھا تو اس کی بیوی ابھی کافر تھی۔ کوئی عورت ایمان لے آئی تھی تو اس کا شوہر ابھی کافر تھا۔ کوئی نوجوان ایمان لے آیا تھا تو اس کے ماں باپ اور بھائی بہن سب کے سب کفر میں مبتلا تھے۔ اور کوئی باپ ایمان لے آیا تھا تو اس کے اپنے جوان جوان بچے کفر پر قائم تھے۔ اس حالت میں ہر مسلمان ایک شدید روحانی لذت میں مبتلا تھا اور اس کے دل سے وہ دعا نکلتی تھی جس کی بہترین ترجمانی اس آیت میں کی گئی ہے۔ ”آنکھوں کی ٹھنڈک“ نے اس کیفیت کی تصویر کھینچ دی ہے کہ اپنے پیروں کو کفر و جاہلیت میں مبتلا دیکھ کر ایک آدمی کو ایسی لذت ہو رہی ہے جیسے اس کی آنکھیں آشوب چشم سے ابل آئی ہوں اور کھٹک سے سونپوں کی چھ رہی ہوں۔ اس سلسلہ کلام میں ان کی اس کیفیت کو دراصل یہ بتانے کے لئے بیان کیا گیا ہے کہ وہ جس دین پر ایمان لائے ہیں پورے خلوص کے ساتھ لائے ہیں ان کی حالت ان لوگوں کی سی نہیں ہے جن کے خاندان کے لوگ مختلف مذہبوں اور پارٹیوں میں شامل رہتے ہیں اور سب مطمئن رہتے ہیں کہ چو، ہر بینک میں ہمارا کچھ نہ کچھ سرمایہ موجود ہے۔

وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا یعنی ہم تقویٰ اور طاعت میں سب سے بڑھ جائیں۔ بھلائی اور نیکی میں سب سے آگے نکل جائیں، محض نیک ہی نہ ہوں بلکہ نیکیوں کے پیشوا ہوں اور ہماری بدولت دنیا بھر میں نیکی پھیلے۔ یہاں یہ ذکر بھی یہ بتانے کے لئے کیا گیا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو مال و دولت میں نہیں بلکہ نیکی و پرہیزگاری میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرتے ہیں۔ مگر ہمارے زمانے میں کچھ اللہ کے بندے ایسے ہیں جنہوں نے اس آیت کو بھی لامت کی امیدوری اور ریاست کی طلب کے لئے دلیل جواز کے طور پر استعمال کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ ”یا اللہ متقی لوگوں کو ہماری رعیت اور ہم کو ان کا حکمران بنا دے۔“ اس سخن فہمی کی دہ ”امیداروں“ کے سوا کون دے سکتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں اور ہماری اولاد کی طرف آنکھوں کی ٹھنڈک (یعنی راحت) عطا فرما اور ہم کو متقیوں کا افسر بنا دے۔

ربنا ہب لنا من ازواجنا و ذریۃ قرة اعین خود جیسے دین کے عاشق ہیں اسی طرح اپنے اہل و عیال کے لئے بھی اس کے ساتھی اور راہی ہیں۔ چنانچہ عملی کوشش کے ساتھ حق تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ ان کو دیندار بنا دے۔ اور ہم کو ہماری اس سستی دینداری میں کامیاب فرما کہ ان کو دینداری کی عادت میں دیکھ کر راحت اور سرور ہو۔
و اجعلنا للمتقین اماما اصل مقصود افسری مانتا نہیں، گو اس میں بھی قباحت نہیں۔ مگر مقام دلالت نہیں کرتا بلکہ اصل مقصود اپنے خاندان کے متقی ہونے کی درخواست ہے۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہم کو ہماری بیویوں کی طرف سے (دل کا چین) اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک عطا فرما اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بن۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے، دے ہم کو ہماری عورتوں کی طرف سے اور اولاد کی طرف سے آنکھ کی ٹھنڈک اور کر ہم کو پرہیزگاروں کا پیشور۔

ربنا ہب لنا من ازواجنا و ذریۃ قرة اعین یعنی بیوی اور بچے ایسے عنایت فرما جنہیں دیکھ کر آنکھیں ٹھنڈی اور قلب سرور ہو۔ اور ظہر ہے مومن کامل کا دل اسی وقت ٹھنڈا ہو گا جب اپنے اہل و عیال کو طاعت الہی کے راستے پر گامزن اور علم نافع کی تحصیل میں مشغول پائے۔ دنیا کی سب نعمتیں اور سرمتیں اس کے بعد ہیں۔

و اجعلنا للمتقین اماما یعنی ایسا بنا دے کہ لوگ ہماری اقتداء کر کے متقی بن جایا کریں۔ حاصل یہ کہ ہم نہ صرف بذات خود مہتدی، بلکہ دوسروں کے لئے ہادی ہوں۔ اور ہمارا خاندان تقویٰ و طہارت میں ہماری پیروی کرے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں دے ہماری بیویوں اور ہماری اولاد سے آنکھوں کی ٹھنڈک، اور ہمیں پرہیزگاروں کا پیشوا بن۔

ربنا ہب لنا من ازواجنا و ذریۃ قرة اعین: یعنی فرحت و سرور، مراد یہ ہے کہ ہمیں بی بیوں اور اولاد نیک صالح متقی عطا فرما کہ ان کے حسن عمل اور ان کی اطاعت خدا و رسول دیکھ کر ہماری آنکھیں ٹھنڈی اور دل خوش ہوں۔
و اجعلنا للمتقین اماما: یعنی ہمیں ایسا پرہیزگار اور ایسا عابد و خدا پرست بنا کہ ہم پرہیزگاروں کی پیشوائی کی قابل ہوں اور وہ دینی امور میں ہماری اقتداء کریں۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں دلیل ہے کہ آدمی کو دینی پیشوائی

اور سرداری کی رغبت و طلب چاہیے۔ ان آیات میں اللہ نے اپنے صانع بندوں کے ساتھ بڑے فائدے اس کے اس کی جزا ذکر فرمائی جاتی ہے۔

(۱۰۰، اللہ صانع برہمائی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا (حسن انجام کے لئے)

رَبِّ قَسِّ لِي حُكْمًا وَ الْحَقِّقْ بِي الصَّلَاحِينَ ۝ وَ اجْعَلْ لِي لَدُنْكَ صَدَقَةً فِي الْآخِرِينَ ۝
وَ اجْعَلْنِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّتِ النَّعِيمِ ۝ وَ اغْفِرْ لِآبَائِي إِنَّكَ كَانُ مِنَ الصَّالِحِينَ ۝ وَ لَا تُخَيِّرْ يَوْمَ
يَعْلَنُونَ ۝ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَ لَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝

﴿توبہ الشعراء﴾ (مکی) آیت: ۸۳-۸۹، قرآنی ترتیب ۲۶، نزولی ترتیب ۷۳۔

ترجمہ: اے میرے رب مجھے حکم عطا کر۔ اور مجھ کو صالحوں کے ساتھ ملا اور بعد کے آنے والوں میں مجھ کو
چنگی ناموری عطا کر۔ اور مجھے جنت نعیم کے وارثوں میں شامل فرما۔ اور میرے باپ کو معاف کر دے بے شک وہ
گمراہ لوگوں میں سے ہے اور مجھے اس دن رسوا نہ کر جب کہ سب لوگ زندہ کر کے اٹھائے جائیں گے جبکہ نہ مال
کوئی فائدہ دے گا نہ اولاد، بجز اس کے کہ کوئی شخص قلب سلیم لیے ہوئے اللہ کے حضور حاضر ہو۔

دب لب لی حکما: ”حکم“ سے مراد ”نبوت“ یہاں درست نہیں ہے، کیونکہ جس وقت کی یہ دعا ہے اس وقت
حضرت ابراہیم علیہ السلام کو نبوت عطا ہو چکی تھی۔ اور اگر بالفرض یہ دعا اس سے پہلے کی بھی ہو تو نبوت کسی کی
طلب پر اسے عطا نہیں کی جاتی بلکہ وہ ایک وہی چیز ہے جو اللہ تعالیٰ خود سے جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔ اس لیے
یہاں حکم سے مراد علم، حکمت، فہم صحیح اور قوت فیصلہ ہی لینا درست ہے، اور حضرت ابراہیم کی یہ دعا قریب
قریب اسی معنی میں ہے جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعا منقول ہے کہ ارنا الاشیاء کما ہی یعنی ہم کو
اس قابل بنا کہ ہم ہر چیز کو اسی نظر سے دیکھیں جیسی کہ وہ فی الواقع ہے اور ہر معاملہ میں وہی رائے قائم کریں
جیسی کہ اس کی حقیقت کے لحاظ سے قائم کی جانی چاہیے۔

و الحقی بالصالحین یعنی دنیا میں مجھے صالح سوسائٹی دے اور آخرت میں میرا حشر صالحوں کے ساتھ کر۔
جہاں تک آخرت کا تعلق ہے، صالح لوگوں کے ساتھ کسی کا حشر ہونا اور اس کا نجات پانا گویا ہم معنی میں، اس
لیے یہ تو ہر اس انسان کی دعا ہونی ہی چاہیے جو حیات بعد الموت اور جزا و سزا پر یقین رکھتا ہو۔ لیکن دنیا میں بھی
ایک پاکیزہ روح کی دلی تمنا یہی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے ایک بد اخلاق فاسق و فاجر معاشرے میں زندگی بسر کرنے
کی مصیبت سے نجات دے اور اس کو نیک لوگوں کے ساتھ ملائے۔ معاشرے کا ہکا بکا جہاں چاروں طرف محیط ہو
وہاں ایک آدمی کے لیے صرف یہی چیز ہمہ وقت لذیت کی موجب نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کرد و پیش کدگی ہی

زندگی بیکٹی دیکت ہے، بلکہ اس کے لئے خود پاکیزہ رہنا اور اپنے آپ کو زندگی کی چھینٹوں سے بچا کر رکھنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ اس لیے ایک صالح آدمی اس وقت تک بے چین ہی رہتا ہے جب تک یا تو اس کا اپنا معاشرہ پایہ برد نہ ہو جائے یا پھر اس سے نکل کر وہ کوئی دوسری ایسی سوسائٹی نہ پالے جو حق و صداقت کے اصولوں پر چلتی ہو۔

واجعل لی لسان صدق فی الاخرین یعنی بعد کی نسلیں مجھے خیر کے ساتھ یاد کریں۔ میں دنیا سے وہ کام کر کے نہ جاؤں کہ نسل انسانی میں۔ بعد میرا شمار ان ظالموں میں کرے جو خود بگڑے ہوئے تھے اور دنیا کو بگاڑ کر چلے گئے، بلکہ مجھ سے وہ کارنامے انجام یائیں جن کی بدولت رہتی دنیا تک میری زندگی خلق خدا کے لیے روشنی کا مینار بنی رہے اور مجھے انسانیت کے محسنوں میں شمار کیا جائے۔ یہ شخص شہرت و ناموری کی دعا نہیں ہے بلکہ سچی شہرت اور حقیقی ناموری کی دعا ہے جو لازماً نیکو خدمات اور بیش قیمت کارناموں ہی کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔ کسی شخص کو اس چیز کا حاصل ہونا اپنے اندر دو فائدے رکھتا ہے۔ دنیا میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ انسانی نسلوں کو بے مثالوں کے مقابلے میں ایک ایک مثال ملتی ہے جس سے وہ بھلائی کا سبق حاصل کرتی ہیں اور ہر سعید روح کو راہ راست پر چلنے میں اس سے مدد ملتی ہے۔ اور آخرت میں اس کا فائدہ یہ ہے کہ ایک آدمی کی چھوڑی ہوئی نیک مثال سے قیامت تک جتنے لوگوں کو نیک ہدایت نصیب ہوئی ہو ان کا ثواب اس شخص کو بھی ملے گا اور قیامت کے روز اس کے اپنے اعمال کے ساتھ کرداروں بندگان خدا کی یہ گواہی بھی اس کے حق میں موجود ہو گی کہ وہ دنیا میں بھلائی کے چشمے رواں کر کے آیا ہے جن سے نسل پر نسل سیراب ہوتی رہی ہے۔

واعفوا لی انہ کان من الضالین بعض مفسرین نے حضرت ابراہیم کی اس دعائے مغفرت کی یہ توجیہ بیان کی ہے کہ مغفرت بہر حال اسلام کے ساتھ مشروط ہے اس لیے آں جناب کا اپنے والد کی مغفرت کے لیے دعا کرنا گویا اس بات کی دعا کرنا تھا کہ اللہ تعالیٰ اسے سلام لانے کی توفیق عطا فرمائے۔ لیکن قرآن مجید میں اس کے متعلق مختلف مقامات پر جو تصریحات ملتی ہیں وہ اس توجیہ سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ حضرت ابراہیم اپنے والد کے ظلم سے تنگ آکر جب گھر سے نکلے گئے تو انہوں نے رخصت ہوتے وقت فرمایا سلم علیک واستغفر لک ربی انہ کان بی حفیا (مریم: ۷۷) ”آپ کو سلام ہے، میں آپ کے لیے اپنے رب سے بخشش کی دعا کروں گا، وہ میرے اوپر نہایت مہربان ہے۔ اسی وعدے کی بنا پر انہوں نے یہ دعائے مغفرت نہ صرف اپنے باپ کے لیے کی بلکہ ایک دوسرے مقام پر بیان ہوا ہے کہ ماں اور باپ دونوں کے لیے کی: ربنا اعفولی ولوالدی (برائیم: ۳۱) لیکن بعد میں انہیں خود یہ احساس ہو گیا کہ ایک دشمن حق، چاہے وہ ایک مومن کا باپ ہی کیوں نہ ہو، دعائے مغفرت کا مستحق نہیں ہے۔ و ما کان استغفار ابراہیم لابید لا عن موعدة وعدہا ایاہ فلما تبین لہ اللہ عدوہ نبواہ: (التوبہ: ۱۳) ”ابراہیم کا اپنے باپ کے لیے دعائے مغفرت کرنا محض اس وعدے کی وجہ سے تھا جو اس نے اس سے کیا تھا۔ مگر جب یہ بات اس پر کھل گئی کہ وہ خدا کا دشمن ہے تو اس نے اس سے اظہار بیزارگی کر دیا۔“

ولا تحزنی یوم یبعثون یعنی قیامت کے روز یہ رسوائی مجھے نہ دکھا کہ میدانِ حشر میں تمام ولیوں و آخرین

کے سامنے ابراہیم کا باپ سزا پا رہا ہو اور ابراہیم کھڑا دیکھ رہا ہو۔

یوم لا ینفع مال و لا بون۔ الا من اتى اللہ بقلب سلیم ان دو فقرہوں کے متعلق یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعا کا حصہ ہیں یا انہیں اللہ تعالیٰ نے اس کے قول پر اضافہ کرتے ہوئے ارشاد فرمایا ہے۔ اگر پہلی بات مانی جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ حضرت ابراہیم اپنے باپ کے لیے یہ دعا کرتے وقت خود بھی ان حقائق کا احساس رکھتے تھے۔ اور دوسری بات تسلیم کی جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ان کی دعا پر تبصرہ کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ یہ فرما رہا ہے کہ قیامت کے دن آدمی کے کام گر کوئی چیز آسکتی ہے تو وہ مال اور اولاد نہیں بلکہ صرف قلب سلیم ہے، ایسا دل جو کفر و شرک و فریانی اور فسق و فجور سے پاک ہو۔ مال اور اولاد بھی قلب سلیم ہی کے ساتھ نافع ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر نہیں۔ مال صرف اس صورت میں وہاں منید ہو گا جبکہ آدمی نے دنیا میں ایمان و اخلاص کے ساتھ اسے اللہ کی راہ میں صرف کیا ہو، ورنہ کروڑ پتی اور ارب پتی آدمی بھی وہاں کنگال ہو گا۔ اولاد بھی صرف اسی حالت میں وہاں کام آسکے گی جبکہ آدمی نے دنیا میں سے اپنی نہ تک ایمان اور حسن عمل کی تعلیم دی ہو، ورنہ بیٹا اگر نبی بھی ہو تو وہ باپ سر پانے سے نہیں بچ سکتا جس کا اپنا خاتمہ کفر و معصیت پر ہوا ہو اور اولاد کی نیکی میں جس کا اپنا کوئی حصہ نہ ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار مجھ کو حکمت عطا فرما اور (مراتب قرب میں) مجھ کو (اعلیٰ درجہ کے) نیک لوگوں کے ساتھ شامل فرما۔ اور میرا ذکر آئندہ آنے والوں میں جاری رکھ (تا کہ میرے طریقے پر چلیں جس میں مجھ کو زیادہ ثواب ملے) اور مجھ کو جنت النعیم کے مستحقین میں سے کر اور میرے باپ (کو توفیق ایمان کی دے کر اس کی مغفرت فرما کہ گمراہ لوگوں میں ہے۔ اور جس روز سب زندہ ہو کر انھیں گے اس روز مجھ کو رسوا نہ کرنا اس دن میں کہ (نجات کے لئے) نہ مال کام آوے اور نہ اولاد۔ مگر ہاں (اس کی نجات ہو گی) جو اللہ کے پاس (کفر و شرک سے) پاک دل لے کر آوے گا۔

رب ہب لی حکما یعنی جامعیت بین العلم والعمل میں زیادہ کمال عطا فرما کیونکہ نفس حکمت تو دعا کے وقت بھی حاصل ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار مجھے علم و دانش عطا فرما اور نیکو کاروں میں شامل کر۔ اور پیچھے لوگوں میں میرا ذکر نیک (جاری) کر۔ اور مجھے نعمت کی بہشت کے وارثوں میں کر۔ اور میرے باپ کو بخش دے کہ وہ گمراہوں میں سے ہے۔ اور جس دن لوگ اٹھا کھڑے کیے جائیں گے مجھے رسوا نہ کی جیو۔ جس دن نہ مال ہی کچھ فائدہ دے سکے گا اور نہ بیٹے، ہاں جو شخص خدا کے پاس پاک دل سے کر آیا (وہ بچ جائے گا)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے میرے رب دے مجھ کو حکم اور ملا (شامل کر) مجھ کو نیکیوں میں اور پاک میرا بول سچا بچھوں میں اور کر مجھ کو وارثوں میں نعمت کے باغ کے (یعنی جنت کا جو آدم کی میراث ہے) اور معاف کر میرے باپ کو وہ تھا رہا بھولے ہوؤں میں۔ اور رسول نہ کر مجھ کو جس دن سب جی کر اٹھیں، جس دن نہ کام آئے کوئی ماں اور نہ بیٹے، مگر جو کوئی آیا اللہ کے پاس لے کر دل چنگا (بے روگ)۔

رب ھب لی حکما والحقى بالصالحين یعنی مزید علم و حکمت اور درجات قرب و قبول مرحمت لرا اور اعلیٰ درجہ کے نیکیوں کے زمرہ میں (جو نبیاء، عیہم اسلام ہیں) شامل رکھ۔ کما قال نبینا صلعم "اللھم فی الرقیق الاعلیٰ" اس دعا سے اپنی کامل انتیخ و حق تعالیٰ کی غناء کا اظہار مقصود ہے یعنی نبی ہو یا ولی اللہ تعالیٰ کسی کے معاملہ میں مجبور و مضطر نہیں، ہمہ وقت اس کے فضل و رحمت سے کام چلتا ہے۔

واجعلی لی لسان صدق فی الاخرین یعنی ایسے اعمال مرضیہ اور آثار حسنہ کی توفیق دے کہ پیچھے آنے والی نسلیں ہمیشہ میر ذکر خیر کریں اور میرے راستہ پر چلنے کی طرف راغب ہوں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آخر زمانہ میں میرے گھرنے سے نبی ہو اور امت ہو، اور میرا دین تازہ کریں۔ چنانچہ یہ ہی ہوا کہ حق تعالیٰ نے ابراہیم کو دنیا میں قبول عام عطا فرمایا اور ان کی نسل سے خاتم الانبیاء صلعم کو مبعوث کیا جنہوں نے ملت ابراہیمی کی تجدید کی اور فرمایا کہ میں ابراہیم کی دعا ہوں، آج بھی ابراہیم کا ذکر خیر اہل جہل کی زبانوں پر جاری ہے اور امت محمدیہ تو ہر نماز میں کما صلیت علی ابراہیم اور کما بارکت علی ابراہیم پڑھتی ہے۔

واغفر لابی اہ کان من الصالین ترجمہ سے ظہر ہوتا ہے کہ یہ دعا باپ کی موت کے بعد کی۔ مگر دوسری جگہ تصریح آگئی کہ جب اس کا دشمن خدا ہونا ظاہر ہو گیا تو براءت اور بیزاری کا اظہار فرمایا: کما قال تعالیٰ: "وما کان استغفار ابراہیم لابیہ الا عن موعدة وعلھا ایاہ فلما تبین لہ اہ عدو للہ نبوا منہ" (توبہ۔ رکوع ۱۴) اور اگر "اہ کان من الصالین" میں "کان" کا ترجمہ "تھا" کے بجائے "ہے" سے کیا جائے، پھر کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ زندگی میں ایمان لے آنے کا امکان تھا۔ تو دعا کا حاصل یہ ہے کہ اہی اس کو ایمان سے مشرف فرما کر کفر کے زمانہ کی خطائیں معاف فرما دے۔ اس کی قدرے مفصل تحقیق پہلے کسی جگہ گذر چکی ہے۔ فلیراجع

الا من اتی اللہ بقلب سلیم یعنی بھلا چنگا بے روگ دل جو کفر و فحاش اور فاسد عقیدوں سے پاک ہو گا وہ ہی وہاں کام دے گا۔ نرے ماں و اولاد کچھ کام نہ آئیں گے۔ اگر کافر چاہے کہ قیامت میں ماں و اولاد فدیہ دے کر جان چھڑا لے تو ممکن نہیں۔ یہاں کے صدقات و خیرات اور نیک اولاد سے بھی کچھ نفع کی توقع اسی وقت ہے جب اپنا دل کفر کی پلیدی سے پاک ہو۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب مجھے حکم عطا کر اور مجھے ان سے ملا دے جو تیرے قرب خاص کے سزاوار ہیں۔ اور میری چچی ناموری رکھ بچھلوں میں، اور مجھے ان میں کر جو چین کے باغوں کے وارث ہیں (جنہیں تو جنت عطا

فرمائے گا۔ اور میرے باپ کو بخش دے، بے شک وہ گمراہ ہے۔ اور مجھے رسوا نہ کرنا جس دن سب اٹھائے جائیں گے (یعنی روز قیامت)، جس دن نہ مال کام آئے گا نہ بیٹے۔ مگر وہ جو اللہ کے حضور حاضر ہوا سلامت دل لے کر۔
وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ: یعنی انبیاء علیہم السلام، اور آپ کی یہ دعا مستجاب ہوئی چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وَاللَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمَنِ الصَّالِحِينَ۔

وَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ: یعنی ان امتوں میں جو میرے صدقہ آئیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کو یہ دعا فرمایا کہ تمام اہل ایمان ان سے محبت رکھتے ہیں اور ان کی شان کرتے ہیں۔

وَاعْفُورَ لَائِي: توبہ و ایمان عطا فرما، اور یہ دعا آپ نے اس سے فرمائی کہ وقت شرفقت آپ کے والد نے آپ سے ایمان لانے کا وعدہ کیا تھا۔ جب ظاہر ہو کہ وہ خدا کا دشمن ہے اس کا وعدہ چھینا تھا تو آپ اس سے بیزار ہو گئے۔ جیسا کہ سورت برات میں ہے مَا كَانَ اسْتِغْفَارُ اِبْرَاهِيمَ لَآبِيهِ اِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا اَبَاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ اَنَّهُ عَدُوٌّ لِلّٰهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ۔

الَا مَنِ اتَى اللّٰهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ: جو شرک کفر و نفاق سے پاک ہو اس کو اس کا مال بھی نفع دے گا جو راہ خدا میں خرچ کیا ہو اور اولاد بھی جو صالح ہو۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے کہ جب آدمی مرنے لگا ہے تو اس کے عمل منقطع ہو جاتے ہیں سوا تین کے۔ ایک صدقہ جاریہ، دوسرے وہ مال جس سے لوگ نفع اٹھائیں، تیسری نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرے۔

(مورنا محمد رضا خان بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا (برہنوں سے چھٹکارے اور اچھوں کی نجات کے لئے)

قَالَ رَبِّ اِنَّ قَوْمِي كَذَّبُوْنِیْ ۝ فَاصْلَحْ لِّیْیَ وَّ لِسُلُوبِیْ وَ نَجِّنِیْ وَ مَنْ مَعِیْ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ۝

﴿نورہ الشراہ (کی) آیات ۷۸-۸۱، قرآنی ترتیب ۴۶، نزولی ترتیب: ۴۷﴾

ترجمہ: نوح نے دعا کی کہ میرے رب! میری قوم نے مجھے جھٹلا دیا اب میرے اور ان کے درمیان دو ٹوک فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو نجات دے۔

ان قوی کذبوں: یعنی آخری اور قطعی طور پر جھٹلا دیا ہے جس کے بعد اب کسی تصدیق و ایمان کی امید باقی نہیں رہی۔ ظاہر کلام سے کوئی شخص اس شبہ میں نہ پڑے کہ بس پیغمبر اور سرداران قوم کے درمیان اوپر کی گفتگو ہوئی اور ان کی طرف سے پہلی ہی تکذیب کے بعد پیغمبر نے اللہ تعالیٰ کے حضور رپورٹ پیش کر دی کہ یہ میری نبوت نہیں مانتے، اب آپ میرے اور ان کے مقدمہ کا فیصلہ فرمادیں۔ قرآن مجید میں مختلف مقامات پر اس طرز

کشکش کا ذکر کیا گیا ہے جو حضرت نوحؑ کی دعوت اور ان کی قوم کے اصرار علی الکفر کے درمیان صدیوں برپا رہی۔ سورۃ غلگبوت میں بتایا گیا ہے کہ اس کشکش کا زمانہ ساڑھے نو سو برس تک متحد رہا ہے۔ فَبِثْ فِيهِمُ الْفَسْنَةَ الْاَحْمِسِينَ عَامًا (آیت ۱۱۴) حضرت نوحؑ نے اس زمانہ میں پشت در پشت ان کی اجتماعی طرزِ عمل کو دیکھ کر نہ صرف یہ اندازہ فرمایا کہ ان سے بد قبول حق کی کوئی حدیت باقی نہیں رہی ہے، بلکہ یہ رائے بھی قائم کر لی کہ ”ہندوؤں کی نسلیں سے جتنی نیک اور ایماندار آدمیوں کے اٹھنے کی توقع نہیں ہے۔ اِنَّكَ اَنْ تَنْزِلَهُمْ بِصَلٰوةٍ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوْا اِلَّا فَاجِرًا كٰفِرًا (نوح - ۲)۔“ اے رب اگر تو نے انہیں چھوڑ دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو بھی پیدا ہو گا فاجر اور سخت مسکرت ہو گا۔“ خود اللہ تعالیٰ نے بھی حضرت نوحؑ کی اس رائے کو درست قرار دیا اور اپنے علم و شہادت کی بنا پر فرمایا: اِنْ يُّؤْمِنُ مِنْ قَوْمِكَ اِلَّا مِنْ قَدَامٍ فَلَا تَنْتَهِسْ بِعَا كٰفِرٍ يَعْمَلُوْنَ (ہود ۳۶) ”تیری قوم میں سے جو ایمان لا چکے، اب کوئی ایمان لانے والا نہیں ہے۔ لہذا اب ان کے کرتوتوں پر غم کھانے چیز دے۔“

فَالْفَتْحُ بَيْنِيْ وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجَسِيْ وَ مِّنْ مَّعِيْ مِنَ الْحَرَمٰنِ یعنی صرف یہی فیصلہ نہ کر دے کہ حق پر کون ہے اور باطل پر کون، بلکہ وہ فیصلہ اس شکل میں نافذ فرما کہ باطل پرست تباہ کر دیے جائیں اور حق پرست بچا لیے جائیں۔ یہ الفاظ کہ ”مجھے درمیان میں مومن ساتھیوں کو بچا لے“ خود بخود اپنے اندر یہ مفہوم رکھتے ہیں کہ باقی لوگوں پر عذاب نازل کر اور انہیں حریف غلط کی طرف مٹا کر رکھ دے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: نوح (علیہ السلام) نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار میری قوم مجھ کو (برابر) جھٹلا رہی ہے سو آج میرے اور ان کے درمیان میں ایک (عملی) فیصلہ کر دیجئے (یعنی ان کو ہلاک کر دیجئے) اور مجھ کو اور جو ایماندار میرے ساتھ ہیں ان کو (اس ہلاکت سے) نجات دیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: (نوح نے) کہا کہ پروردگار میری قوم نے تو مجھے جھٹلا دیا سو تو میرے اور ان کے درمیان ایک کھلا فیصلہ کر دے۔ اور مجھے اور جو مومن میرے ساتھ ہیں ان کو بچا لے۔ کھلا فیصلہ کر دینے سے یہ مراد ہے کہ ان کفار پر اپنا عذاب نازل کر۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: کہا اے رب میری قوم نے تو مجھ کو جھٹلایا سو فیصلہ کر دے میرے ان کے بیچ میں کسی طرح کا فیصلہ اور بچا لے مجھ کو اور جو میرے ساتھ ہیں ایمان والے۔ فَالْفَتْحُ بَيْنِيْ وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا: یعنی میرے اور ان کے درمیان عملی فیصلہ فرما دیجئے اب ان کے راہِ راست پر آنے

کی توقع نہیں۔

و نَجِّیْ وَ مِنْ مَعِیَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ: یعنی مجھ کو اور میرے ساتھیوں کو الگ کرے ان کا یہ غرق کر۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: (حضرت نوح علیہ السلام نے ہڈیوں الٹی ہیں) عرض کی سے یہ سب رب میری قوم نے مجھے جھٹلایا۔ تو مجھ میں اور ان میں پورا فیصلہ کر دے اور مجھے اور میرے ساتھ والے مسلمانوں کو نجات دے (ان لوگوں کی شامت اعمال سے)۔

ان قومی کذبوں: یعنی تیری وحی و رسالت میں۔ مراد آپ کی یہ تھی کہ میں جو ان کے حق میں بددعا کرتا ہوں اس کا سبب یہ نہیں کہ انہوں نے مجھے سنگسار کرنے کی دشمنی دی نہ یہ کہ انہوں نے میرے پیغمبر کو رذیل کہا بلکہ میری دعا کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے تیرے کلام کو جھٹلایا اور تیری رسالت کے قبول کرنے سے انکار کیا۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت لوط علیہ السلام کی دعا
(بدکاروں سے چھٹکارے کے لئے)

رَبِّ نَجِّنِيْ وَ اٰقِلِيْ بِمَا يَّعْمَلُوْنَ ○

(سورہ الشعراء (نکلی) آیت ۱۶۹، قرآنی ترتیب: ۲۶، نزولی ترتیب: ۷۴)

ترجمہ: اے پروردگار مجھے اور میرے اہل و عیال کو ان کی بدکرداریوں سے نجات دے۔
اس کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ ہمیں ان کے اعمال بد کے برے انجام سے بچے۔ اور یہ مطلب بھی لیا جاسکتا ہے کہ اس بدکردار بہتی میں جو اخلاقی گندگیاں پھیلی ہوئی ہیں ان کی چھوت کہیں ہماری آل اولاد کو نہ لگ جائے، اہل ایمان کی اپنی نسلیں کہیں اس بگڑے ہوئے ماحول سے متاثر نہ ہو جائیں، اس لیے اے پروردگار، ہمیں اس ہر وقت کے عذاب سے نجات دے جو اس ناپاک معاشرے میں زندگی بسر کرنے سے ہم پر گزر رہا ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: لوط نے دعا کی کہ اے میرے رب مجھ کو اور میرے (خاص) متعلقین کو ان کے اس کام (کے وہاں) سے نجات دے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے میرے پروردگار مجھے کو اور میرے گھر والوں کو ان کے کاموں (کے وہاں) سے نجات دے۔
(مولانا فتح محمد چاندھری)

○

ترجمہ اے رب خاص تر مجھ کو اور میرے گھر والوں کو ان کاموں سے جو یہ کرتے ہیں۔
یعنی ان کی نحوست اور وہاں سے ہم کو بچا اور انہیں غارت کر۔
(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ اے میرے رب مجھے اور میرے گھر والوں کو ان کے کام سے بچا۔
اس کی شامت اعمال سے محفوظ رکھ۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا (شکرِ نعمت اور انجام بخیر کے لئے)

رَبِّ اَوْزِعْنِيْ اَنْ اَشْكُرَ بِعَمَلِكَ الَّذِیْ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَ عَلٰی وَاٰلِیَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ
وَ اَدْخِلْنِیْ بِرَحْمَتِكَ فِیْ عِبَادِكَ الصَّٰلِحِیْنَ ○

﴿سورہ النمل (نمل) آیت: ۱۹، قرآنی ترتیب: ۴۷، نزولی ترتیب: ۴۸﴾

ترجمہ اے میرے رب مجھے قابو میں رکھ کہ میں تیرے اس احسان کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ پر اور
میرے والدین پر کیا ہے اور ایسا عمل کروں جو تجھے پسند آئے اور اپنی رحمت سے مجھ کو اپنے صالح بندوں میں
داخل کر۔

رب اوزعنی وزع کے اصل معنی عربی زبان میں روکنے کے ہیں۔ اس موقع پر حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ
کہنا کہ اوزعنی ان الشکر نعمتك (مجھے روک کہ میں تیرے احسان کا شکر ادا کروں) ہمارے نزدیک دراصل یہ معنی
دیتا ہے کہ اے میرے رب جو عظیم الشان قوتیں اور قابلیتیں تو نے مجھے دی ہیں وہ ایسی ہیں کہ اگر میں ذرا سی
غفلت میں بھی مبتلا ہو جاؤں تو حدِ بندگی سے خارج ہو کر اپنی کبریائی کے خبط میں نہ معلوم کہاں سے کہاں نکل
جاؤں۔ اس لیے اے میرے پروردگار، تو مجھے قابو میں رکھ تاکہ میں کافرِ نعمت بننے کے بجائے شکرِ نعمت پر قائم
رہوں۔

و ادخلنی برحمتك فی عبادك الصالحین: صالح بندوں میں داخل کرنے سے مراد غالباً یہ ہے کہ آخرت میں میرا

انجام صالح بندوں کے ساتھ ہو اور میں ان کے ساتھ جنت میں داخل ہوں۔ اس لیے کہ آدمی جب عمل صالح کرے گا تو صالح تو وہ آپ سے آپ ہو گا ہی، البتہ آخرت میں کسی کا جنت میں داخل ہونا محض اس کے عمل صالح کے بل بوتے پر نہیں ہو سکتا بلکہ یہ اللہ کی رحمت پر موقوف ہے۔ حدیث میں آیا ہے کہ ایک مرتبہ پی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لن یدخل احدکم الجنة عملہ ”تم میں سے کسی کو بھی جنت میں نہیں پہنچا دے گا۔“ عرش کیا گیا کہ ولا انت یا رسول اللہ ”کیا حضور کے ساتھ بھی جنت ہے؟“ فرمایا ان الا ان یعملی اللہ تعالیٰ برحمته ”ہاں، میں بھی محض اپنے عمل کے بل بوتے پر جنت میں نہ چلا پاؤں گا جب تک اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے مجھے نہ ڈھالے۔“

حضرت سلیمان کی یہ دعا اس موقع پر بالکل بے محل ہو جاتی ہے اور انہیں سے مراد انسانوں کا کوئی قبیلہ لے لیا جائے اور نملہ کے معنی قبیلہ نمل کے ایک فرد کے لے لیے جائیں۔ نیک بادشاہ کے لشکر جرار سے ڈر کر کسی انسانی قبیلہ کے ایک فرد کا اپنے قبیلے کو خطرے سے جبردار کرنا آخر کو کسی ایسی غیر معمولی بات ہے کہ وہ حیل القدر بادشاہ اس پر خدا سے یہ دعا کرنے لگے۔ البتہ ایک شخص کو اتنی زبردست قوت اور ک حاصل ہونا کہ وہ دور سے ایک چیونٹی کی آواز بھی سن لے اور اس کا مطلب سمجھ جائے ضرور ایسی بات ہے جس سے آدمی کے مردہ نفس میں جتنا ہو جانے کا خطرہ ہو۔ اسی صورت میں حضرت سلیمان کی یہ دعا بے محل ہو سکتی ہے۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو اس پر مداومت دیجئے کہ آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں اور (اس پر بھی مداومت دیجئے کہ) میں نیک کام کیا کروں جس سے آپ خوش ہوں اور مجھ کو اپنی رحمت (خاصہ) سے اپنے (اعلیٰ درجہ کے) نیک بندوں میں داخل رکھیے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار مجھے توفیق عنایت کر کہ جو احسان تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے ہیں ان کا شکر کروں اور ایسے نیک کام کروں کہ تو ان سے خوش ہو جائے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنی نیک بندوں میں داخل فرما۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے میرے رب میری قسمت میں دے کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے کیا مجھ پر اور میرے ماں باپ پر اور یہ کہ کروں نیک کام جو تو پسند کرے اور ملا لے (شامل کر لے) مجھ کو اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں۔

یعنی حیران ہوں تیرے انعامات عظیمہ کا شکر کس طرح ادا کروں، پس آپ ہی سے التجا کرتا ہوں کہ

مجھے پورا شاکر بنا دیجئے، زبان سے بھی اور عمل سے بھی۔ اور اسی درجہ کے نیک بندوں میں (جو انبیاء و مرسلین میں) مشہور فرمائیے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھے قنیت دے کہ میں شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کئے (نبوت و ملک و علم عطا فرما کر) اور یہ کہ میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور مجھے اپنی رحمت سے اپنے ان بندوں (مسنوئے نیا، و اولیاء) میں شامل کر جو تیرے قریب خاص کے سزاوار ہیں

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (طلب مغفرت کے لئے)

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي

(سورہ القصص (کی) آیت ۱۶، قرآنی ترتیب ۲۸، نزولی ترتیب ۴۹)

ترجمہ: پھر وہ کہنے لگا اے میرے رب میں نے اپنے نفس پر ظلم کر ڈار میری مغفرت فرما دے۔
مغفرت کے معنی درگزر کرنے اور معاف کرنے اور معاف کر دینے کے بھی ہیں، اور سترپوشی کرنے کے بھی۔ حضرت موسیٰ کی دعا کا مطلب یہ تھا کہ میرے اس گناہ کو (جسے تو جانتا ہے کہ میں نے عموماً نہیں کیا) معاف بھی فرما دے اور اس کا پردہ بھی ڈھانک دے تاکہ دشمنوں کو اس کا پتہ نہ چلے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: عرض کیا کہ اے میرے پروردگار مجھ سے قصور ہو گیا ہے آپ معاف کر دیجئے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: بولے کہ اے پروردگار میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا تو مجھے بخش دے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے میرے رب میں نے برا کیا اپنی جان کا (اپنا)، سو بخش مجھ کو۔

حضرت موسیٰ جب جوان ہوئے۔ فرعون کی قوم سے بسبب ان کے ظلم و ستم کے بیزار رہتے اور بنی اسرائیل ان کے ساتھ لگے رہتے تھے، ان کی والدہ کا گھر شہر سے دور تھا۔ حسدات موسیٰ کبھی وہاں جاتے کبھی فرعون کے گھر آتے۔ فرعون کی قوم (قبیلہ) ان کی دشمن تھی کہ غم قوم کا شخص ہے یہاں نہ سو کہ زور پکڑ جائے۔ ایک روز دیکھا کہ دو شخص آپس میں لڑ رہے ہیں۔ ایک اسرائیلی دوسرا قبطی۔ اسرائیلی نے موسیٰ کو دیکھ کر فرید کی کہ مجھے اس قبطی کے ظلم سے چھڑو کہتے ہیں قبطی فرعون کے مطیع کا آدمی تھا۔ موسیٰ پہلے ہی قبطیوں کے ظلم و ستم کو جانتے تھے۔ اس وقت آگے سے اس کی زیادتی دیکھ کر رُب حمیت پھڑک اٹھی۔ ممکن ہے سمجھنے بھاننے میں قبطی نے موسیٰ علیہ السلام کو بھی کوئی سخت لفظ کہا ہو جیسا کہ بعض تفسیر میں ہے۔ عرض موسیٰ علیہ السلام نے اس کی تادیب و گوثالی کے لئے ایک گھونسہ رسید کیا۔ ماشاء اللہ بڑے طاقتور ہواں تھے۔ ایک ہی گھونسہ میں قبطی نے پانی نہ مانگا۔ خود موسیٰ علیہ السلام کو بھی یہ اندازہ نہ تھا کہ ایک گھونسہ میں اس کمبخت کا کام تمام ہو جائے گا۔ پچھتائے کہ بے قصد خون ہو گیا۔ مانا کہ قبطی کافر حربی تھا، ظلم تھا اور۔ موسیٰ علیہ السلام کی نیت بھی محض لوب دینے کی تھی، جان سے مار ڈالنے کی نہ تھی۔ مگر ظاہر ہے اس وقت کوئی معرکہ جہاد نہ تھا۔ موسیٰ علیہ السلام نے قبطی قوم کو کوئی الٹی میٹم نہیں دیا تھا۔ بلکہ غصہ میں ان کی بود و ماند کا شروع سے جو طرز عمل رہا تھا اس سے لوگ مطمئن تھے کہ وہ یونہی کسی کی جان و مال لینے والے نہیں پھر ممکن ہے غیظ و غضب کے جوش میں معاملہ کی تحقیق بھی سرسری ہوئی ہو اور مکالماتے وقت پوری طرح اندازہ نہ رہا ہو کہ کتنی ضرب تادیب کے لئے کافی ہے۔ لہذا اس بلا ارادہ قتل سے اندیشہ تھا کہ فرقہ دار اشتعال پیدا ہو کر دوسرے مصائب و فتن کا دروازہ نہ کھل جائے۔ اس لئے اپنے فعل پر تادم ہوئے۔ اور سمجھے کہ اس میں کسی درجہ تک شیطان کا دخل ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی نظرت ایسی پاک و صاف اور ان کی استعداد اس قدر اعلیٰ ہوتی ہے کہ نبوت ملنے سے پیشتر ہی وہ اپنے ذرہ ذرہ عمل کا محاسبہ کرتے ہیں اور اولیٰ سی لغزش یا خطائے اجتہادی پر بھی حق تعالیٰ سے رو کر معافی مانگتے ہیں۔ چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ سے اپنی تفصیرات کا اعتراف کر کے معافی چاہی جو دے دی گئی اور غالباً اس معافی کا ظلم ان کو بذریعہ الہام وغیرہ ہوا ہو گا۔ آخر پیغمبر لوگ نبوت سے پہلے ولی تو ہوتے ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: عرض کی اسے میرے رب میں نے اپنی جان پر زیادتی کی تو مجھے بخش دے۔

یہ کلام حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بطریق تواضع ہے کیونکہ آپ سے کوئی معصیت سرزد نہیں ہوئی اور انبیاء معصوم ہیں ان سے گناہ نہیں ہوتے۔ قبطی کا ماننا آپ کا دفع ظلم اور امداد مظلوم تھی، یہ کسی ملت میں بھی گناہ نہیں۔ پھر بھی اپنی طرف تفصیر کی نسبت کرنا اور استغفار چاہتا یہ مقربین کا دستور ہی ہے۔ بعض مفسرین نے فرمایا کہ اس میں تاخیر اولیٰ تھی ان لئے حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ترک اولیٰ کو زیادتی فرمایا اور اس پر حق تعالیٰ سے مغفرت طلب کی۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



موسیٰ علیہ السلام کی دعا (ظالموں سے چھٹکارا پانے کیلئے)

قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

سورہ القصص (مکی) آیت: ۴۱، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزولی ترتیب: ۳۹

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے دعا کی کہ اے میرے پروردگار مجھے ظالموں سے بچا۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: (دعا کے طور پر) کہنے لگے اے میرے پروردگار مجھ کو ان ظالم لوگوں سے بچا لیجئے (اور من کی جگہ پہنچا دیجئے)۔

(مولانا اشرف تھانوی)



ترجمہ: دعا کرنے لگے اے پروردگار میرے مجھے ظالم لوگوں سے نجات دے۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: بولا اے رب بچا لے مجھ کو اس قوم بے انصاف سے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: عرض کی اے میرے رب مجھے ستمگاروں (یعنی قوم فرعون) سے بچا لے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (حاجت روائی کے لئے دعا)

رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ۝

﴿نورہ القصص﴾ (کی) آیت: ۲۴، قرآنی ترتیب: ۲۸، نزول: ترتیب ۳۹۔

ترجمہ: پروردگار میرے جو خیر بھی تو مجھ پر نازل کر دے میں اس کا محتاج ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار (اس وقت) جو نعمت آپ مجھ کو بخش دیں میں اس کا (نعمت) حاجت مند ہوں۔

(مولانا شرف علی تھانوی)



ترجمہ: پروردگار میں اس کا محتاج ہوں کہ تو مجھ پر اپنی نعمت نازل فرما۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: اے رب تو جو چیز اتارے میری طرف اچھی میں اس کا محتاج ہوں۔

یعنی اے اللہ کسی عمل کی اجرت مخلوق سے نہیں چاہتا۔ اللہ تیری طرف سے کوئی بھلائی پہنچے اس کا ہمہ وقت محتاج ہوں۔

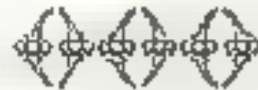
(مولانا محمود احسن)



ترجمہ: اے میرے رب میں اس کھانے کا جو تو میرے لئے اتارے محتاج ہوں۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کھانا ملاحظہ فرمائے پورا ہفتہ گزر چکا تھا، اس درمیان میں ایک عقمہ نہ کھایا تھا شکم بہادک پشت اقدس سے مل گیا تھا اس حالت میں اپنے رب سے غذا طلب کی اور باوجودیکہ کہ ہارگاہ الہی میں نہایت قرب و منزلت رکھتے ہیں اس عجز و انکساری کے ساتھ روٹی کا ایک ٹکڑا طلب کیا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت لوط علیہ السلام کی دعا

(غلط کار لوگوں کے فتنہ سے بچنے کیلئے)

رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ ۝۴۰

﴿نورہ العنکبوت﴾ (کی) آیت: ۴۰، قرآنی ترتیب: ۴۹، نزول: ترتیب ۸۵۔

ترجمہ: اے رب میرے ان مفسد لوگوں کے مقابلے میں میری مدد فرما۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھ و ان مفسد لوگوں پر غالب (اور ان کو عذاب سے پاک) کر دے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار میرے مفسد لوگوں کے مقابلے میں مجھے نصرت عنایت فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب میری مدد کر ان شریر لوگوں پر۔

لوط علیہ السلام نے جب اپنی قوم کو برائیوں سے روکا تو انہوں نے لوط علیہ السلام کو جواب دیا کہ اگر تم سچے نبی ہو تو اور واقعہ ہی کہتے ہو کہ ہمارے کام خراب ہیں اور مستوجب عذاب ہیں تو دیر کیا ہے وہ عذاب لے آئے۔ دوسری جگہ فرمایا کہ لوط علیہ السلام کے گھرانے کو اپنی بستی سے نکال باہر کرو۔ یہ بڑے پاک بننا چاہتے ہیں۔ شاید قوم کے بعض نے جواب دیا ہو گا یا ایک وقت میں ایک بات اور دوسرے میں دوسری بات کہی ہو گی۔ مثلاً اول عذاب کی دھمکیوں کا مذاق اڑا پھر آخری فیصلہ یہ کیا ہو گا کہ انہیں بستی سے نکال باہر کریں۔ بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ وہ قوم نہ صرف عمل شنیع کی مرتکب اور بانی تھی بلکہ اس کو جاری رکھنے پر اس قدر اصرار تھا کہ نصیحت کرنے والے پیغمبر کو اپنی بستی سے نکالنے پر تیار ہو گئے۔ ان کی فطرت اور طبع اس قدر مسخ ہو چکی تھی کہ خوف خدا کا کوئی شائبہ دلوں میں باقی نہ رہا تھا۔ عذاب الہی کا مذاق اڑاتے تھے اور پیغمبر خدا کے مقابلہ پر آمادہ تھے۔ جرم کی یہی نوعیت ان کے ہلاک کرنے کے لئے کافی تھی۔ اور اگر اس کے ساتھ توحید کے بھی قائل نہ تھے تو کڑو کر یلا ایم چڑھا کھجیے۔ معصوم ہوا کہ توحید کی دعوت حضرت ابراہیم کی طرف سے مستہر ہو کر پہنچ چکی ہو گی۔ اس لئے لوط علیہ السلام خاص اس فعل شنیع کو روکنے پر مامور ہوئے اور ممکن ہے انہوں نے توحید وغیرہ کی دعوت بھی دی ہو۔

یہ ان کی طرف سے مایوس ہو کر فرمایا۔ شاید سمجھ گئے ہوں گے کہ ان کی آئندہ نسلیں بھی درست ہونے والی نہیں۔ یہ بھی انہیں کے نقش قدم پر چلیں گی۔ جیسے نوح علیہ السلام نے فرمایا تھا۔ اِنَّكَ اَنْ تُلُوْهُمْ بِصُوْا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوْا اِلَّا فَاجِرًا كَثٰرًا (نوح، ۲۷) کذا قال امیشادوری فی تفسیرہ۔

لوط علیہ السلام کی دعا پر اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو اس بستی کے تباہ کرنے کا حکم دیا۔ فرشتے اس ابراہیم علیہ السلام کے پاس پہنچے اور ان کو بڑھاپے میں بیٹے کی بشارت دی۔ اور اطلاع کی کہ ہم اس بستی سدوم کو تباہ و برباد کرنے کے لئے جا رہے ہیں کیونکہ وہاں کے لوگ کسی طرح بھی اپنی حرکات شنیعہ سے باز نہیں آئے۔ شاید بیٹے کی بشارت کے ساتھ ہلاکت کی خبر دینے کا مطلب یہ ہو کہ ایک قوم سے اگر خدا کی زمین خالی کی جانے والی ہے تو دوسری طرف حق تعالیٰ ایک عظیم الشان قوم بنی اسرائیل کی بنیاد ڈالنے والا ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: (جب حضرت لوط علیہ السلام کو اس قوم کے راہِ راست پر آنے کی چٹھہ مید نہ رہی تو آپ نے بدگوئی الہی میں عرض کی) اے میرے رب میری مدد کر (نزولِ عذاب کے بارے میں یہی بات پوری کر کے) ان فاسدی لوگوں پر۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کی دعا قبول فرمائی۔

(۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، صافحان بریلوی)



مجرموں کی دعا اور اللہ تعالیٰ کا جواب (عبرت کے لئے)

وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُضْجَرُمُونَ دَاكِبُوا رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا مَعْمَلَ صَلَاحًا إِنَّا مَوْفُونَ ○ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ ابْتِئَاسَ كُلِّ نَفْسٍ بِهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ○ فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا إِنَّا نَسْنَحُكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ○ إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ○ فَحِجِّجْنِي مَعَهُمْ عَنِ الْمُصَاحِبِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ○ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ○ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ ○ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ○ أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ○ لَا يَسْتَوُونَ ○

﴿نورہ الم سجدہ﴾ (کی) آیت: ۱۲ - ۱۸، قرآنی ترتیب: ۳۲، رولی ترتیب: ۷۵

ترجمہ: کاش تم دیکھو وہ وقت جب یہ مجرم سر جھکائے اپنے رب کے حضور کھڑے ہوں گے (اس وقت یہ کہہ رہے ہوں گے) "اے ہمارے رب ہم نے خوب دیکھ لیا اور سن لیا، اب ہمیں واپس بھیج دے تاکہ ہم نیک عمل کریں، ہمیں اب یقین آ گیا ہے۔" (جواب میں ارشاد ہو گا) "اگر ہم چاہتے تو پہلے ہی ہر نفس کو اس کی ہدایت دے دیتے۔ مگر میری وہ بات پوری ہو گئی جو میں نے کہی تھی کہ میں جہنم کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ پس اب مزہ چکھو اپنی اس حرکت کا۔ کہ تم نے اس دن کی عاقبات کو فراموش کر دیا، ہم نے بھی اب تمہیں فراموش کر دیا ہے۔ چکھو بھنگی کے عذاب کا مزا اپنے کرتوتوں کی پاداش میں۔" ہماری آیات پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں جنہیں یہ آیات نہ کر جب نصیحت کی جائے تو سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی ٹٹھکیں بستروں سے الگ رہتی ہیں، اپنے رب کو خوف اور طمع کے ساتھ پکارتے ہیں اور جو کچھ بزرگ ہم نے انہیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ پھر جیسا کچھ آنکھوں کی ٹٹھک کا سامان ان کے اٹال کی جزا میں ان کے لیے چھپ کر رکھا گیا ہے اس کی کسی متفلس کو خبر

نہیں ہے۔ بھلا کہیں یہ ہو سکتا ہے کہ جو شخص مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو جائے جو فاسق ہو؟ یہ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

ولو تری اذ المعجرون ماكسوا رؤسهم عند ربهم اب اس حالت کا نقش پیش کیا جاتا ہے جب اپنے رب کی طرف پلٹ کر یہ انسانی "نا" اپنا حساب دینے کے لئے اس کے حضور کھڑی ہو گی۔

ولو شنا لاتبيا كل نفس ههنا یعنی اس طرح حقیقت کا مشاہدہ اور تجربہ کرا کر ہی لوگوں کو ہدایت دینا ہمارے پیش نظر ہوتا تو دنیا کی زندگی میں اتنے بڑے، امتحان سے گزار کر تم کو یہاں لانے کی کیا ضرورت تھی، ایسی ہدایت تو ہم پہلے ہی تم کو دے سکتے تھے۔ لیکن تمہارے لئے تو آغاز ہی سے ہماری اسکیم یہ نہ تھی۔ ہم تو حقیقت کو نگاہوں سے لاجھل اور حواس سے مخفی رکھ کر تمہارا امتحان لینا چاہتے تھے کہ تم برپا راستہ اس کو بے نقاب دیکھنے کے بجائے کائنات میں "رخو، اپنے نفس میں اس کی علامات دیکھ کر اپنی عقل سے اس کو پہچانتے ہو یا نہیں، ہم اپنے انبیاء اور اپنی کتابوں کے ذریعہ سے اس حقیقت شناسی میں تمہاری جو مدد کرتے ہیں اس سے فائدہ اٹھاتے ہو یا نہیں، اور حقیقت جان لینے کے بعد اپنے نفس پر اتنا قابو پاتے ہو یا نہیں کہ خواہشات اور اغراض کی بندگی سے آزاد ہو کر اس حقیقت کو مان جاؤ اور اس کے مطابق اپنا طرز عمل درست کر لو۔ اس امتحان میں تم ناکام ہو چکے ہو اب دوبارہ اسی امتحان کا سلسلہ شروع کرنے سے کیا حاصل ہو گا۔ دوسرا امتحان اگر اس طرح لیا جائے کہ تمہیں وہ سب کچھ یاد ہو جو تم نے یہاں دیکھ اور سن لیا ہے تو یہ سرے سے کوئی امتحان ہی نہ ہو گا۔ اور اگر پہلے کی طرح تمہیں خالی الذہن کر کے اور حقیقت کو نگاہوں سے لاجھل رکھ کر تمہیں پھر دنیا میں پیدا کر دیا جائے اور سنے سرے سے تمہارا اسی طرح امتحان لیا جائے جسے پہلے لیا گیا تھا، تو نتیجہ پچھلے امتحان سے کچھ مختلف نہ ہو گا۔

لا ملن جہنم من الجہۃ والناس اجمعین: اشارہ ہے اس قول کی طرف جو اللہ تعالیٰ نے تخلیق آدم کے وقت انیس کو خطاب کر کے ارشاد فرمایا تھا۔ سورہ ص کے آخری رکوع میں اس وقت کا پورا قصہ بیان کیا گیا ہے۔ انیس نے آدم کو سجدہ کرنے سے انکار کیا اور نسل آدم کو بہکانے کے لئے قیامت تک کی مہلت مانگی۔ جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فالحق والحق اقول لا ملن جہنم ملک ومن تبعك منهم اجمعین: (پس حق یہ ہے اور میں حق

ہی کہا کرتا ہوں کہ میں جہنم کو بھر دوں گا تجھ سے اور ان لوگوں سے جو ان میں سے تیری پیروی کریں گے)۔

اجمعین کا لفظ یہاں اس سستی میں استعمال نہیں کیا گیا ہے کہ تمام جن اور تمام انسان جہنم میں ڈال دیے جائیں گے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ شیاطین اور ان شیاطین کے پیرو انسان سب ایک ساتھ داخل جہنم ہوں گے۔

بما نسبتم لقاء يومكم هذا یعنی دنیا کے عیش میں گم ہو کر تم نے اس بات کو بالکل بھلا دیا کہ کبھی اپنے رب کے سامنے بھی جانا ہے۔

وہم لا يستکبرون بالفاظ دیگر وہ اپنے غلط خیالات کو چھوڑ کر اللہ کی بات مان لینے اور اللہ کی بندگی اختیار کر کے اس کی عبادت بجا لانے کو اپنی شان سے گری ہوئی بات نہیں سمجھتے۔ نفس کی کبریائی انہیں قبول حق اور اطاعت رب سے مانع نہیں ہوتی۔

تنبأ فی جنوبہم عن المضاجع یدعون ربہم حولاً وطعناً: یعنی راتوں کو دائر عیش دیتے پھرنے کے بجائے وہ

اپنے رب کی عبادت کرتے ہیں۔ ان کا حال ان دنیا پرستوں کا سا نہیں ہے جنہیں ان کی محنتوں کی کلفت دور کرنے کے لیے راتوں کو ناچ گانے اور شراب نوشی اور خیاں تماشوں کی تفریحات دیکھ رہی ہیں۔ اس کے بجائے ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ دن بھر اپنے فرائض انجام دے کر جب وہ سو رہے ہوتے ہیں تو اپنے رب کے حضور گھڑے ہو جاتے ہیں اس کی یاد میں راتیں گزارتے ہیں۔ اس کے خوف سے ہانپتے ہیں اور اسی سے اپنی ساری امیدیں وابستہ کرتے ہیں۔

بستروں سے پٹنیں الگ رکھنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ راتوں کو سوتے ہی نہیں ہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ راتوں کا ایک حصہ خدا کی عبادت میں صرف کرتے ہیں۔

و مما رزقہم ینفقون رزق سے مراد ہے رزقِ حلال۔ مالِ حرام کو اللہ تعالیٰ اپنے پیسے رزق سے تعبیر نہیں فرماتا لہذا اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو تھوڑا یا بہت پاک رزق ہم سے انہیں دیا ہے اسی میں سے خرچ کرتے ہیں اس سے تجاوز کر کے اپنے اخراجات پورے کرنے کے لیے حرام مال پر ہاتھ نہیں مارتے۔

فلا تعلم نفس ما أخفی لہم بخاری، مسلم، ترمذی اور مسند احمد میں متعدد طریقوں سے حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت نقل کی گئی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے وہ کچھ فراہم کر رکھا ہے جسے نہ کبھی کسی آنکھ نے دیکھا، نہ کبھی کسی کان نے سنا، نہ کوئی انسان کبھی اس کا تصور کر سکا ہے۔" یہی مضمون تھوڑے سے لفظی فرق کے ساتھ حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت سہل بن سعد ساعدیؓ نے بھی حضورؐ سے روایت کیا ہے جسے مسلم، احمد، ابن جریر اور ترمذی نے صحیح سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

افمن کان مومنا کم کان فاسقا لا یستون یہاں مومن اور فاسق کی دو متقابل اصطلاحیں استعمال کی گئی ہیں۔ مومن سے مراد وہ شخص ہے جو اللہ تعالیٰ کو اپنا رب اور معبود واحد مان کر اس قانون کی اطاعت اختیار کر لے جو اللہ نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے بھیجا ہے اس کے برعکس فاسق وہ ہے جو فسق (خروج از طاعت، یا بغاوت دیگر بغاوت، خود مختاری اور اطاعت غیر اللہ) کا رویہ اختیار کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اور اگر آپ دیکھیں تو عجب حال دیکھیں جبکہ یہ مجرم لوگ اپنے رب کے سامنے سر جھکائے ہوں گے کہ بے ہمدے پروردگار بس ہماری آنکھیں اور کان کھل گئے (اور معلوم ہو گیا کہ پیغمبروں نے جو کچھ کہا سب حق تھا) سو ہم کو پھر بھیج دیجئے، ہم نیک کام کیا کریں گے، ہم کو پورا یقین آ گیا۔ اور اگر ہم کو منظور ہوتا تو ہم ہر شخص کو اس کا دست عطا فرماتے لیکن میری یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ میں جہنم کو خات اور انسانوں دونوں سے ضرور بھروسہ گا، تو اس کا مزہ چکھو کہ تم اپنے اس دن کے سنے کو بھول رہے تھے، ہم نے تم کو بھلا دیا (یعنی رحمت سے محروم کر دیا)۔ اور اپنے اعمال کی بدولت ابدی عذاب کا مزہ چکھو۔ پس ہماری آیتوں پر تو وہ لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو وہ سستیں یاد دلائی جاتی ہیں تو وہ سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے رب کی تسبیح و تحمید

کرنے لگتے ہیں اور وہ لوگ تکبر نہیں کرتے۔ ان کے پہلو خواب گاہوں سے علیحدہ ہوتے ہیں اس طور پر کہ وہ لوگ اپنے رب کو امید سے اور خوف سے پکارتے ہیں، اور ہمارے دی ہوئی چیزوں میں سے خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی شخص کو خبر نہیں جو جو آنکھوں کے ٹھنڈک کا سامان ایسے لوگوں کے لئے خزانہ غیب میں موجود ہے یہ ان کو ان کے اعمال کا صلہ ملا ہے۔ تو کیا جو شخص مومن ہو گیا وہ اس شخص جیسے ہو جائے گا جو بے حکم ہو، وہ آپس میں برابر نہیں ہو سکتے۔

انما یومن بایمان الدین ————— مطلب یہ کہ ایمان لانے والوں کی یہ صفات ہیں جن میں بعض تو نفس ایمان کا موقوف علیہ ہے اور بعض کمال ایمان کا

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور (تم تعجب کرو) جب دیکھو کہ گناہگار اپنے پروردگار کے سامنے سر جھکائے ہوں گے (اور کہیں گے کہ) اے ہمارے پروردگار ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا تو ہم کو (دنیا میں) واپس بھیج دے کہ نیک عمل کریں بے شک ہم یقین کر لے والے ہیں۔ اور اگر ہم چاہتے تو ہر شخص کو ہدایت دے دیتے لیکن میری طرف سے یہ بات قرار پا چکی ہے کہ میں دوزخ کو جنوں اور انسانوں سب سے بھر دوں گا۔ سو (اب آگ کے) مزے چکھو اس لئے کہ تم نے اس دن کے آنے کو بھلا رکھا تھا (آج) ہم بھی تمہیں بھلا دیں گے اور جو کام تم کرتے تھے اس کی سزا میں ہمیشہ کے عذاب کے مزے چکھتے رہو۔ ہماری آیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے تو سجدے میں گر پڑتے اور اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غرور نہیں کرتے۔ ان کے پہلو بچھاؤنوں سے الگ رہتے ہیں (اور) وہ اپنے پروردگار کو خوف اور امید سے پکارتے ہیں اور جو (مل) ہم نے ان کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں۔ کون متفلس نہیں جانتا کہ ان کے لئے کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک چھپا کر رکھی گئی ہے۔ یہ ان اعمال کا صلہ ہے جو وہ کرتے تھے۔ بھلا جو مومن ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جو نافرمان ہو۔ دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ اور (تجھ کو تعجب ہو اگر) کبھی تو دیکھے جس وقت کہ منکر سر ڈالے ہوئے ہوں گے اپنے رب کے سامنے (یعنی ذلت و خوارگی سے محشر میں)۔ اے رب ہم نے دیکھ لیا اور سن لیا اب ہم کو پھر بھیج دے کہ ہم کریں بھلے کام، ہم کو یقین آگیا اور اگر ہم چاہتے تو سمجھا دیتے ہر جی کو اس کی راہ لیکن ٹھیک پڑ چکی میری کھیا بات (پکی ہو چکی) کہ مجھ کو بھرنی ہے دوزخ جنوں سے اور آدمیوں سے اکٹھے۔ سو اب چکھو مزہ جیسے تم نے بھلا دیا تھا اس اپنے دن کے ملنے کو ہم نے بھلا دیا تم کو، اور چکھو عذاب سدا کا عووض اپنے کیے کا، ہماری باتوں کو وہی مانتے ہیں کہ جب ان کو سمجھائے ان سے گر پڑیں سجدہ کر کر اور پاک ذات کو یاد کریں اور اپنے رب کی خوبیوں کے ساتھ اور بڑائی نہیں کرتے۔ جدا رہتی ہیں ان کی کردشیں اپنے سونے کے جگہ سے۔ پکارتے ہیں اپنے رب کو

ڈر سے اور لالچ سے، اور بہارا دیا تو کچھ خرچ کرتے ہیں۔ سو کسی جی و نہیں معلوم جو چھپ دھڑکی ہے ان کے واسطے آنکھوں کی ٹھنڈک بد۔ اس کا جو کرتے تھے۔ بھلا ایک جو ہے ایمان پر بداندہ سے اس سے جو نا فرماں ہے، نہیں بربر ہوتے (اگر ایماندار اور بے ایمان کا انجام بربر ہو جائے تو سمجھو خدا سے اس باطل نہ تیر ہے۔ عیاذ باللہ)۔

ربنا ابصرنا و سمعنا فارحنا بعمل صالحا انا موقنون یعنی ہمارے کان اور آنکھیں کھل گئیں۔ پیغمبر جو یقین فرمایا کرتے تھے اس کا یقین آگیا۔ بلکہ آنکھوں سے مشاہدہ کر لیا۔ ایمان اس حال سے آئی جس کے ہاں کام نہ ہے۔ اب یک مرتبہ پھر دنیا میں بھیج دیجئے، دیکھتے کیسے نیک کام کرتے ہیں۔

لا ملئن جہنم من الجنة والناس اجمعین دوسری جگہ فرمایا ولو ردوا لعدوا لساہورا عند (انعام ۲۸) یعنی جہنم میں اگر دنیا کی طرف ہوائے جائیں پھر وہی شرارتیں کریں۔ ان کی طبیعت کی قوت ہی یہی واقع ہوتی ہے کہ شیطان کے اغوا کو قبول کر لیں۔ اور اللہ کی رحمت سے دور بھاگیں۔ بے شک ہم و قدرت تھی چاہتے تو ایک طرف تمام آدمیوں کو زبردستی اسی راہ ہدایت پر قائم رکھتے جس کی طرف سان کا من دھڑتا رہنمائی کرتا ہے لیکن اس طرح سب کو ایک ہی طور طریقہ اختیار کرنے کے لئے مضطر کر دینا حکمت سے خلاف ہے۔ جس کا بیان کئی جگہ پہلے ہو چکا ہے۔ لہذا وہ بات پوری ہوئی تھی جو ابلیس کے دعوت لاعتوبہم اجمعین الا عبادت منہم المحصلین (ص: ۸۳) کے جواب میں فرمائی تھی۔ فالحق والحق اقول لا ملال جہنم منک و منن تبعث منہم اجمعین (ص: ۸۴) معلوم ہوا کہ یہاں جوں انس سے مراد وہی شیاطین اور ان کے امتنان کرنے والے ہیں۔

انا نسبکم ہم نے بھی تم کو بھلا دیا یعنی کبھی رحمت سے یاد نہیں کیے جاؤ گے۔

آگے بحرین کے مقابلے میں مومنین کا حال و حال بیان فرماتے ہیں۔ یعنی خوف و خشیت اور خشوع و خضوع سے مجدے میں گر پڑتے ہیں، زبان سے اللہ کی تسبیح و تحمید کرتے ہیں، دس میں کبر و غرور اور بڑائی کی بات نہیں رکھتے جو آیات اللہ کے سامنے جھٹکنے سے مانع ہو۔ پیشی خیندہ اور نرم بستروں کو چھوڑ کر اللہ کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں۔ مراد تہجد کی نماز ہوئی جیسے کہ حدیث صحیح میں مذکور ہے۔ اور بعض نے صبح کی یا عشاء کی نماز یا مغرب و عشاء کے درمیان کے نوافل مراد لی ہے۔ مگر الفاظ میں اس کی گنجائش ہے لیکن رائج وہ ہی پہلی تفسیر ہے۔ واللہ اعلم۔

یدعون ربہم خوفا وطمعا۔ حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں ”اللہ سے لالچ اور ڈر برا نہیں، دنیا کا ہو یا آخرت کا، اور اس واسطے بندگی کرے تو قبول ہے ہاں اگر کسی اور کے خوف ورجا سے بندگی کرے تو ریا ہے کچھ قبول نہیں۔ لا تعلم نفس ما اخفی لہم من قوۃ اعین: جس طرح راتوں کی تاریکی میں لوگوں سے چھپ کر انہوں نے بے ریا عبادت کی۔ اس کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے جو نعمتیں چھپا رکھی ہیں ان کی پوری کیفیت کسی کو معلوم نہیں۔ جس وقت دیکھیں گے آنکھیں ٹھنڈی ہو جائیں گے۔ حدیث میں ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لئے جنت میں چھپا رکھی ہے جو آنکھوں نے دیکھی نہ کانوں نے سنی نہ کسی بشر کے دل میں گزری۔

(مولانا محمود الحسن)

ترجمہ اور کہیں تم دیکھو جب مجرم (یعنی کفار و مشرکین) اپنے رب کے پاس سر نیچے ڈالے ہوں گے (اپنے افعال و کردار سے شرمندہ و خوار ہو کر عرض کرتے ہوں گے) اے ہمارے رب اب ہم نے دیکھا (مرنے کے بعد اٹھنے کو اور تیرے وعدہ و وعید کے صدق کو، جن کے ہم دنیا میں منکر تھے) اور نہ (تجھ سے تیرے رسولوں کی سچائی کو سو تو اب دنیا میں) نہیں پتہ کبھی کہ نیک کام کریں ہم کو یقین آ گیا (اور اب ہم ایمان لے آئے، لیکن اس وقت پر ایمان لانا بہتر کام نہ رہے گا)۔ اور اگر ہم چاہتے ہر جان کو اس کی ہدایت فرماتے (اور اس پر ایسا لطف کرتے کہ وہ اس کو اختیار کرتا تو راہِ یاب ہوتا لیکن ہم نے ایسا نہ کیا کیونکہ ہم کافروں کو جانتے تھے وہ کفر ہی اختیار کریں گے)۔ مگر میری بات قرار پر چکی کہ ضرور جہنم کو بھر دوں گا ان جنوں اور آدمیوں سب سے (جنہوں نے کفر اختیار کیا اور جب جہنم میں داخل ہوں گے تو جہنم کے خلائق ان سے کہیں گے) اب چکھو بدلہ اس کا کہ تم اپنے اس دن کی حاضری بھو۔ تھے (اور دنیا میں ایمان نہ لائے تھے)۔ ہم نے تمہیں چھوڑ دیا (عذاب میں اب تمہاری طرف التفات نہ ہو گا) اب ہمیشہ کا عذاب چکھو، اپنے کئے کا بدلہ۔ ہماری آیتوں پر وہی ایمان لاتے ہیں کہ جب وہ انہیں یاد دلائی جاتی ہیں سجدہ میں سر جاتے ہیں (تواضع اور خشوع سے نعمتِ اسلام پر شکر گزاری کے لئے) اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی بولتے ہیں اور تکبر نہیں کرتے۔ ان کی کروٹیں جدا ہوتی ہیں خواب گاہوں سے (یعنی خواب استراحت کے بستروں سے اٹھتے ہیں اور اپنے راحت و آرام کو چھوڑتے ہیں) اور اپنے رب کو پکارتے ہیں ڈرتے اور امید کرتے (یعنی اس کے عذاب سے ڈرتے ہیں اور اس کی رحمت کی امید کرتے ہیں۔ یہ تعجب اور کرنے والوں کی حالت کا بیان ہے) اور ہمارے دیے ہوئے میں سے کچھ خیرات کرتے ہیں۔ تو کسی جی تو نہیں معصوم جو آنکھ کی ٹھنڈک ان کے سنے چھپ رکھی ہے (جس سے وہ راحت پائیں گے اور ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہوں گی)، صلہ ان کے کاموں کا (یعنی ان اطاعتوں کا جو انہوں نے دنیا میں لیا کہیں)۔ تو کیا جو ایمان والا ہے وہ اس جیسا ہو جائے گا جو بے حکم (یعنی کافر) ہے، یہ برابر نہیں۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کفار و منافقین کی دعا

یَوْمَ تَقْلُبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَلْبِسْنَا أَطْعَمَنَا اللَّهُ وَ أَطْعَمَنَا الرَّسُولُ ۚ وَ قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطْعَمْنَا سَادَتَنَا وَ كُفَرَاءَنَا فَاصْلُوْنَا السَّبِيلَ ۚ رَبَّنَا إِنَّهُمْ صَفَعَيْنَا مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنُومُ لَعَنَّا كُفْرًا ۚ

سورہ الاحزاب (مدنی) آیات ۶۶ - ۶۸، قرآنی ترتیب ۳۳، نزولی ترتیب ۹۰

ترجمہ جس روز ان کے چہرے آگ پر الٹ پلٹ کئے جائیں گے اس وقت وہ کہیں گے کہ ”مکاش ہم نے اللہ اور رسول کی اطاعت کی ہوتی“۔ اور کہیں گے ”اے رب ہمارے، ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کی اطاعت کی اور انہوں نے ہمیں راہِ راست سے بے راہ کر دیا۔ اے رب، ان کو دہرا عذاب دے اور ان پر سخت لعنت کر۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: جس دن ان کے چہرے دوزخ میں الٹ پلٹ کئے جائیں گے (یعنی چہروں کے بل کھینچے جائیں گے۔ کبھی چہرے کی اس کروٹ کبھی اس کروٹ) یوں کہتے ہوں گے اے کاش ہم نے اللہ کی اطاعت کی ہوتی اور ہم نے رسول کی اطاعت کی ہوتی۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم نے اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کا کہا مانا تھا سو انہوں نے ہم کو (سیدھے) رستے سے گمراہ کیا تھا۔ اے ہمارے رب ان کو دہری سزا دیجئے اور ان پر بڑی لعنت کیجئے۔
(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: جس دن ان کے منہ آگ میں الٹائے جائیں، کہیں گے اے کاش ہم خدا کی فرمانبرداری کرتے اور رسول (خدا) کا حکم مانتے اور کہیں گے اے ہمارے پروردگار ہم نے اپنے سرداروں اور بڑے لوگوں کا کہا مانا تو انہوں نے ہم کو رستے سے گمراہ کر دیا۔ اے ہمارے پروردگار ان کو دگنا عذاب دے اور ان پر بڑی لعنت کر۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: جس دن لوگ ڈالے جائیں گے آگ میں، کہیں گے کیا اچھا ہوتا جو ہم نے کہا مانا ہوتا اللہ کا اور کہا مانا ہوتا رسول کا۔ اور کہیں گے اے رب ہم نے کہا مانا اپنے سرداروں کا اور اپنے بڑوں کا پھر انہوں نے چکا دیا ہم کو رہ سے۔ اے رب ان کو دے دونا عذاب، اور پھٹکار ان کو بڑی پھٹکار۔
یوم تقلب وجوہہم فی النار یعنی لوگ منہ ڈال کر ان کے چہروں کو آگ میں الٹ کیا جائے گا۔
یقولون یلینا اظننا اللہ و اظننا الرسول! اس وقت حسرت کریں گے کہ کاش ہم دنیا میں اللہ اور رسول کے کہنے پر چلے تو یہ دن دیکھنا نہ پڑتا۔

ربما اتهم ضعفین من العذاب والعنہم لعنا کبیرا یہ شدت غیظ سے کہیں گے کہ ہمارے ان دنیوی سرداروں اور مذہبی پیشواؤں نے دھوکے دے کر اور جھوٹ فریب کہہ کر اس مصیبت میں پھنسا لیا۔ انہیں کے اغوا پر ہم رلو حق سے بھٹکے رہے۔ اگر ہمیں سزا دی جاتی ہے تو ان کو دگنی سزا دیجئے۔ اور جو پھٹکار ہم پر ہے اس سے بڑی پھٹکار ان بڑوں پر پڑنی چاہیے گویا ان کو دگنی سزا دلوا کر اپنا دل ٹھنڈا کرنا چاہیں گے۔ اس مضمون کی ایک آیت سورہ اعراف کے چوتھی رکوع میں گزر چکی ہے وہیں ان کی اس فریاد کا جواب بھی دیا گیا۔ ملاحظہ کر لیا جائے۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: جس دن ان کے منہ الٹ الٹ کر آگ میں تلے جائیں گے کہتے ہوں گے ہائے کسی طرح ہم نے اللہ کا حکم مانا ہوتا اور رسول کا حکم مانا ہوتا (دنیا میں تو ہم آج اس عذاب میں گرفتار نہ ہوتے)۔ اور کہیں گے اے ہمارے رب ہم اپنے سرداروں اور اپنے بڑوں کے کہنے پر چلے (یعنی قوم کے سرداروں اور بڑی عمر کے لوگوں اور

اولم نعمکم ما یتدکر فیہ من تذکر و جاءکم الذییر^ط فذوقوا فما للظالمین من نصیر۔ یہ جواب دوزخیوں کو دیا جائے گا یعنی ہم نے تم کو عقل دی تھی جس سے سمجھتے اور کافی عمر دی جس میں سوچنا چاہتے تو سب نیک و بد سوچ کر سیدھا راستہ اختیار کر سکتے تھے۔ حتیٰ کہ تم میں سے بہت سے تو ساتھ سخر برس دنیا میں زندہ رہ کر مرنے پر اپنے اشیائیں اور حالتیں بھیجے جو برے انجام سے ذرات اور خواب غفلت سے بیدار کرتے رہیں یا اس کے بعد کوئی مذکر باقی رہا۔ یہ پڑے عذاب کا مزا چکھتے رہو اور کسی طرف سے مدد کی توقع نہ کرو۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جنہوں نے کفر یا ان کے لئے جہنم کی آگ سے نہ نکلنے کی قضا آتے کہ مر جائیں (اور مر کر عذاب سے چھوٹ سکیں) اور نہ ان پر اس (جہنم) کا عذاب پہنچا کیا جائے ہم ایسی ہی دعا دیتے ہیں کہ بڑے ناشکر کو۔ اور وہ اس میں جلاست ہوں گے (یعنی جہنم میں جیتے اور لیا کرتے ہوں گے) اسے ہر رب ہمیں نکال (یعنی دوزخ سے نکال اور دنیا میں بھیجے) کہ ہم اچھا کام کریں اس کے خلاف جو پہلے کرتے تھے (یعنی ہم بجائے کفر کے ایمان لائیں اور بجاے معصیت و نافرمانی کے حیرت مطاعت اور فرمانبرداری کریں۔ اس پر انہیں جواب دیا جائے گا) اور کیا ہم نے تمہیں وہ نعمت دی تھی جس میں سمجھ لیتا جسے سمجھنا ہوتا اور ارشاد دے والا (یعنی رسول اکرم سید عالم محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) تمہارے پاس تشریف لایا تھا (تم نے اس رسول محترم کی دعوت قبول نہ کی اور ان کی طاعت و فرمانبرداری سجانے لائے) تو اب چکھو (عذاب کا مزا) کہ ظالموں کا کوئی مددگار نہیں۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا (نیک اولاد کے لئے)

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ○

﴿سورہ الصافات (نکی) آیت: ۱۰۰﴾ قرآنی ترتیب: ۳۷، نزولی ترتیب: ۵۶

ترجمہ: اے پروردگار میرے مجھے ایک بیٹا عطا کر جو صالحوں میں سے ہو۔

اس دعا سے خود بخود یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ حضرت ابراہیم اس وقت بے اولاد تھے۔ قرآن مجید میں دوسرے مقامات پر جو حالات بیان کئے گئے ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صرف ایک بیوی اور ایک بچے (حضرت لوط) کو لے کر ملک سے نکلے تھے۔ اس وقت فطرتاً آپ کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ اللہ کوئی صالح اولاد عطا فرمائے جو اس غریب الوطنی میں آپ کا غم غلط کرے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: اے میرے رب مجھ کو ایک نیک فرزند دے

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: اے پروردگار مجھے (اولاد) عطا فرما (جو) سعادت مندوں میں سے (ہو)۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اے رب بخش مجھ کو کوئی نیک بیٹا۔

یعنی کنبہ اور وطن چھوٹا تو اچھی اولاد عطا فرما، جو دینی کام میں میری مدد کرے اور اس سلسلے کو باقی رکھے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: الہی مجھے لائق اولاد دے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا

(طلب مغفرت و منصب کیلئے)

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَخِيذٍ مِنِّي بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ○

﴿نورہ من (کی) آیت: ۳۵، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸﴾

ترجمہ: کہا کہ اے میرے رب مجھے معاف کر دے اور مجھے وہ بلا شاہی دے جو میرے بعد کسی کے لیے سزاوار نہ ہو۔ بیشک تو ہی اصل داتا ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: دعا مانگی کہ اے میرے رب میرا (پچھلا) تصور معاف کر۔ اور (آئندہ کے لئے) مجھ کو ایسی سلطنت دے کہ میرے سوا (میرے زندہ میں) کسی کو میسر نہ ہو۔ آپ بڑے دیکھ والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: دعا کی اے پروردگار مجھے مغفرت کر اور مجھ کو ایسی بادشاہی عطا کر کہ میرے بعد کسی کے شایاں نہ ہوں
بے شک تو بڑا عطا فرمانے والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: بولا اب رب میرے مخالف کر مجھ کو اور بخش مجھ کو وہ بادشاہی کہ مناسب نہ ہو کسی کے (نہ مجھے
کسی پر نہ ملنی چاہیے کسی کو) میرے پیچھے۔ بے شک تو ہی سب کچھ بخشنے والا ہے۔
یعنی ایسی عظیم الشان سلطنت عنایت فرما جو میرے سوا کسی کو نہ ملے، نہ کوئی دوسرا اس کا اہل ثابت ہو یا
یہ مطلب ہے کہ کسی کو حوصلہ نہ ہو کہ مجھ سے چھین سکے۔

حادیث میں ہے کہ ہر نبی کی ایک دعا ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے اجابت کا وعدہ فرمایا ہے یعنی وہ
دعا ضرور ہی قبول کریں گے۔ شاید حضرت سلیمان کی یہ وہی دعا ہو۔ آخر نبی زلزلے اور بادشاہ زادے تھے۔ دعا
میں بھی یہ رنگ رہا کہ بادشاہت ملے اور اعجازی رنگ کی ملے۔ وہ زمانہ ملوک اور جبارین کا تھا اس حیثیت سے بھی
یہ دعا مذاق زمانہ کے موافق تھے۔ اور ظاہر ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا مقصد ملک حاصل کرنے سے اپنی شوکت و
حشمت کا مظاہرہ کرنا نہیں بلکہ اس دین کا ظاہر و غالب کرنا اور قانون ساری کا پھیلانا ہوتا ہے جس کے وہ حامل بنا
کر بھیجے جاتے ہیں لہذا اس کو دنیا داروں کی دعا پر قیاس نہ کیا جائے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: عرض کی اے میرے رب مجھے بخش دے اور مجھے ایسی سلطنت عطا کر کہ میرے بعد کسی کو لائق نہ
ہو (اس سے یہ مقصود تھا کہ ایسا ملک آپ کے لئے مجزہ ہو) بے شک تو ہی ہے بڑا دین والا۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت ایوب علیہ السلام کی دعا
(شفا کے لئے)

اٰتٰی مَسْنٰی الشَّيْطٰنُ يَنْضَبُ وَ عَذَابٌ ۝ ط

﴿نورہ ص ۴۱﴾ (کی) آیت ۴۱، قرآنی ترتیب: ۳۸، نزولی ترتیب: ۳۸

ترجمہ: شیطان نے مجھے سخت تکلیف اور عذاب میں ڈال دیا ہے۔

یہ سلام کا قصہ سورہ انبیاء میں گذر چکا۔ وہاں ملاحظہ کر لیا جائے مگر واضح رہے کہ قصہ گو یوں نے حضرت ایوب علیہ السلام کی بیماری سے متعلق جو افسانے بیان کئے ہیں اس میں مبالغہ بہت ہے۔ ایسا مرض جو عام دور پر لوگوں کے حق میں شتم اور استہزاء کا موجب ہو انبیاء علیہم السلام کی وجاہت کے منافی ہے کما قال تعالیٰ لا نکونوا کالذین ادوا موسیٰ قبراہ اللہ مما قالوا وکان عند اللہ وجیہا۔ (ازاب ۶۹) لہذا اسی قدر بیان قبول کرنا چاہیے جو منصب نبوت کے منافی نہ ہو۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ مجھے شیطان نے ہیفت وراڈ لگا دی۔

جسم و مال میں اس سے آپ کا مرض اور اس کے شدائد مراد ہیں۔ اس واقعہ کا مختصر بیان سورہ انبیاء کے رکوع ۶ میں گذر چکا ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



اہل جہنم کی دعا (عبرت کے لئے)

و اِنَّ لِلطَّغْيَنِ لَشَرَّ مَا بَ ۝ جَهَنَّمَ ۚ بَضَلُوْنَهَا ۚ فَبِئْسَ الْجِهَادُ ۝ هٰذَا ۚ فَلْيَذْوُقُوْهُ خَبِيْمٌ وَّ عَسَاقُ ۝ زَاخِرٌ مِّنْ سُكُلَةٍ اَرْوَاخُ ۝ هٰذَا قَوْجٌ مُّقْتَنِجٌ مَّعَكُمْ ۚ لَا مَرْحَا ۚ بِهِمْ ۚ اِنَّهُمْ ضَالُوْا النَّارِ ۝ قَالُوْا بَلْ اَنْتُمْ لَا مَرْحَا ۚ بِكُمْ ۚ اَنْتُمْ قَدْ مُّتِمُّوْهُ لَنَا ۚ فَبِئْسَ الْقَرَارُ ۝ قَالُوْا رَبَّنَا مَنْ قَدَّمَ لَنَا هٰذَا فَرَدُّهُ عَذَابًا مُّضْعَفًا فِی النَّارِ ۝ وَ قَالُوْا مَا لَنَا لَا نَرٰی رِجَالًا کُنَّا نَعُدُّهُمْ مِّنَ الْاَشْرَارِ ۝ اَتَّخَذْتُمْ بِحُرْبِنَا اِمْرًا ۚ غَنَتْ عَنْهُمْ الْاَبْصَارُ ۝ اِنَّ ذٰلِكَ لِحَقٌّ نَّخَاصُمُ اَهْلَ النَّارِ ۝

سورہ ص (کی) آیات: ۵۵-۶۳، قرآنی ترتیب ۳۸، نزولی ترتیب ۳۸

ترجمہ اور سرکشوں کے لئے بدترین ٹھکانہ ہے جہنم جس میں وہ جھلے جائیں گے، بہت ہی بری قیام گاہ۔ یہ ہے ان کے لئے، پس وہ مرا چکھیں کھولتے ہوئے پانی، پیپ، لہو اور اسی قسم کی دوسری تلخیوں کا۔ (وہ جہنم کی طرف اپنے پیردہن کو تاکہ کر آپس میں کہیں گے) "یہ ایک لشکر تمہارے پاس گھس چلا آ رہا ہے۔ کوئی خوش آمدید اس کے لئے نہیں ہے، یہ جنگ میں جھلنے والے ہیں۔" وہ ان کو جواب دیں گے "نہیں بلکہ تم ہی جھلے جا رہے

ہو، کوئی خیر مقدم تمہارے لئے نہیں۔ تم ہی تو یہ انجام ہمارے آئے۔ اب ہو۔ کیسی بری ہے یہ جائے قرار۔ پھر وہ کہیں گے "اے ہمارے رب جس نے ہمیں اس انجام کو پہنچانے کا بندوبست کیا اس کو دوزخ کا دہرا عذاب دے۔" اور وہ آپس میں کہیں گے "کیا بات ہے ہم ان لوگوں کو کہیں نہیں دیکھتے جنہیں ہم دیا میں برا سمجھتے تھے۔ ہم نے یونہی ان کا مذاق بنایا تھا، یہ وہ کہیں انہوں سے و جمل ہیں۔"۔ شک یہ بات سچی ہے، اہل دوزخ میں یہی کچھ جھگڑے ہونے والے ہیں۔

غساق: کے کئی معنی اہل لغت نے بیان کیے ہیں۔ ایک معنی جسم سے نکلنے والے رطوبت کے ہیں جو پیپ، ہوا، کچھ لہو وغیرہ کی شکل میں ہو، اور اس میں آنسو بھی شامل ہیں۔ دوسرے معنی انتہائی سرد چیز کے ہیں اور تیسرے معنی انتہائی بدبودار متعفن چیز کے۔ لیکن اس لفظ کا عام استعمال پہلے ہی معنی میں ہوتا ہے، اگرچہ باقی دونوں معنی بھی لغت کے اعتبار سے درست ہیں۔

وقالوا مانا لاتری رجالا کما نعلمہم من الاشوار۔ مراد ہیں وہ اہل ایمان جن کو یہ کفار دنیا میں برا سمجھتے تھے مطلب یہ ہے کہ وہ حیران ہو ہو کر ہر طرف دیکھیں گے کہ اس جہنم میں ہم اور ہمارے پیشوا تو موجود ہیں مگر ان لوگوں کا یہاں کہیں پتہ نشان تک نہیں ہے جن کی ہم دنیا میں برائیاں کرتے تھے اور خدا و رسول سخت کی باتیں کرنے پر جن کا مذاق ہماری مجلسوں میں اڑایا جاتا تھا۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ۔ اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے یعنی دوزخ اس میں وہ داخل ہوں گے، سو بہت ہی بری جگہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ ہے۔ سو یہ لوگ اس کو چکھیں اور (اس کے علاوہ) بھی اسی قسم کی (ناگوار) طرح طرح کی چیزیں ہیں۔ یہ ایک جماعت اور آئی جو تمہارے ساتھ (عذاب میں شریک ہونے کے لئے دوزخ میں) گھس رہے ہیں ان پر خدا کی مار یہ بھی دوزخ میں آ رہے ہیں۔ وہ (اتباع ان متبعین سے) کہیں گے بلکہ تمہارے ہی اوپر خدا کی مار (کیونکہ) تم ہی تو یہ (مصیبت) ہمارے آگے لائے۔ سو (جہنم) بہت ہی برا ٹھکانا ہے۔ دعا کریں گے کہ اے ہمارے پروردگار جو شخص اس مصیبت کو ہمارے آگے لایا ہو اس کو دوزخ میں دونا عذاب دی جیو۔ اور وہ لوگ کہیں گے کہ کیا بات ہے ہم ان لوگوں کو (دوزخ میں) نہیں دیکھتے جن کو ہم برے لوگوں میں شمار کیا کرتے تھے (یعنی مسلمانوں کو بددعا اور حقیر سمجھا کرتے تھے۔ وہ کیوں نظر نہیں آتے)۔ کیا ہم نے ان لوگوں کی ہنسی کر رکھی تھی یا ان (کے دیکھنے) سے نگاہیں پکرا رہی ہیں۔ یہ بات یعنی دوزخیوں کا آپس میں لڑنا جھگڑنا بالکل سچی بات ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ۔ اور سرکشوں کے لئے برا ٹھکانہ ہے (یعنی) دوزخ جس میں وہ داخل ہوں گے اور وہ بری آرام گاہ ہے۔ یہ کھولتا ہوا پانی اور پیپ (ہے) اب اس کے مزے چکھیں اور اسی طرح سے بہت سے (عذاب ہوں گے)۔ یہ ایک فوج ہے جو تمہارے ساتھ داخل ہو گی ان کو خوشی نہ ہو یہ دوزخ میں جانے والے ہیں۔ کہیں گے بلکہ تم ہی کو

خوشی نہ ہو۔ تم ہی تو یہ (بلا) ہمارے سامنے لائے ہو۔ سو (یہ) برا ٹھکانہ ہے۔ وہ کہیں گے اے پروردگار جو اس کو ہمارے سامنے لیا ہے اس کو دوزخ میں دونا عذاب دے۔ اور کہیں گے کیا سبب ہے کہ (یہاں) ہم ان شخصوں کو نہیں دیکھتے جن کو یروں میں شمار کرتے تھے۔ کیا ہم نے ان سے ٹھٹھا کیا ہے۔ یا (ہماری) آنکھیں ان (کی طرف) سے پھر گئی ہیں؟ بے شک یہ اہل دوزخ کا جھگڑنا برحق ہے۔

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ اور تحقیق شریعوں کے واسطے ہے برا ٹھکانا۔ دوزخ ہے جس میں ان کو ڈالیں گے۔ سو کیا بری ترام کرنے کی جگہ ہے۔ یہ ہے ب اس کو چکھیں۔ گرم پانی اور پیپ اور کچھ اور اسی شکل کی طرح طرح کی چیزیں۔ یہ ایک فوج ہے دھستی۔ یہی ہے تمہارے ساتھ جگہ نہ بیو ان کو یہ ہیں گھسنے والے آگ میں۔ وہ بولے بلکہ تم ہی ہو کہ جگہ نہ بیو تم کو تم ہی پیش مائے ہمارے (ہم پر) یہ بد سو کیا بری ٹھہرنے کی جگہ (قرار گاہ) ہے۔ وہ بولے اے رب ہمارے جو کوئی مایا ہمارے پیش یہ سو بڑھا لے اس کو دونا عذاب آگ میں۔ اور کہیں گے کیا ہوا کہ ہم نہیں دیکھتے ان مردوں کو کہ ہم ان کو شمار کرتے تھے برے لوگوں میں۔ کیا ہم نے ان کو غصے میں پکڑا تھا یا چوک گئیں ان سے ہماری آنکھیں۔ یہ بات ٹھیک ہونی ہے (ہو کر رہے گی) جھگڑا کرنا آپس میں دوزخیوں کا۔

عساق: بعض سوگوں نے کہا دوزخیوں کے زخموں کی پیپ اور ان کی آلائشیں مراد ہیں جس میں سانپوں کا زہر ملا ہو گا۔ اور بعض کے نزدیک "عساق" حد سے زیادہ ٹھنڈے پانی کو کہتے ہیں جس کے پینے سے سخت لذت ہو۔ گویا "حیم" کی پوری ضد۔ واللہ اعلم۔

ہذا فوج مفتاح معکم لا مرحباہم انہم صالوا النار۔ قالوا بل انتم لا مرحبا بکم انتم قنتموہ لنا فبنس القوار: یہ گفتگو دوزخیوں کی آپس میں ہو گی، جسوقت فرشتے ان کو یکے بعد دیگرے لا لا کر دوزخ کے کندے پر جمع کریں گے۔ پہلا گروہ سرداروں کا ہو گا بعدہ ان کے مقدمات و اجتماع کی جماعت آئے گی۔ اس کو دور سے آتے ہوئے دیکھ کر پہلے لوگ کہیں گے کہ لو یہ ایک اور فوج دھستی اور کچھتی ہوئی تمہارے ساتھ دوزخ میں گرے کے لئے چلی آ رہی ہے۔ خدا کی مار ان پر۔ یہ بھی یہیں آ کر مرنے کو تھے۔ خدا کرے ان کو کہیں کشادہ جگہ نہ ملے۔ اس پر وہ جواب دیں گے کہ کم بختو تمہی پر خدا کی مار ہو خدا تم کو ہی کہیں آرام کی جگہ نہ دے، تم ہی تھے جن کے اغواء و اضلال کی بدولت آج ہم کو یہ مصیبت پیش آئی۔ اب بتاؤ کہاں جائیں۔ جو کچھ ہے یہی جگہ ٹھہرنے کی ہے جس طرح ہو یہاں ہی سب مرو کیو۔

قالوا ربنا من قلم لنا هذا فردہ عذابا ضعفا فی النار یعنی آپس میں لعن طعن کر کے پھر حق تعالیٰ سے عرض کریں گے کہ اے پروردگار جو اپنی شقاوت سے یہ بلا اور مصیبت ہمارے سر پر لایا۔ اس کو دوزخ میں دوگنا عذاب دیجئے۔ شاید سمجھیں گے کہ اس کا دوگنا عذاب دیکھ کر ذرا دل ٹھنڈا ہو جائے گا۔ حالانکہ وہاں تسلی کا سامان کہاں؟ ایک دوسرے کو کوسنا اور پھٹکارنا یہ بھی ایک مستقل عذاب ہو گا۔

و قالوا مالنا لالری رجالا کنا لعنہم من الاشرار الخ لہم سحر یا ام زانت عہم الابصار: وہاں دیکھیں گے کہ

سب جان پہچان والے لوگ ادنیٰ و اعلیٰ دوزخ میں جانے کے واسطے جمع ہوئے۔ مگر جن مسلمانوں کو پہچانتے تھے اور سب سے زیادہ برا جاں کر مذاق اڑایا کرتے تھے وہ اس جگہ انحراف نہیں آتے، تو یہ ان ہو کر نہیں گئے کہ یا ہم نے غلطی سے ان کے ساتھ غلطی کیا تھا وہ اس قابل نہ تھے کہ حق دوزخ سے زیادہ رہیں، یا اسی جگہ کہیں ہیں پر ہماری آنکھیں پوک گئیں۔ ہمارے دیکھے میں نہیں آتے۔

ان ذلک لحق متخاصم اهل النار: یعنی ظاہر یہ بات خلاف قیاس ہے کہ اس افراطی میں ایک دوسرے سے جھگڑیں۔ عذاب کا ہولناک منظر کیسے دوسری طرف متوجہ ہونے والا نہیں پڑا، کھو ایسا ہو کر رہے گا۔ یہ بالکل یقینی چیز ہے اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ اور حقیقت میں یہ ان کے عذاب کی تکمیل ہے۔
(مولانا محمد حسن)



ترجمہ۔ اور بے شک سرکشوں کا برا ٹھکانہ، جہنم کہ اس میں جائیں گے تو یہاں ہی برا بھونکا (بھڑکنے والی آگ کہ وہی فرش ہو گی)۔ ان کو یہ ہے تو سے چکیں کھولنا پانی اور پیپ (جو جہنمیوں کے جسموں اور ان کے مزے ہوئے جسموں اور نجاست کے مقاموں سے ہے) جلتی، بدبودار۔ اور اسی شکل کے اور جوڑے (قسم قسم کے عذاب)۔ ان سے کہا جائے گا یہ ایک اور فوج تمہارے ساتھ دھنسی پڑتی ہے جو تمہاری تھی وہ کہیں گے ان کو کھلی جگہ نہ ملے، آگ میں تو ان کو جانا ہی ہے وہاں بھی تنگ جگہ میں رہیں۔ تاب بولے بلکہ تمہیں کھلی جگہ نہ ملے یہ مصیبت تم ہمارے آگے لائے (کہ تم نے پہلے کفر اختیار کیا اور ہمیں اس ریل پر چلایا)۔ تو (جہنم) کیا ہی برا ٹھکانہ ہے۔ وہ بولے اے ہمارے رب جو (کفار کے عمائد اور سردار) یہ مصیبت ہمارے آگے لائے انہیں آگ میں دونا عذاب بڑھا۔ بولے ہمیں کیا ہوا ہم ان مردوں کو نہیں دیکھتے جنہیں ہم برکت دیتے تھے، کیا ہم نے انہیں ہنسی بنا دیا آنکھیں ان کی طرف سے پھر گئیں۔ بے شک یہ ضرور حق ہے دوزخیوں کا باہم جھگڑا۔

هذا فرج مفتحم معاکم حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جب کافروں کے سردار جہنم میں داخل ہوں گے اور ان کے پیچھے پیچھے ان کی اتباع کرنے والے تو جہنم کے خادم ان سرداروں سے کہیں گے یہ تمہارے قبیلے کی فوج ہے جو تمہاری طرح تمہارے ساتھ جہنم میں دھنسی پڑتی ہے۔

وقالوا مالنا لانوی رجالا کنا نعلم من الاشرار: یعنی غریب مسلمانوں کو اور انہیں اپنے دین کا مخالف ہونے کے باعث شریر کہتے تھے، اور غریب ہونے کی وجہ سے حقیر سمجھتے تھے۔ جب کفار جہنم میں نہیں نہ دیکھیں گے تو کہیں گے وہ ہمیں کیوں نظر نہیں آتے۔

اتخذہم سحریا: اور درحقیقت وہ ایسے نہ تھے۔ دوزخ میں آئے ہی نہیں، ہمارا ان کے ساتھ استہزا کرنا اور ان کی ہنسی بنانا باطل تھا۔

ام ذاعت عنهم الابصار: اس لئے وہ ہمیں نظر نہ آئے کہ ان کی طرف سے آنکھیں پھر گئیں اور دوزخ میں ہم ان کے مرتبے اور بزرگی کو نہ دیکھ سکے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (قبولیت کے لئے)

اللّٰهُمَّ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ عِیْمَ الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ اَنْتَ سَخَّكُم بَیْنِ عِبَادِكَ فِیْ مَا
كَانُوْا فِیْهِ یَخْتَلِفُوْنَ

سورہ زمر (مکی) آیت ۴۱، قرآنی ترتیب ۳۹، عربی ترتیب ۵۹،

ترجمہ: خدایا آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، حاضر و غائب کے جاننے والے تو ہی اپنے بندوں کے
درمیان اس چیز کا فیصلہ کرے گا جس میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں۔

(مولانا ابوالکلی سودودی)



ترجمہ: اے اللہ آسمان اور زمین کے پیدا کرنے والے، باطن اور ظاہر کے جاننے والے آپ ہی (قیامت کے
روز) اپنے بندوں کے درمیان ان امور میں فیصلہ فرمائیں گے جن میں وہ باہم اختلاف کرتے تھے۔
یعنی آپ ان مکابرین کی فکر میں نہ پڑیے بلکہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد کیجئے، وہ عمل فیصلہ کر
دیں گے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے خدا (ت) آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے (نور) پوشیدہ اور ظاہر کے جاننے والے تو ہی اپنے
بندوں میں ان باتوں کا جن میں وہ اختلاف کرتے رہے ہیں فیصلہ کرے گا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے اللہ پیدا کرنے والے آسمانوں کے اور زمین کے جاننے والے چھپے اور خیر کے تو ہی فیصلہ کرے گا
اپنے بندوں میں جس چیز میں وہ جھگڑ رہے تھے۔

یعنی جب ایسی موٹی باتوں میں بھی جھگڑے ہونے لگیں اور اللہ کا اتنا وقار بھی دلوں میں نہ رہا تو اب
تیرے ہی سے فریاد ہے تو ہی ان جھگڑوں کا عملی فیصلہ کرے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے اللہ آسمانوں اور زمین کے پیدا کرنے والے، نہاں اور عیاں کے جاننے والے تو اپنے بندوں میں فیصلہ فرمائے گا جس میں وہ اختلاف رکھتے تھے۔

یعنی امر دین میں۔ ابن مسیب سے منقول ہے کہ یہ آیت پڑھ کر جو دعا مانگی جائے قبول ہوتی ہے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



فرشتوں کی دعا اہل ایمان کے لئے

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ
لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ
عَذَابَ الْحَرِيمِ ۝ رَبَّنَا وَادْخُلْهُمْ جَنَّاتٍ عَذْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَارْزُقْهُمْ
مِنْ فَضْلِكَ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ وَقِهِمُ السَّيْئَ ۚ وَمَنْ تَقِ السَّيْئَ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ ۚ وَ
ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۝

(سورہ مومن (مکی) آیات ۷-۹، قرآنی ترتیب: ۳۰، نزول ترتیب: ۶۰)

ترجمہ: عرش الہی کے حامل فرشتے اور وہ جو عرش کے گرد و پیش حاضر رہتے ہیں، سب اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کر رہے ہیں۔ وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں ”اے ہمارے رب، تو اپنی رحمت اور اپنے علم کے ساتھ ہر چیز پر چھایا ہوا ہے، پس معاف کر دے اور عذاب دوزخ سے بچالے۔ ان لوگوں کو جہنم نے توبہ کی ہے اور تیرا راستہ اختیار کیا ہے۔ اے ہمارے رب اور داخل کر ان کو ہمیشہ رہنے والی ان جنتوں میں جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے۔ اور ان کے والدین اور بیویوں اور اولاد میں سے جو صالح ہوں (ان کو بھی وہاں ان کے ساتھ ہی پہنچا دے)۔ تو بدشہبہ قادر مطلق اور حکیم ہے اور بچا دے ان کو برائیوں سے۔ جس کو لا بنے قیامت کے دن برائیوں سے بچا دیا اس پر تو نے بڑا رحم کیا، یہی بڑی کامیابی ہے۔“

الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا۔ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کی تسبیح کے لیے ارشاد ہوئی ہے۔ وہ اس وقت کفار مکہ کی ہان رازیاں اور حیرہ دستیاریں اور ان کے مقابلہ میں اپنی بے بسی دیکھ دیکھ کر سخت دل شکستہ ہو رہے تھے۔ اس پر فرمایا گیا کہ ان گھٹیا اور رذیل لوگوں کی باتوں پر تم رنجیدہ کیوں ہوتے ہو۔ تمہارا مرتبہ تو وہ ہے کہ عرش الہی کے حامل فرشتے اور عرش کے گرد و پیش حاضر رہنے والے ملائکہ تک تمہارے حالی ہیں اور تمہارے حق میں اللہ تعالیٰ کے حضور سفارشیں کر

رہے ہیں۔ عام فرشتوں کے بجائے عرش الہی کے حامل اور اس کے گرد و پیش حاضر رہنے والے فرشتوں کا ذکر یہ تصور دے کے لے کیا گیا ہے کہ سلطنت خداوندی کے عام اہل کار تو درکنار وہ ملائکہ مقررین بھی جو اس سلطنت کے ستون ہیں اور جنہیں فرما دئے کائنات کے ہاں قرب کا مقام حاصل ہے، تمہارے ساتھ گہری دلچسپی و برداری رکھتے ہیں۔ چہ یہ جو فرمایا گیا کہ یہ ملائکہ اللہ تعالیٰ پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان لانے والوں کے حق میں دعائے مغفرت کرتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کا رشتہ ہی وہ اصل رشتہ ہے جس نے عرشیوں اور فرشیوں کو ملا کر ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے عرش کے قریب رہنے والے فرشتوں کو زمین پر بسنے والے ان خاکی انسانوں سے دلچسپی پیدا ہوئی ہے جو انہی کی طرح اللہ پر ایمان رکھتے ہیں۔ فرشتوں کے اللہ پر ایمان رشتے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کفر کر سکتے تھے مگر انہوں نے اسے چھوڑ کر ایمان اختیار کیا، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اللہ وحدہ لا شریک ہی کا اقتدار مانتے ہیں۔ کوئی دوسری ہستی ایسی نہیں ہے جو انہیں حکم دینے والی ہو اور وہ اس کے آگے سر اطاعت جھکاتے ہوں۔ یہی مسلک جب ایمان لانے والے انسانوں نے بھی اختیار کر لیا تو اتنے بڑے اختلاف جنس اور بعد مقام کے باوجود ان سے اور فرشتوں کے درمیان ہم مشربلی کا مضبوط تعلق قائم ہو گیا۔

ربنا وسعت کل شیء رحمة و علما فاغفر للذین تابوا: یعنی اپنے بندوں کی کمزوریاں اور لغزشیں اور خطائیں تجھ سے چھپی ہوئی نہیں ہیں، بے شک تو سب کچھ جانتا ہے مگر تیرے علم کی طرح تیرا دامن رحمت بھی تو وسیع ہے، اس لیے ان کی خطاؤں کو جاننے کے باوجود ان غریبوں کو بخش دے۔ دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ برائے رحمت ان سب لوگوں کو بخش دے جن کو برائے علم تو جانتا ہے کہ انہوں نے سچے دل سے توبہ کی ہے اور فی الواقع تیرا راستہ اختیار کر لیا ہے۔

معاف کرنا اور عذاب دوزخ سے بچا لینا اگرچہ صریحاً لازم و ملزوم ہیں اور ایک بات کا ذکر کر دینے کے بعد دوسری بات کہنے کی بظاہر کوئی حاجت نہیں رہتی لیکن اس طریق بیان سے دراصل اہل ایمان کے ساتھ فرشتوں کی گہری دلچسپی کا موقع پالیتا ہے تو پھر وہ الحاح کے ساتھ ایک ہی درخواست کو بار بار طرح طرح سے پیش کرتا ہے اور ایک بات بس ایک دفعہ عرض کر کے اس کی تسلی نہیں ہوتی۔

واتبعوا سیلك: یعنی نافرمانی چھوڑ دی ہے، سرکشی سے باز آ گئے ہیں، اور فرمانبرداری اختیار کر کے زندگی کے اس راستے پر چلنے لگے ہیں جو تو نے خود بتایا ہے۔

ربنا وادخلہم جنت عدن النی وعدتہم: اس میں بھی وہی الحاح کی کیفیت پائی جاتی ہے جس کی طرف اوپر حاشیہ میں ہم نے اشارہ کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ معاف کرنا اور دوزخ سے بچا لینا آپ سے آپ جنت میں داخل کرنے کو مستلزم ہے، اور پھر جس جنت کا اللہ نے خود مومنین سے وعدہ کیا ہے، بظاہر اسی کے لیے مومنین کے حق میں دعا کرنا غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، لیکن اہل ایمان کے لیے فرشتوں کے دل میں جذبہ خیر خواہی کا اتنا جوش ہے کہ وہ اپنی طرف سے ان کے حق میں کامد خیر کہتے ہی چلے جاتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سب مہربانیاں ان کے ساتھ کرنے والا ہے۔

و من صلح من ابائهم و ازواجهم و ذریعتهم یعنی ان کی - تکمیل شہادی کرنے کے لیے ان کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد کو بھی ان کے ساتھ جمع کرے۔ یہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے خود بھی ان نعمتوں کے سلسلے میں بیان فرمائی ہے جو جنت میں اہل ایمان کو دی جائیں گی۔ ملاحظہ ہو سورہ احزاب آیت ۴۳۔ اور سورہ طور آیت ۲۱۔ سورہ طور والی آیت میں یہ تصریح بھی ہے کہ اگر ایک شخص جنت میں بلند درجے کا مستحق ہو اور اس کے والدین اور بال بچے اس مرتبے کے مستحق نہ ہوں تو اس کو نیچے، گراں - ساتھ ملانے کے بجائے اللہ تعالیٰ ان کو اٹھا کر اس کے درجے میں لے جائے گا۔

وقہم السیات: "سیات" (برائیوں) کا لفظ تین مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ درختوں کی میاں مراد ہیں۔ ایک غلط عقائد اور بگڑے ہوئے اخلاق اور برے اعمال۔ دوسرے مرتبے اور اعمال بد کا وبال۔ تیسرے آفات اور مصائب اور لوہیں خود وہ اس دنیا کی ہوں یا عالم برزخ کی یا روز قیامت کی۔ فرشتوں کی دعا کا مقصود یہ ہے کہ ان کو ہر اس چیز سے بچا جو ان کے حق میں بری ہو۔

و من تق السیات یومئذ: روز قیامت کی برائیوں سے مراد میدان حشر کا ہوں، سامنے اور ہر قسم کی آسائشوں سے محرومی، محاسب کی سختی، تمام خلائق کے سامنے زندگی کے راز و فاش ہونے کی رسوائی اور دوسری وہ تمام ذلتیں اور سختیاں ہیں جن سے وہاں مجرمین کو سابقہ پیش آنے والا ہے۔

(مولانا ابوالحسن علی مدنی)



ترجمہ: جو فرشتے کہ عرش الہی کو اٹھائے ہوئے ہیں اور جو فرشتے اس کے آمراں میں وہ اپنے رب کی تسبیح و تحمید کرتے رہتے ہیں اور اس پر ایمان رکھتے ہیں اور ایمان والوں کے لئے (اس طرح) استغفار کیا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ کی رحمت (عامہ) اور علم ہر چیز کو شامل ہے (پس اہل ایمان پر ہر درجہ اولیٰ رحمت ہوگی)۔ سو ان لوگوں کو بخش دیجئے جنہوں نے (شرک و کفر سے) توبہ کر لی ہے اور آپ کے رستے پر چلتے ہیں اور ان کو جہنم کے عذاب سے بچا لیجئے۔ اے ہمارے پروردگار ان کو ہمیشہ رہنے کی بہشتوں میں جن کا آپ نے ان سے وعدہ کیا ہے داخل کر دیجئے اور ان کے ماں باپ اور بیویوں اور اولاد میں جو (جنت کے) لائق (یعنی مومن) ہوں ان کو بھی داخل کر دیجئے۔ بلاشبہ آپ زبردست حکمت والے ہیں (یعنی آپ مغفرت پر قادر ہیں اور ہر ایک کے مناسب اس کو درجہ عطا فرماتے ہیں)۔ اور ان کو (قیامت کے دن ہر طرح کی) تکالیف سے بچائیے (گو وہ جہنم سے خائف ہو، جیسے میدان قیامت کی پریشانیاں)۔ اور آپ جس کو اس دن کی تکالیف سے بچالیں تو اس پر آپ نے (بہت) مہربانی فرمائی، اور یہ بڑی کامیابی ہے۔

وقہم عذاب الجحیم: جو کہ مستحق ہے مغفرت کا، کیونکہ عذاب کا سبب دنوب ہیں۔ ان کے ارتقا سے بھی مرفوع ہو جائے گا۔

وذلك هو الفوز العظيم: یعنی مغفرت و حفاظت عذاب اکبر و اصغر سے اور دخول جنت بڑی چیز ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانی)



ترجمہ جو عرش کو اٹھانے والے اور اس کے گرد آرد (حلقہ باندھے ہوئے) ہیں (یعنی فرشتے) وہ اپنے پروردگار کی تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے رہتے ہیں اور اس کے ساتھ ایمان رکھتے ہیں اور مومنوں کے لئے بخشش مانگتے رہتے ہیں کہ اے اللہ! ہمیں پروردگار میرے تیرا علم اور تیری رحمت ہر چیز پر لحاظ کیے ہوئے ہے، تو جن لوگوں نے توبہ کی اور تیرے راستے پر چلے ان کو بخش دے اور ان کو دوزخ کے عذاب سے بچالے۔ اے ہمارے پروردگار ان کو ہمیشہ رہنے کی نعمتوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے وعدہ کیا ہے اور جو ان کے باپ دادا اور ان کی بیویوں اور ان کی اولاد میں سے نیک ہوں ان کو بھی۔ بے شک تو غالب حکمت والا ہے۔ اور ان کو عذابوں سے بچائے رکھ اور جس کو تو جس روز عذابوں سے بچالے گا تو بے شک اس پر مہربانی فرمائی۔ اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ جو لوگ اٹھا رہے ہیں عرش کو اور جو اس کے گرد ہیں پاکی بولتے ہیں اپنے رب کی اور خوبیاں اور اس پر یقین رکھتے ہیں اور گناہ بخشواتے ہیں ایمان والوں کے۔ اے پروردگار ہر چیز سہی ہوئی ہے تیری بخشش اور خبر (انگاہی) میں سو معاف کر ان کو جو توبہ کریں اور چلیں تیری راہ پر اور بچاؤ ان کو عذاب آگ سے۔ اے رب ہمارے اور داخل کرنے کو سدا بسنے (ہمیشہ رہنے) کے باغوں میں جن کا وعدہ کیا تو نے، اے رب اور جو کوئی نیک ہو ان کے باپوں میں اور عورتوں میں اور اوراد میں۔ بے شک تو ہی ہے زبردست حکمت والا۔ اور بچاؤ ان کو برائیوں سے اور جس کو تو بچائے اس دن، اس پر مہربانی کی تو نے۔ اور یہ جو ہے یہی ہے بڑی مراد پائی۔

اللہیں یحملون العرش و من حوله یسبحون بحمد ربهم و یومنون بہ و یتضرعون للذین اسوا یہی آیات میں بحرین و منکرین کا حال ربوں بیان ہوا تھا۔ یہاں ان کے مقابل مومنین تائبین کا فضل و شرف بیان کرتے ہیں۔ یعنی عرش عظیم کو اٹھانے والے اور اس کے گرد طواف کرنے والے ۷۰ فرشتے جن کی غذا صرف حق تعالیٰ کی تسبیح و تحمید ہے اور جو مقربین بارگاہ ہونے کی وجہ سے اعلیٰ درجہ کا ایمان و یقین رکھتے ہیں، وہ اپنے پروردگار کے آگے مومنین کے لئے، مستغفار کرتے ہیں۔ سبحان اللہ، اس عزت افزائی اور شرف و احترام کا کیا ٹھکانا ہے کہ فرشتے خاک پر رہنے والے مومنین سے جو خطائیں اور لغزشیں ہو گئیں ملائکہ گردبین بارگاہ احدیت میں ان کے لئے غائبہ معافی چاہیں۔ اور جب ان کی شان میں و یصلون ما یومرون آیت ہے تو وہ حق تعالیٰ کی طرف سے اس کام پر مامور ہوں گے۔

ربنا و مسعت کل شیء و رحمة و علما فاغفر للذین تابوا و اتبعوا سبیلک و فہم عذاب الجحیم یہ فرشتوں کے استغفار کی صورت بتلائی۔ یعنی بارگاہ احدیت میں یوں عرض کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ کا علم اور رحمت ہر چیز کو محیط ہے پس جو کوئی تیرے علم محیط میں برائیوں کو چھوڑ کر سچے دل سے تیری طرف رجوع ہو اور تیرے راستے پر چلنے کی کوشش کرتا ہو، اگر اس سے بمقتضائے بشریت کچھ کمزوریاں اور خطائیں، سرزد ہو جائیں

آپ اپنے فضل و رحمت سے اسے معاف فرمائیں۔ نہ دنیا میں ان پر وارہ کیا ہو اور نہ دوزخ کا منہ دیکھا ہے۔
باقی جو مسلمان توبہ و انابت کی راہ اختیار نہ کرے اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ آیت ہذا اس کی طرف سے سکت
ہے۔ بظاہر حالمین عرش ان کے حق میں وہ نہیں کرتے۔ بلکہ کائنات کے ساتھ یہ معاملہ ہو گا؟ یہ دوسری اصوص
سے ملے کرنا چاہئے۔

ومن صلح من ابلانہم و ازواجہم و فریتہم یعنی اگرچہ بہشت ہر کسی کو اپن عمل سے ملتی ہے (جیسا کہ یہاں
بھی ومن صلح کی قید سے ظاہر ہے) بدون اپنے ایمان و صلح کے بیوی، میں و ماں باپ کام نہیں آتے لیکن
تیری حکمتیں ایسی بھی ہیں کہ ایک کے جب سے کتنوں کو ان کے عمل سے زیادہ اتنی درجہ پر پہنچا دے۔ کما قال
تعالیٰ والذین امور و اتبعنہم فریتہم بایمان الحقانہم فریتہم و ما التامہم من عملہم من شیء (طورس) اور گہری
نظر سے دیکھا جائے تو حقیقت میں وہ بھی ان ہی کے کسی عمل فلیں کا بدلہ ہو۔ مثلاً وہ آرزو رکھتے ہوں کہ ہم
بھی اسی مرد صالح کی چال چلیں۔ یہ نیت اور نیکی کی حرص ہوتی ہے ہاں مقبول ہو جائے یا اس مرد صالح کے اکرام
و مدرات ہی کی ایک صورت یہ ہو کہ اس کے ماں باپ اور بیوی بچے بھی اس کے درجہ میں رکھے جائیں۔

وقہم السیات ومن تق السیات یومئذ فقد رحمہ و ذلک ہوالعوز العظیم یعنی محشر میں ان کو کوئی برائی (مثلاً
گنہگارہٹ اور پریشانی وغیرہ) لاحق نہ ہو۔ اور یہ عظیم الشان کامیابی صرف تیری خاص مہربانی ہی سے حاصل ہو سکتی
ہے۔ بعض مفسرین نے سیئات سے اعمال سیرہ مراد لئے ہیں یعنی آگے کو انہیں برے کاموں سے محفوظ فرما دے
اور ان کی خدائی کر دے کہ برائی کی طرف نہ جائیں۔ ظاہر ہے جو آج یہاں برائی سے بچ گیا اس پر تیرا فضل ہو
گیا۔ وہ ہی آخرت میں علی کامیابی حاصل کرے گا۔ اس تفسیر پر یومئذ کا ترجمہ بجائے ”اس دن“ کے ”اس دن“
ہونا چاہئے۔ حضرت شاہ صاحب لکھتے ہیں: ”یعنی تیری مہربانی ہو کہ برائیوں سے بچے۔ اپنے عمل سے کوئی نہیں بچ
سکتا۔ تھوڑی بہت برائی سے کون خالی ہے۔“ یہ الفاظ دونوں تفسیروں پر چسپاں ہو سکتے ہیں۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور جو عرش اٹھائے ہوئے ہیں (یعنی ملائکہ حالمین عرش جو اصحاب قرب اور ملائکہ میں اشرف و افضل
ہیں) اور جو اس کے گرد ہیں (یعنی جو ملائکہ عرش کا طواف کرنے والے ہیں انہیں کروبی کہتے ہیں اور ملائکہ میں
صاحب سیادت ہیں) اپنے رب کی تعریف کے ساتھ اس کے پاکی بولتے (سبحان اللہ و بحمدہ) اور اس پر ایمان لانے
اور مسلمانوں مغفرت مانگتے ہیں (اور بارگاہ الہی میں اس طرح عرض کرتے ہیں) اے ہمارے رب تیری رحمت و علم
میں ہر چیز کی سائی ہے تو انہیں بخش دے جنہوں نے توبہ کی اور تیری راہ (یعنی دین اسلام) پر چلے اور انہیں
دوزخ کے عذاب سے بچا لے۔ اے ہمارے رب اور انہیں سنے کے باغوں میں داخل کر جن کا تو نے ان سے
وعدہ فرمایا ہے اور ان کو جو نیک ہوں ان کے باپ دادا اور بیویوں اور اولاد میں (انہیں بھی داخل کر)۔ بے شک تو
ہی عزت و حکمت والا ہے۔ اور انہیں گناہوں کی شامت سے بچا لیں اور جسے تو اس دن گناہوں کی شامت سے
بچائے تو بے شک تو نے اس پر رحم فرمایا اور یہی بڑی کامیابی ہے۔

یسبحون بحمد ربہم: شہر بن خوشب نے کہا کہ حاملین عرش آئند ہیں ان میں سے چار کی تسبیح یہ ہے۔

سبحانک الہم و بحمدک لک الحمد علی حاکمک بعد علیک

اور چار کی یہ ہے

سبحانک الہم و بحمدک لک الحمد علی عیونک بعد قدرک

دہا وسعت کل شیء رحمة و علما۔ یعنی تیری رحمت اور تیرا علم ہر چیز کو وسیع ہے۔ دعا سے پہلے عرض ثنا سے معلوم ہو کہ آداب دعا میں سے یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی جائے پھر مراد عرض کی جائے۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت موسیٰ علیہ السلام کی دعا (متکبر کے شر سے بچنے کیلئے)

وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ۝

چاند سورہ مومن (کئی) آیت ۲۷، قرآنی ترتیب: ۴۰، نزولی ترتیب: ۶۰

ترجمہ: موسیٰ علیہ السلام نے کہا میں نے تو ہر اس متکبر کے مقابلے میں جو یوم الحساب پر ایمان نہیں رکھتا اپنے رب اور تمہارے رب کی پناہ لے لی ہے۔

یہاں دو برابر کے احتمال ہیں، جن میں سے کسی کو کسی پر ترجیح دینے کے لیے کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ اس وقت دربار میں خود موجود ہوں، اور فرعون نے ان کی مہاجرگی میں انہیں قتل کر دینے کا ارادہ ظاہر کیا ہو، اور حضرت نے اس کو اور اس کے درباریوں کو خطاب کر کے اسی وقت بر ملا یہ جواب دے دیا ہو۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت موسیٰ کی غیر موجودگی میں فرعون نے اپنی حکومت کے ذمہ دار لوگوں کی کسی مجلس میں ہی خیال ظاہر کیا ہو اور اس گفتگو کی اطلاع آنجناب کو اہل ایمان میں سے کچھ لوگوں نے پہنچائی ہو، اور سے سن کر آپ نے اپنے پیروؤں کی مجلس میں یہ بات ارشاد فرمائی ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی ہو، حضرت موسیٰ کے الفاظ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ فرعون کی دھمکی ان کے دل میں ذرا برابر بھی خوف کی کوئی کیفیت پیدا نہ کر سکی اور انہوں نے اللہ کے بھروسے پر اس کی دھمکی اسی کے منہ پر مار دی۔ اس واقعہ کو جس موقع پر قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے، اس سے خود بخود یہ بات نکلتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی یہی جواب ان سب ظالموں کو ہے جو یوم الحساب سے بے خوف ہو کر آپ کو قتل کر دینے کی سازشیں کر رہے ہیں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

ترجمہ: اور موسیٰ نے (جب یہ بات سنی تو) کہا کہ میں اپنے اور تمہارے (یعنی سب کے) پروردگار کی پناہ لیتا ہوں ہر خردماغ شخص (کے شر) سے جو روزِ حساب پر یقین نہیں رکھتا۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: موسیٰ نے کہا کہ میں ہر منکبر سے جو حساب کے دن (یعنی قیامت) پر ایمان نہیں لےتا اپنے اور تمہارے پروردگار کی پناہ لے چکا ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ: اور کہا موسیٰ نے میں پناہ لے چکا ہوں اپنے اور تمہارے رب کی ہر غرور والے سے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جب اپنے قتل کے بارے میں فرعون کے مشوروں کی خبر پہنچی تو فرمایا کہ مجھے ان کی دھمکیوں کی مطلق پروا نہیں ہے۔ فرعون اکیلا تو کیا ساری دنیا کے منکبین و جبہدین بھی جمع ہو جائیں تو تب بھی میرا اور تمہارا رب ان کے شر سے بچانے کے لئے کافی ہے۔ میں اپنے کو تمہاری کی پناہ میں دے چکا ہوں۔ وہی میرا حامی و مددگار ہے۔

کمال قال تعالیٰ "لا تحافا اسی معکما اسمع و ادیٰ" (طہ: ۶۶) بھلا اس کی حمایت اور امداد کے بعد کسی مغرور انسان کا کیا ڈر۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ: اور موسیٰ نے (فرعون کی دھمکیاں سن کر) کہا میں تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں ہر منکبر سے کہ حساب کے دن پر یقین نہیں لاتا۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کی سختیوں کے جواب میں اپنی طرف سے کوئی کلمہ تعالیٰ کا نہ فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ سے پناہ چاہی اور اس پر بھروسہ کیا۔ یہی خدا شناسوں کا طریقہ ہے اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے آپ کو ہر ایک بلا سے محفوظ رکھا اور سارے جملوں میں کیسی نفیس ہدایتیں ہیں۔ یہ فرمانا کہ تمہارے اور اپنے رب کی پناہ لیتا ہوں اور اس میں ہدایت ہے رب ایک ہی ہے یہ بھی ہدایت ہے کہ جو اس کی پناہ میں آئے اس پر بھروسہ کرے اور اس کی مدد فرمائے کوئی اس کو ضرر نہیں پہنچا سکتا۔ یہ بھی ہدایت ہے کہ اسی پر بھروسہ کرنا شانِ بندگی ہے اور تمہارے رب فرمانے میں یہ بھی ہدایت ہے کہ اگر تم اس پر بھروسہ کرو تو تمہیں بھی سعادت نصیب ہو۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا (سوار ہوتے وقت اور سفر میں آسانی کیلئے)

و جعل لکم من الفلک والآنعام ما ترکبون ○ لئن شئنا علی ظہورہ لئن تذکروا بعمہ
ربکم إذا استویتم علیہ و تقولوا سبحن الدی سخرلنا هذا وما کنا له مقربین ○ وانا الی ربنا
لمنقون ○

پندرہ زخرف (کی) آیات: ۱۱-۱۴، قرآنی ترتیب: ۴۳، نزولی ترتیب: ۶۴

ترجمہ: اور جس نے تہہ کے لئے کشتیوں اور جانوروں کو سواری بنایا تاکہ تم ان کی پشت پر چڑھو اور جب تم ان پر بیٹھو تو اپنے رب کا احسان یاد کرو اور کہو کہ پاک ہے وہ جس نے ان چیزوں کو ہمارے لئے مسخر کر دیا ورنہ ہم ان کو قابو میں لانے کی طاقت نہ رکھتے تھے، اور ایک روز ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔

یعنی زمین کی تمام مخلوقات میں سے تنہا انسان کو کشتیاں اور جہاز چاہے اور سواری کے لئے جانور استعمال کرنے کی یہ قدرت اللہ تعالیٰ نے اس لئے تو نہیں دی تھی کہ وہ غلہ کی بورپوں کی طرح ان پر لے جانے اور کبھی نہ سوچتے کہ آخر وہ کون ہے جس نے ہمارے لئے بحر زخار میں کشتیاں دوڑانے کے احکامات پیدا کئے اور جس نے جانوروں کی بے شمار اقسام میں سے بعض کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ وہ ہم سے بدرجہہ زیادہ طاقتور ہونے کے باوجود ہمارے تابع فرمان بن جاتے ہیں اور ہم ان پر سوار ہو کر جدھر بھی چاہے جاتے ہیں۔ ان نعمتوں سے فائدہ اٹھانا اور نعمت دینے والے کو فراموش کر دینا، دل کے مردہ اور ضمیر اور عقل کے بے حس ہونے کی علامت ہے۔ ایک زندہ اور حساس قلب رکھنے والا انسان تو ان ساریوں پر جب بیٹھے گا تو اس کا دل احساس نعمت اور شکر نعمت کے جذبے سے لبریز ہو جائے گا۔ اور وہ پکار اٹھے گا کہ پاک ہے وہ ذات جس نے میرے لئے ان چیزوں کو مسخر کر دیا۔ پاک ہے اس سے کہ اس کی ذات و صفات اور اختیارات میں کوئی اس کا شریک ہو۔ پاک ہے اس کی زوری سے کہ اپنی خدائی کا کام خود چلانے سے وہ عاجز ہو اور دوسرے مددگار خدوں کی اسے حاجت پیش آئے۔ پاک ہے اس سے کہ میں ان نعمتوں کا شکریہ ادا کرنے میں اس کے ساتھ کسی اور کو شریک کروں۔

اس غشا کی عملی اور بہترین تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ تذکار ہیں جو سواروں پر بیٹھتے وقت آپ کی زبان مبارک سے ادا ہوتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی سواری پر سفر کے لئے سوار ہوتے تو تین دفعہ اللہ اکبر کہتے اور پھر یہ آیت پڑھتے تھے اور اس کے بعد یہ دعا مانگا کرتے تھے۔

اللهم انی اسئلك فی سفری هذا البر و التقوی، و من العمل ما ترضی اللهم ہوں لنا السفر واطولنا البعد، اللهم انت الصاحب فی السفر والخلیفہ فی الاہل، اللهم اصحبنا فی سفرنا واحلفنا فی اہلنا۔

ترجمہ: خدایا میں تجھ سے درخواست کرتا ہوں کہ میرے اس سفر میں مجھے نیکی اور تقویٰ اور ایسے عمل کی توفیق

دے جو تجھے پسند ہو۔ خدایا ہمارے لئے سفر کو آسان بنا دے اور میں مسافت کو لپیٹ دے۔ خدایا تو ہی سفر کا ساتھی ہے اور ہمارے پیچھے ہمارے اہل و عیال کا نگہبان ہے۔ خدایا ہمارے سفر میں ہمارے ساتھ اور پیچھے ہمارے گھر والوں کی خبر گیری فرم۔

حضرت علی فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اللہ اکبر کہہ کر رکاب میں پاؤں رکھا، پھر سوار ہونے کے بعد فرمایا سبحانک لا الہ الا انت، قد ظلمت نفسی فاغفر لی پھر تین مرتبہ الحمد للہ اور تیس دفعہ اللہ اکبر کہا، پھر فرمایا سبحانک لا الہ الا انت، قد ظلمت نفسی فاغفر لی۔ اس کے بعد آپ جس دیے۔ میں نے پوچھا یا رسول اللہ آپ مجھے کس بات پر فرمایا، بندہ جب رب اعظمی کہتا ہے تو اللہ تبارک و تعالیٰ کو اس کی یہ بات بڑی پسند آتی ہے، وہ فرماتا ہے کہ میرا یہ بندہ جانتا ہے کہ میرے سوا مغفرت کرنے والا کوئی اور نہیں ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی وغیرہ)

ایک صاحب بیان کرتے ہیں کہ ایک دفعہ میں جالور پر سوار ہوا اور میں نے آیت سبحان الہی سبحان ہذا پڑھی۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے فرمایا کیا اس طرح کرنے کا تمہیں ختم دیا گیا ہے؟ میں نے عرض کیا پھر کیا کہوں؟ فرمایا یوں کہو کہ شکر ہے اس خدا کا جس نے ہمیں اسلام کی ہدایت دی۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیج کر ہم پر احسان فرمایا۔ شکر ہے اس کا کہ اس نے ہمیں اس بہترین امت میں داخل کیا و حق خدا کے لیے نکال گئی ہے اس کے بعد یہ آیت پڑھو (اِنَّ حُرَّیْرَہٗٓ اَحْکَمَ الْقُرْآنِ لِلْجِہَادِ)

وانا الی ربنا لمقلوب۔ مطلب یہ ہے کہ ہر سفر پر جاتے ہوئے یاد کر لو کہ آگے ایک بڑا اور آخری سفر بھی درپیش ہے۔ اس کے علاوہ چونکہ ہر سواری کو استعمال کرنے میں یہ امکان بھی ہوتا ہے کہ شاید کوئی حادثہ اسی سفر کو آخری سفر بنا دے، اس لیے بہتر ہے کہ ہر مرتبہ وہ اپنے رب کی طرف واپسی کو یاد کر کے چلے تاکہ اگر مرنا ہی ہے تو بے خبر نہ مرے۔

یہاں تھوڑی دیر ٹھہر کر ذرا اس تعلیم کے اخلاقی نتائج کا بھی اندازہ کر لیجئے۔ کیا آپ یہ تصور کر سکتے ہیں کہ جو شخص کسی سواری پر بیٹھتے وقت سمجھ بوجھ کر پرے شعور کے ساتھ اس طرح اللہ کو اور اس کی حضور اپنی واپسی اور جواب دہی کو یاد کر کے چلے، وہ آگے جا کر کسی فتنہ و فحشاء کی ظلم و ستم کا مرتکب ہو گیا؟ کیا کسی فاحشہ سے ملاقات کے لئے، یا کسی کلب میں شرب خوری اور قمار بازی کے لیے جاتے وقت بھی کوئی شخص یہ کلمات زبان سے نکال سکتا ہے یا ان کا خیال کر سکتا ہے؟ کیا کوئی حاکم یا سرکاری افسر، یا تاجر، جو یہ کچھ سوچ کر اور اپنے منہ سے کہہ کر گھر سے چلے ہو، اپنی جائے عمل پر پہنچ کر لوگوں کے حق مار سکتا ہے؟ کیا کوئی سپاہی بے گناہوں کا خون بہانے اور کمزوروں کی آزادی پر ڈاکہ مارنے کے لیے جاتے وقت بھی اپنے ہوائی جہاز یا ٹینک پر قدم رکھتے ہوئے یہ الفاظ زبان پر لا سکتا ہے؟ اگر نہیں تو یہی ایک چیز ہر اس نقل و حرکت پر بند باندھ دینے کے لیے کافی ہے جو معصیت کے لیے ہو۔

○

ترجمہ اور تمہاری وہ کشتیاں اور چوپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ تم ان کی پیٹھ پر جم کر بیٹھو پھر جب ان پر بیٹھ چکے تو اپنے رب کی نعمت کو دل میں یاد کرو اور (ربان سے استعجاباً) یوں کہو کہ اس کی ذات پاک ہے جس نے ان چیزوں کو ہمارے بس میں کر دیا اور ہم تو ایسے نہ تھے جو ان کو قابو میں کر لیتے اور ہم کو اپنے رب کی طرف لوٹ کر جانا ہے۔

کیونکہ جانور سے زیادہ زور نہیں۔ اور بے الہام حق کشتی چلانے کی تدبیر سے واقف نہیں۔ دونوں کے متعلق حق قائل سے تدبیر تعلیم فرمادی۔

(مولانا شرف علی تھانوی)

○

ترجمہ اور جس سے تمام قسم کے حیوانات پیدا کیے اور تمہارے لئے کشتیاں اور چارپائے بنائے جن پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ ان کی پیٹھ پر چڑھ بیٹھو اور جب اس پر بیٹھ چکے پھر اپنے پروردگار کے حسان کو یاد کرو اور کہو کہ وہ (ذات) پاک ہے جس سے اس کو ہمارے زیر فرمان کر دیا اور ہم میں طاقت نہ تھی کہ اس کو بس میں کر لیتے۔ اور ہم اپنے پروردگار کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)

○

ترجمہ اور بنا دیا تمہارے دستے کشتیوں اور چوپایوں کو جس پر تم سوار ہوتے ہو تاکہ چڑھ بیٹھو۔ تم اس کی پیٹھ پر پھر یاد کرو اپنے رب کا احسان جب بیٹھ چکے اس پر اور کہو پاک ہے وہ ذات جس نے بس میں کر دیا ہمارے اس کو اور ہم نہ تھے کہ قابو میں لا سکتے۔ اور ہم کو اپنے رب کی طرف پھر جانا ہے۔
وَجَعَلْ لَّكُمْ مِنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ لِيَسْتَأْذِنُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ: یعنی خشکی میں بعض چوپایوں کی پیٹھ پر اور دریا میں کشتی پر سوار ہو۔

ثم تذكروا نعمة ربكم یعنی چوپایوں اور کشتی پر سوار ہوتے وقت اللہ کا احسان دل سے یاد کرو کہ اس نے ہم کو اس قدر قوی اور ہنرمند بنا دیا ہے کہ ہم اپنے عقل و تدبیر سے ان چیزوں کو قابو میں لے آئے۔ یہ محض خدا کا فضل ہے ورنہ ہم میں اتنی طاقت اور قدرت کہاں تھی کہ ایسی چیزوں کو مسخر کر لیتے۔ نیز دلی یاد کے ساتھ زبان سے سواری کے وقت یہ الفاظ کہنے چاہئیں۔ اِنَّا اِلٰی رَبِّنَا لَمُعْقِلُونَ۔ اور بھی لُذْكَار و داعیہ احادیث میں آئی ہیں جو کتب تفسیر میں مذکور ہیں۔

و انا الی ربنا لمعقلون: یعنی اس سفر سے آخرت کا سفر یاد کرو۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوتے تو یہ ہی تسبیح کہتے تھے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور تمہارے لئے کشتیوں اور چوپایوں سے سواریاں بنائیں کہ تم ان کی پیروی پر ٹھیک ٹھیکو (شکل اور ترقی کے سفر میں)۔ پھر اپنے رب کی نعمت یاد کرو جب اس پر ٹھیک بیٹھ لو، اور یوں کہو پاکی ہے اسے جس نے اس سواری کو ہمارے بس میں کر دیا اور یہ ہمارے ہوتے کی نہ تھی ورنہ شک نہیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے۔
مسلم شریف کی حدیث میں ہے سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہم میں تشریف لے جاتے تو اپنے تاق پر سوار ہوتے وقت پہلے الحمد للہ پڑھتے پھر سبحان اللہ اور اند آید، یہ سب تین تین بار پھر یہ آیت پڑھتے۔
سبحان الہی سخرنا ہذا وما کمالہ مقربین و انا الہی ربنا لمقلوب و اس کے بعد اور دعائیں پڑھتے اور جب سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کشتی میں سوار ہوتے تو فرماتے بسم اللہ محریبنا و مرسلنا ان ربی لغفور رحیم۔
(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



ایک خاص انسان کی دعا (شکر نعمت، عمل صالح، اولاد اور توبہ کیلئے)

رَبِّ اَوْرَعِيْ اَنْ اَشْكُرَ بِفِعْمِكَ الْبَرَّ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلٰى وَالِدَيَّ وَ اَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ اَصْلِحْ لِيْ فِيْ ذُرِّيَّتِيْ اِنِّيْ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اِنِّيْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ ○

﴿سورہ الاحقاف (کلی) آیت: ۱۵، قرآنی ترتیب: ۴۶، نزولی ترتیب: ۶۶﴾

ترجمہ: اے میرے رب مجھے توفیق دے کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں جو تو نے مجھے اور میرے والدین کو عطا فرمائیں، اور ایسا نیک عمل کروں جس سے تو راضی ہو، اور میری اولاد کو بھی نیک بنا کر مجھے سکھ دے، میں تیرے حضور توبہ کرتا ہوں اور تابع فرمان (مسلم) بندوں میں سے ہوں۔

یعنی مجھے ایسے نیک عمل کی توفیق دے جو اپنی ظاہری صورت میں بھی ٹھیک ٹھیک تیرے قانون کے مطابق ہو اور حقیقت میں بھی تیرے ہاں مقبول ہونے کے لائق ہو۔ ایک عمل اگر دنیا والوں کے نزدیک بڑا اچھا ہو، مگر خدا کے قانون کی پیروی اس میں نہ کی گئی ہو تو دنیا کے لوگ چاہے اس پر کتنی ہی دادرسیں خدا کے ہاں کسی دلو کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف ایک عمل ٹھیک ٹھیک شریعت کے مطابق ہوتا ہے اور بظاہر اس کی شکل میں کوئی کسر نہیں ہوتی، مگر نیت کی خرابی، ریا، خود پسندی، فخر و غرور اور دنیا طلبی اس کو اندر سے کھوکھلا کر دیتی ہے اور وہ بھی اس قابل نہیں رہتا کہ اللہ کے ہاں مقبول ہو۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ اے میرے باپ پر اور گار مجھ کو اس پر ملامت دیجئے کہ میں آپ کی ان نعمتوں کا شکر کیا کروں جو آپ نے مجھ کو اور میرے ماں باپ کو عطا فرمائی ہیں اور میں نیک کام کروں جس سے آپ خوش ہوں، اور میری اولاد میں بھی میرے لیے سعادت پیدا کر دیجئے۔ میں آپ کی جناب میں توبہ کرتا ہوں اور میں فرمانبردار ہوں۔
حاصل مقام یہ ہو کہ جو شخص سعید ہوتا ہے وہ اللہ کا حق بھی ادا کرتا ہے اور حقوق والدین کے بھی جو کہ حقوق اہلاد میں سے ہیں ادا کرتا ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے میرے باپ پر اور مجھے توفیق دے کہ تو نے جو احسان مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کیے ہیں ان کا شکر گزار ہوں اور یہ کہ نیک عمل کروں جن کو آپ پسند کرے۔ اور میرے لیے میری اولاد میں احسان (د تقویٰ) دے۔ میں تیرے طرف رجوع کرتا ہوں اور میں فرمانبرداروں میں ہوں۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے میرے رب میری قسمت میں کر کہ شکر کروں تیرے احسان کا جو تو نے مجھ پر کیا اور میرے ماں باپ پر، اور یہ کہ کروں نیک کام جس سے تو راضی ہو، اور مجھ کو دے نیک اولاد میری۔ میں نے توبہ کی تیری طرف اور میں ہوں حکم بردار۔

یعنی سعادت مند آدمی ایسا ہوتا ہے کہ جو احسانات اللہ تعالیٰ کے اس پر اور اس کے ماں باپ پر ہو چکے ان کا شکر ادا کرنے اور تیندو نیک عمل کرنے کی توفیق خدا سے چاہے اور اپنی اولاد کے حق میں بھی نیکی کی دعا مانگے۔ جو کوئی اللہ یا حقوق العباد میں رد گئی ہو، اس سے توبہ کرے اور ازراہ تواضع و بندگی اپنی مخلصانہ عبودیت و فرمانبرداری کا اعتراف کرے۔ (تنبیہ) صحابہ رضی اللہ عنہم میں حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بڑے ہی خوش قسمت تھے کہ خود ان کو، ان کے ماں باپ کو اور اولاد کو ایمان کے ساتھ صحبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا شرف میسر ہوا۔ صحابہ میں یہ خصوصیت کسی کو حاصل نہیں ہوئی۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے میرے رب میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے اور میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف رجوع لایا (ہر امر میں جس میں تیری رضا ہو) اور میں مسلمان ہوں (دل سے بھی اور زبان سے بھی)۔

یہ آیت حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حق میں نازل ہوئی آپ کی عمر سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے دو سال کم تھی۔ جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اٹھارہ سال کی ہوئی تو آپ نے سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت اختیار کی، اس وقت حضور کی عمر شریف بیس سال کی تھی۔ حضور علیہ

بصلوة والسلام کی ہمراہی میں بغرض تجارت ملک شام کا سفر کیا۔ ایک منزل پر ٹھہرے۔ وہاں ایک بیری کا درخت تھا۔ حضور سید عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کے سایہ میں تشریف فرما ہوئے۔ قریب ہی ایک راہب رہتا تھا۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس کے پاس چلے گئے۔ راہب نے آپ سے کہا یہ کون صاحب ہیں جو اس بیری کے سایہ میں جلوہ فرما رہے ہیں۔ حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ یہ محمد (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) ابن عبد اللہ ہیں، عبد المطلب کے پوتے۔ راہب نے کہا، خدا کی قسم یہ نبی ہیں۔ اس بیری کے سایہ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد سے آج تک ان کے سوا کوئی نہیں بیٹھا۔ یہی نبی آخر الزمان ہیں۔ راہب کی یہ بات حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دل میں اثر کر گئی اور نبوت کا یقین آپ کے دل میں جم گیا اور آپ نے صحت شریف کی ملازمت اختیار کی سفر و حضر میں آپ سے جدا نہ ہوتے۔ جب سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عمر شریف چالیس سال کی ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے حضور کو اپنی نبوت و رسالت کے ساتھ سرفراز فرمایا تو حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ آپ پر ایمان لائے اس وقت حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر اڑتیس سال کی تھی جب حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عمر چالیس سال کی ہوئی تو انہوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی۔ چنانچہ اللہ نے سب کو ہدایت فرمائی اور اسلام سے شرف کیا، حضرت صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے والد کا نام بوقافہ اور والدہ کا نام ام الخیر ہے۔ آپ کی دعا مستجاب ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو حسن عمل کی وہ دولت عطا فرمائی کہ تمام امت کے اعمال آپ کے ایک عمل کے برابر نہیں ہو سکتے، آپ کی نیکیوں میں سے ایک یہ ہے کہ نومومن جو ایمان کی وجہ سے سخت ایذاؤں اور تکلیفوں میں مبتلا تھے ان کو آپ نے آزاد کیا انہیں میں سے ہیں حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی اولاد میں صلاح رکھی آپ کی تمام اولاد مومن ہے اور ان میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا مرتبہ کس قدر بلند و بالا ہے کہ تمام عورتوں پر اللہ تعالیٰ نے کس فضیلت دی ہے۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ، کے والدین بھی مسلمان اور آپ کے صاحبزادے محمد اور عبداللہ اور عبدالرحمن اور آپ کی صاحبزادیاں حضرت عائشہ اور حضرت سماء اور آپ کے پوتے محمد بن عبدالرحمن یہ سب مومن اور سب شرف صحابیت سے مشرف صحابہ ہیں۔ آپ کے سوا کوئی ایسا نہیں ہے جس کو یہ فضیلت حاصل ہو کہ اس کے والدین بھی صحابی ہوں، خود بھی صحابی، اولاد بھی صحابی، پوتے بھی صحابی، چار پشتیں شرف صحابیت سے مشرف۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا
(دشمنوں سے انتقام کیلئے)

سورہ النقر (کی) آیت: ۱۰، قرآنی ترتیب: ۵۳، نزولی ترتیب: ۳۷

ترجمہ: میں مغلوب ہو چکا، اب تو ان سے انتقام لے۔

یعنی ان لوگوں نے مختصر ہی د تلمذ یہی پر اکتفا نہ کیا بلکہ انہا سے دیونہ فرار دیا، اس کو دھمکیاں دیں، اس پر نصرت و حمایت کی یو پیجا رہی۔ اسے وائٹ ویٹ کمر، مصروفیت کی تبلیغ سے باز رکھے کی کوشش کی، اور اس کا جین دو بھر کر دیا۔

(مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی)

0

ترجمہ: میں درمائدہ ہوں سو آپ (ان سے) اقام لے لیجئے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

0

ترجمہ: (بدالہا) میں (ان سے) مقابلے میں (کنزور ہوں) تو (ان سے) بدلہ لے۔

(مولانا فتح محمد حاندرہری)

0

ترجمہ: میں عاجز ہو گیا ہوں تو بدلہ لے۔

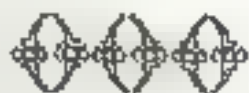
یعنی سیکڑوں برس سمجھنے پر بھی جب کوئی نہ پیچھا تو بددعا کی، اور کہ اسے پروردگار، میں ان سے عاجز چکا ہوں۔ ہدایت و فہمائش کی کوئی تدبیر کارگر نہیں ہوتی۔ اب آپ اپنے دین اور پیغمبر کا بدلہ لیجئے اور زمین پر کسی کافر کو زندہ نہ چھوڑے۔

(مولانا محمود الحسن)

0

ترجمہ: میں مغلوب ہوں تو میرا بدلہ لے۔

(مولانا احمد رضا خاں پریلوئی)



اہل ایمان کی دعا
(کہنہ اور بغض سے بچنے کیلئے)

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ ٤٠

﴿نورہ المحشر﴾ (مدنی) آیہ ۱۰، قرآنی ترتیب ۵۹، نزدیکی ترتیب ۱۰۱۱﴾

ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں اور ہمارے ان سب بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں اور

ہمارے دلوں میں اہل ایمان کے لئے کوئی بغض نہ رکھو۔ اے ہمارے رب تو بڑا مہربان اور رحیم ہے۔

اس آیت میں سُرچہ اصل مقصود صرف یہ بتانا ہے کہ جسے کی تقسیم میں حاضر و موجود لوگوں کا ہی

نہیں بعد میں آنے والے لوگوں (مسلمانوں) اور ان کی تعداد سے ان لوگوں کا حصہ بھی ہے۔ لیکن ساتھ

ساتھ اس میں ایک اہم اخلاقی درس بھی مسلمانوں کو دیا گیا ہے کہ وہ اپنے سرف کے حق میں بے مغفرت

کرتے رہیں نہ یہ کہ ان پر لعنت بھیجیں اور تم گریں۔ مسلمانوں کو جس رشتہ سے ایک دوسرے کے ساتھ جوڑا

ہے وہ دراصل ایمان کا رشتہ ہے۔ اگر کسی شخص کے دل میں یہاں نہ ایمان ہو تو تمام چیزوں سے بڑھ کر ہے تو

لا محالہ وہ انب لوگوں کا خیر خواہ ہو گا جو ایمان کے رشتہ کے ساتھ ان کے بہائی ہیں۔ ان کے لئے بد خواہی اور

بغض و نفرت اس کے دل میں اسی وقت جگہ پا سکتی ہے جب ایمان ہی قر اس کی نگاہ میں گھٹ جائے اور کسی

دوسری چیز کو اس کی جگہ زیادہ اہمیت دینے لگے۔ لہذا یہ یقین ایمان کا تقاضا ہے کہ ایک مومن کا دل دوسرے

مومن کے لئے بغض اور نفرت سے خالی ہو۔ اس کے متعلق بہت سے سبق ایک حدیث سے ملتا ہے جو سنائی نے

حضرت انس سے روایت کی ہے۔ ان کا بیان ہے کہ ایک مرتبہ تین دن مسلسل یہ ہوتا رہا کہ رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم اپنی مجلس میں یہ فرماتے کہ اب تمہارے سامنے ایک ایسا شخص آنے والا ہے جو اہل جنت میں سے ہے

اور ہر بار وہ آنے والا شخص انصار میں سے ایک صاحب بنی ہوتے۔ یہ دیکھ کر حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص کو

حسبہ پیدا ہوئی کہ آخر یہ ایسا کیا عمل کرتے ہیں جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے

میں بار بار یہ بشارت دی ہے۔ چنانچہ وہ ایک بہانہ کر کے مسلسل تین روز مسلسل رست گزارتے رہے تاکہ ان کی

عبادت کا حال دیکھیں۔ مگر ان کی شب گزاری میں ان کو کوئی غیر معمولی چیز نظر نہ آئی۔ ناچار انہوں نے خود ہی

ان سے ایک روز پوچھ لیا کہ بھائی آپ کیا عمل کرتے ہو جس کی بنا پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے بارے

میں یہ عظیم بشارت دیتے ہیں؟ انہوں نے کہا کہ میری عبادت کا حال تو آپ دیکھ چکے ہیں البتہ ایک بات ہے

جو شاید اس کی موجب بنی ہو اور وہ یہ ہے کہ میں کسی مسلمان کے خلاف اپنے دل میں کیت نہیں رکھتا اور نہ کسی

ایسی بھلائی پر جو اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کی ہو اسے حسد کرتا ہوں۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے ہمارے پروردگار ہم کو بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو (بھی) جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں

اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے۔ اے ہمارے رب آپ بڑے شفیق رحیم ہیں۔

یہ دعا معاصرین کو بھی عام ہے۔ مجموعہ کا حاصل یہ ہوا کہ متقدمین کے فضل کے معتقد رہیں اور محبت

معاصرین کے لئے بھی عام ہو۔ حرص طبعی و حبسی پر ملامت نہیں۔ البتہ اس کے مقصائے نامشروع پر عمل کرنا

غیر مومن ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارے اور ہمارے بھائیوں کے جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں گناہ معاف فرما اور مومنوں کی طرف سے ہمارے دل میں کینہ (و حسد) نہ پیدا ہونے دے اور اے ہمارے پروردگار تو بڑا شفقت کرنے والا مہربان ہے

(مولانا فتح محمد چاندھری)



ترجمہ: اے رب بخش ہم کو اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے داخل ہوئے ایمان میں اور نہ رکھ ہمارے دلوں میں یہ ایمان والوں کا، اے رب تو ہی ہے نرمی والا مہربان۔
یعنی ساتویں کے لئے دعائے مغفرت کرتے ہیں اور کسی مسلمان بھائی کے لئے اپنے دل میں بیر اور بغض نہیں رکھتے۔ حسرت شاذ صاحب لکھتے ہیں کہ ”یہ آیت سب مسلمانوں کے لئے ہے جو انگوں کا حق مانیں اور انہی کے پیچھے چلیں اور ان سے بیر نہ رکھیں۔“ امام مالک نے یہیں سے فرمایا تھا کہ جو صحابہ سے بغض رکھے اور ان کی بدگوئی کرے اس کے لئے مال لی میں کچھ حصہ نہیں ہے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمیں بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے اور ہمارے دل میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ رکھ (یعنی اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے)۔ اے رب ہمارے بے شک تو ہی نہایت مہربان رحم والا ہے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا
(مبغین کے لئے)

رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ○ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا
وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ○

﴿سورہ مائدہ (مدنی) آیات ۳-۵﴾ قرآنی ترتیب: ۶۰، نزولی ترتیب: ۹۱

ترجمہ: اے رب ہمارے تیرے ہی اوپر ہم نے بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف رجوع کر لیا ہے اور تیرے ہی حضور ہمیں لوٹنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہمیں کافروں کے لئے فتنہ نہ بنا دے اور اے ہمارے رب ہمارے قصوروں سے درگزر فرما۔ بے شک تو ہی زبردست اور دانا ہے۔

کافروں کے لئے اہل ایمان کی فتنہ بننے کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں جن سے ہر مومن کو خدا کی پناہ

مانگنی چاہیے۔ مثال کے طور پر اس کی ایک صورت یہ سکتی ہے کہ کافران پر غالب آجائیں اور اپنے غلبہ کو اس بات کی دلیل قرار دیں کہ ہم حق پر ہیں اور اہل ایمان برسرِ باطل۔ مرنے دیتے ہو سکتا تھا کہ ان لوگوں کو خدا کی رضا حاصل ہوتی اور پھر بھی ہمیں ان پر غلبہ حاصل ہوتا۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اہل ایمان پر کافروں کا ظلم و ستم ان کی جد برداشت سے بڑھ جائے اور آخر کار وہ ان سے اب گریز نہ کر سکیں، خلاق کا سودا کرنے پر اتر آئی۔ یہ چیز دنیا بھر میں مومنوں کی جگہ کھسکی کی موجب ہو گی اور کافروں کو اس سے دین اور اہل دین کی تذلیل کا موقع ملے گا۔ تیسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ، حق کی نمائندگی کے مقام بلند پر فائز ہونے کے باوجود اہل ایمان اس اخلاقی فضیلت سے مردم ریزی جو اس مقام کے شایانِ شان ہے، اور نہ ہی ان کی یہ توجہ و کردار میں بھی وہی عیوب نظر آئیں جو جاہلیت کے معاشرے میں عام طور پر پھیلے ہوئے ہوں۔ اس سے کافروں کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اس دین میں آخر وہ کیا خوبی ہے جو اسے ہمارے کفر پر شرف بخلا کرتی ہو؟

(مولانا علی مودودی)



ترجمہ اے ہمارے پروردگار ہم آپ پر توکل کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں اور آپ ہی کی طرف لوٹا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کا تختہ مشق نہ بنا۔ اور اے ہمارے پروردگار ہمارے گناہ معاف کر دیجئے بے شک آپ زبردست حکمت والے ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اے پروردگار تجھی پر ہمارا بھروسہ ہے اور تیری ہی طرف ہم رجوع کرتے ہیں اور ایسے ہی حضور میں (ہمیں) لوٹ کر آنا ہے۔ اے ہمارے پروردگار ہم کو کافروں کے ہاتھ سے عذاب نہ دانا۔ اور اے پروردگار ہمارے ہمیں معاف فرما بے شک تو غالب حکمت والا ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اے رب ہمارے ہم نے تجھ پر بھروسہ کیا اور تیری طرف رجوع ہوئے اور تیری طرف ہے سب کو آنا۔ اے رب ہمارے مت جانچ ہم پر کافروں کو۔ اور ہم کو معاف کر اے رب ہمارے تو ہی ہے زبردست حکمت والا۔

ربنا عليك توكلنا واليك انبنا واليك المصير: یعنی سب کو چھوڑ کر تجھ پر بھروسہ کیا اور قوم سے ٹوٹ کر تیری طرف رجوع ہوئے اور حوب جانتے ہیں کہ سب کو پھر کر تیری ہی طرف آنا ہے۔

ربنا لا تجعلنا فتنة للدين كفروا: یعنی ہم کو کافروں کے واسطے گل آزمائش اور تختہ مشق نہ بنا۔ اور ایسے حال میں مت رکھ جس کو دیکھ کر کافر خوش ہوں، اسلام اور مسلمانوں پر آوازے کیوں اور ہمارے مقابلہ میں اپنی حقانیت پر استدلال کرنے لگیں۔

وَاعْفُ لَنَا رَبَّنَا یعنی ہماری کوتاہیوں کو معاف فرما اور تقصیرات سے درگزر کر۔
 اِنَّ اَنْتَ الْعَلِیْمُ الْحَكِیْمُ تیری زبردست قوت اور حکمت سے یہی توقع ہے کہ اپنے وفاداروں کو دشمنوں کے مقابلہ میں مغلوب و قہور نہ ہونے دے گا۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ اے ہمارے رب ہم نے تجھی پر بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف رجوع لائے اور تیری ہی طرف پھرتا ہے۔ اے ہمارے رب ہمیں ہمارے حق آزمائش میں نہ ڈال (انہیں ہم پر غلبہ نہ دے کہ وہ اپنے آپ کو حق پر ٹھان کرنے لگیں) اور ہمیں بخش دے۔ ہمارے رب بے شک تو ہی عزت و حکمت والا ہے۔
 (مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



اہل ایمان کی دعا (آخرت میں سرخروئی کے لئے)

رَبَّنَا اَنْعِمْ لَنَا نُورًا وَاعْفُ لَنَا ۖ اِنَّكَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِیْرٌ ○

﴿نورہ تحریم (مدنی) آیت ۸ قرآنی ترتیب ۶۶، نزولی ترتیب ۱۰۷﴾

ترجمہ۔ اے ہمارے رب ہمارا نور ہمارے لئے مکمل کر دے اور ہم سے درگزر فرما، تو ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ اہل ایمان کے آگے نور کے دوڑنے کی یہ کیفیت اس وقت پیش آئے گا جب وہ میدانِ حشر سے جنت کی طرف جا رہے ہوں گے۔ وہاں ہر طرف گھپ اندھیرا ہو گا جس میں وہ سب لوگ ٹھوکریں کھا رہے ہوں گے جن کے حق میں روزخ کا فیصلہ ہو گا، اور روشنی صرف اہل ایمان کے ساتھ ہو گی جس کے سہارے وہ اپنا راستہ طے کر رہے ہوں گے۔ اس نازک موقع پر تاریکیوں میں بھٹکنے والے لوگوں کی آہ و فغاں سن سن کر اہل ایمان پر خشیت کی کیفیت طاری ہو رہی ہو گی، اپنے قصوروں اور اپنی کوتاہیوں کا احساس کر کے انہیں اندیشہ لاحق ہو گا کہ کہیں ہمارے نور بھی نہ پہنچ جائے اور ہم ان بد بختوں کی طرح ٹھوکریں کھاتے نہ رہ جائیں، اس لیے وہ دعا کریں گے کہ اے ہمارے رب ہمارے قصور معاف فرما دے اور ہمارے نور کو جنت میں پہنچنے تک ہمارے لیے باقی رکھ۔ ان جریر نے حضرت عبداللہ بن عباس کا قول نقل کیا ہے کہ ربنا انعم لنا نورنا کے معنی یہ ہیں کہ ”وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں گے کہ ان کا نور اس وقت تک باقی رکھا جائے اور اسے بجھنے نہ دیا جائے جب تک وہ پلِ صراط سے غریت نہ گزر جائیں۔“ حضرت حسن بصری اور مجاہد اور ضحاک کی تفسیر بھی قریب قریب یہی ہے۔ ان کثیر نے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”اہل ایمان جب دیکھیں گے کہ منافقین نور سے محروم رہ گئے ہیں تو وہ اپنے حق میں اللہ سے شکلیا نور کی دعا کریں گے۔“

(مولانا ابوالشی محمد ودی)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے اس نور کو اخیر تک رستے (یعنی راہ میں نکل رہے ہو جائے) اور ہماری مغفرت فرما دیجئے آپ ہر شے پر قادر ہیں۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے پروردگار ہمارا نور ہمارے لئے پورا کر۔ اور ہمیں معاف فرما، تاکہ خدا ہر چیز پر قادر ہے۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب ہمارے پوری کر دے ہم کو ہماری روشنی اور معاف کر ہم کو بے شک تو سب کچھ کر سکتا ہے۔ یعنی ہماری روشنی آخر تک قائم رکھیے، بجھنے نہ دیجئے جیسے منافقین کی نسبت سورہ حدید میں بیان ہو چکا ہے کہ روشنی بجھ جائے گی اور اندھیرے میں کھڑے رہ جائیں گے۔ مفسرین نے عموماً یہی لکھا ہے لیکن حضرت شاہ صاحب اتمم لنا موردا کی مراد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "روشنی ایمان و دین میں ہے، دل سے بڑھتے تو سارے بدن میں، پھر گوشت پوست میں" (سرائت کرے)۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے ہمارے رب ہمارے لئے ہمارا نور پورا کر دے (یعنی اس کو باقی رہے کہ دنوں جنت تک باقی رہے) اور ہمیں بخش دے بے شک تجھے ہر چیز پر قدرت ہے۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



زن فرعون (آسیہ بنت مزاحم) کی دعا
(ظالموں سے چھٹکارے کیلئے)

رَبِّ ابْنِ لِيْ عِنْدَكَ بَيْتًا فِى الْجَنَّةِ وَ تَجْعَلْ لِّىْ مِّنْ بَرْعَيْنِ وَ عَمَلِهِ وَ تَجْعَلْ لِّىْ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِيْنَ ۝۶۶

سورہ تحریم (مدنی) آیت ۱۱۱ قرآنی ترتیب ۶۶، نزولی ترتیب ۷۰

ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے ہاں جنت میں ایک گھر بنا دے۔ مجھے فرعون اور اس کے عمل سے بچا لے اور ظالم قوم سے مجھ کو نجات دے۔

یعنی فرعون جو برے اعمال کر رہا ہے اس کے انجام بد میں مجھے شریک نہ کر۔
(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار میرے واسطے جنت میں اپنے قرب میں مکان بنائیے اور مجھ کو فرعون (کے شر) سے اور اس کے عمل (کفر کے ضرر اور اثر) سے محفوظ رکھیے اور مجھ کو ظالم (یعنی کافر) لوگوں سے محفوظ رکھیے۔
یا تو یہ دنیا مطلق اموال میں کی تھی یا ایک خاص حالت میں جس کا قصہ یہ لکھ ہے کہ فرعون کو جب اس کے مومن ہونے کی اطمینان ہو گئی تو کم دما کہ چوہینی کر کے دھوپ میں ڈال دیا جائے اور ان کے سینہ پر چکی کا پتھر رکھا جائے۔ اس تکلیف میں انہوں نے یہ دعا کی، تو ان کو بہشت میں اپنا مکان نظر آگیا۔ جس سے وہ تکلیف خفیف ہو گئی۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ: اے میرے پروردگار میرے لئے بہشت میں اپنے پاس ایک گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے اعمال (ذلت مائے) سب نجات بخش اور ظالم لوگوں کے ہاتھ سے مجھ کو مخلص عطا فرما۔
(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ: اے رب بنا میرے واسطے اپنے پاس ایک گھر بہشت میں اور بچا نکال مجھ کو فرعون سے اور اس کے کام سے اور بچا نکال مجھ کو ظالم لوگوں سے۔
رب ابن لی عندک بیتا فی الجہۃ یعنی اپنا قرب عطا فرما اور بہشت میں میرے لئے مکان تیار کر۔
و نحنی من فرعون و عملہ و معنی من القوم الظلمین: یعنی فرعون کے پنجہ سے چھڑا اور اس کے ظلم سے نجات دے۔ حضرت سونے کو انہوں نے پرورش کیا تھا اور ان کی مددگار تھیں۔ کہتے ہیں کہ فرعون کو جیل کھلا تو ان کو چومینا کر کے طرح طرح کی ایذائیں دیتا تھا۔ اس حالت میں اللہ کی طرف سے جنت کا گل ان کو دکھلایا جاتا۔ جس سے سب سختیاں آسان ہو جاتی تھیں۔ آخر فرعون نے ان کو سیڑھا قتل کر دیا۔ اور جام شہادت نوش کر کے مالک حقیقی کے پاس پہنچ گئیں۔ حدیث صحیح میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی کال ہونے کا اعلان فرمایا ہے۔ اور حضرت مریم کے ساتھ ان کا ذکر کیا ہے۔ ہزاراں ہزار رحمتیں ہوں اس پاک روح پر۔
(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اے میرے رب میرے لئے اپنے پاس جنت میں گھر بنا اور مجھے فرعون اور اس کے کام سے نجات دے۔ اور مجھے ظالم لوگوں سے نجات بخش۔
رب ابن لی عندک بیتا فی الجہۃ اللہ تعالیٰ نے ان کا مکان جو جنت میں ہے ان پر ظاہر فرمایا اور اس کی مسرت

میں فرعون کی سختیوں کی شدت ان پر سہل ہو گئی۔

و نَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ
یعنی فرعون کے کام سے یا اس کا شرک، فخر و ظلم مراد ہے۔ یا اس کا قریب۔
و نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ
یعنی فرعون کے دین والوں سے، چنانچہ یہ وہ قبائل سابی اور اللہ تعالیٰ نے ان کی
روح قبض فرمائی اور ان کیساں نے کہا وہ زندہ انشاء ر جنت میں داخل کی گئیں۔

(سورہ نازعات ص ۱۸۱ بریلوی)



حضرت نوح علیہ السلام کی دعا

(کافریں کی بربادی اور اپنی، والدین اور مومنین کی مغفرت کیلئے)

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ ذَبَابًا ۖ إِنَّكَ إِذَا قَضَيْتَهُمْ يُصَلُّوا عِبَادَكَ وَلَا
يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ۖ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِوَالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ ۖ وَ
لَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ۝

﴿نورہ نوح (کی) آیات: ۲۶-۲۸، قرآنی ترتیب: ۱۷، نزولی ترتیب: ۱۷﴾

ترجمہ: اور نوح نے کہا ”میرے رب ان کافروں میں سے کوئی زمین پر بسنے والا نہ چھوڑ۔ اگر تو نے ان کو چھوڑ
دیا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان کی نسل سے جو بھی پیدا ہو گا بدکار اور سخت کافر ہی ہو گا۔ میرے
رب، مجھے اور میرے والدین کو اور ہر اس شخص کو جو میرے گھر میں مومن کی حیثیت سے داخل ہوا ہے، اور
سب مومن مردوں اور عورتوں کو معاف فرما دے، اور ظالموں کے لئے ہلاکت کے سوا کسی چیز میں اضافہ نہ کر۔“

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)



ترجمہ: اور نوح علیہ السلام نے (یہ بھی) کہا کہ اے میرے پروردگار کافروں میں سے زمین پر ایک باشندہ بھی
مت چھوڑ (کیونکہ) اگر آپ ان کو روئے زمین پر رہنے دیں گے تو آپ کے بندوں کو گمراہ ہی کر دیں گے اور
(آگے بھی) ان کے نفس فاجر اور کافر ہی اولاد پیدا ہو گی۔ اے میرے رب مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو
مومن ہونے کی حالت میں میرے گھر میں داخل ہیں ان کو (یعنی اہل و عیال باستثناء زوجہ و کنعان) اور تمام
مسلمان مردوں اور تمام مسلمان عورتوں کو بخش دے اور ظالموں کی ہلاکت اور بڑھائیے۔

ولوالدی: ظاہراً معلوم ہوتا ہے کہ نوح علیہ السلام کے والدین مومن تھے اگر اس کے خلاف ثابت ہو جائے تو

والدین کے مراد آباء و اہمیت جیدہ لیس گے۔ اور تثنیہ مفرد کا نہ ہو گا بلکہ جنس کا ہو گا۔ اور آباء بعیدہ میں مومنین کا تحقق یقینی ہے۔

ولا تزد الظالمین الا تدارا یعنی ان کی نجات کی کوئی صورت نہ رہے، ہلاک ہی ہو جاویں۔ اور یہی مقصود تھا دعائے ضل سے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)



ترجمہ اور (پچھ) نوح نے (یہ) دعا کی کہ میرے پروردگار کسی کافر کو روئے زمین پر بستا نہ رہے دے۔ اُم تو ان کو رہنے دے۔ تا تو تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے اور ان سے جو اولاد ہو گی وہ بھی بدکار اور ناشکر گزار ہو گی۔ اے میرے پروردگار مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو ایمان لے کر میرے گھر میں آئے اس کو اور تمام ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں کو معاف فرما اور ظالم لوگوں کے لئے اور زیادہ تباہی بڑھا۔

(مولانا فتح محمد جالندھری)



ترجمہ اور کہا نوح نے اے رب نہ چھوڑو زمین پر منکروں کا ایک گھر بسنے والا مقرر اگر تو چھوڑ دے گا ان کو بہکائیں گے تیرے بندوں کو اور جنس گے سو ڈھیٹھ حق کا منکر۔ اے رب معاف کر مجھ کو اور میرے ماں باپ کو اور جو آئے میرے گھر میں ایماندار اور سب ایمان والے مردوں کو اور عورتوں کو۔ اور گنہگاروں پر بڑھتا رکھ یہی پر باد ہوتا۔

وقل نوح رب لا تذرع علی لارض من الکفرین دیارا۔ انک ان تلزمهم یصلون عبادک و لا یلدو الا فاجرا کفارا یعنی ایک کافر کو زندہ نہ چھوڑیے ان میں کوئی اس لائق نہیں کہ باقی رکھا جائے۔ جو کوئی رہے گا میرا تجربہ یہ کہتا ہے کہ اس کے نطفہ سے بھی بے حیا ڈھیٹھ منکر حق اور ناشکرے پیدا ہوں گے اور جب تک ان میں سے کوئی موجود رہے گا خود تو راہ راست پر کیا آتا دوسرے ایمانداروں کو بھی گمراہ کرے گا۔ رب اغفر لی ولوالدی وللمن دخل بیتی مومنا وللمومنین والمومنات۔ یعنی میرے مرتبہ کے موافق مجھ سے جو تقصیر ہوئی ہو، اپنے فضل سے معاف کیجئے اور میرے والدین اور جو میری کشتی یا میرے گھر یا میری مسجد میں مومن ہو کر آئے ان سب کی خطاؤں سے درگزر فرمائیے۔ بلکہ قیامت تک جس قدر مرد اور عورتیں مومن ہوں سب کی مغفرت کیجئے۔

(مولانا محمود الحسن)



ترجمہ: اور نوح نے عرض کی اے میرے رب زمین پر کافروں میں سے کوئی بسنے والا نہ چھوڑ۔ بے شک اگر تو انہیں رہنے دے گا (اور ہلاک نہ فرمائے گا) تو تیرے بندوں کو گمراہ کر دیں گے اور ان کی اولاد ہو

گی تو وہ بھی نہ ہو گی مگر ہدکار بڑی ناشکر (یہ حضرت نوح علیہ سلام کو وقی سے معلوم ہو چکا تھا)۔ اس میرے رب مجھ بخش دے اور میرے ماں باپ کو (کہ وہ دونوں مومن تھے) اور سے جو ایمان کے ساتھ میرے گھر میں ہے اور سب مسلمان مردوں اور سب مسلمان عورتوں کو اور کافروں کو نہ بڑھا گھر تباہی۔ حضرت نوح علیہ سلام نے اپنے اور اپنے والدین اور سہ منین و سہ سات کے لئے دعا فرمائی۔
 وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ۝ اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح علیہ سلام کی دعا قبول فرمائی اور ان کی قوم کے تمام کفار کو عذاب سے ہلاک کر دیا۔

(مولانا احمد رضا خاں بریلوی)



(قبولیت اعمال کے لئے)

سُبْحَنَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝ وَ سَلَّمَ عَلَى الْمُرْسَلِينَ ۝ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ ۝

(سورہ الصافات (کی) آیات ۱۸۰-۱۸۲ قرآنی ترتیب ۳۷، نزولی ترتیب ۵۶)

ترجمہ: پاک ہے تیرا رب، عزت کا مالک، ان تمام باتوں سے جو یہ لوگ بنا رہے ہیں۔ وہ سلام ہے مرسلین پر، اور ساری تعریف اللہ رب العالمین ہی کے لیے ہے۔

(مولانا ابوالاعلیٰ مودودی)

○

ترجمہ: آپ کا رب بڑی عظمت والا ہے، ان باتوں سے پاک ہے جو یہ (کافر) بیان کرتے ہیں۔ اور سلام ہو پیغمبروں پر اور تمام تر خوبیاں اللہ ہی کے لئے ہیں جو تمام عالم کا پروردگار ہے۔

(مولانا اشرف علی تھانوی)

○

ترجمہ: جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں تمہارا پروردگار جو صاحب عزت ہے (سے) پاک ہے اور پیغمبروں پر سلام۔ سب طرح کی تعریف خدائے رب العالمین کو (مزا دار) ہے۔

○

ترجمہ: پاک ذات ہے تیرے رب کی، وہ پروردگار عزت والا پاک ہے ان باتوں سے جو بیان کرتے ہیں،

اور سلام ہے رسولوں پر اور سب خوبی اللہ کو جو رب ہے سارے جہان کا۔
یعنی اللہ کی ذات تمام عیوب و نقائص سے پاک اور تمام محاسن و کمالات کی جامع ہے۔ سب خوبیاں
اسی کی ذات میں مجتمع ہیں۔ اور انبیاء و رسل پر اس کی طرف سے سلام آتا ہے۔ جو ان کی عظمت و عصمت
اور سالم و منصور ہونے کی دلیل ہے۔ احادیث سے بعد نماز اور ختم مجلس پر ان آیات کے پڑھنے کی فضیلت
ثابت ہوتی ہے۔

(مولانا محمود الحسن)

○

ترجمہ پاک ہے تمہارے رب کو، عزت والے رب کو ان کی باتوں سے۔ اور سلام ہے پیغمبروں پر۔ اور
سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہان کا رب ہے۔
سبح رب العرش عما یصفون جو کافر اس کی شان میں کہتے ہیں اور اس کے لئے شریک اور اولاد
نظیر لگتے ہیں۔

و اسم علی المرسلین جنہوں نے اللہ عز و جل کی طرف سے توحید اور احکام شرح پہنچائے انسان مراتب
میں سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ خود کامل ہو اور دوسروں کی تکمیل کرے، یہ شان انبیاء کی ہے، علیہم
السلوة والسلام۔ تو ہر ایک پر ان حضرات کا اتباع اور ان کی اقتداء لازم ہے۔

(مولانا احمد رضا خان بریلوی)



کتابیات

- ۱۔ تفہیم القرآن، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی۔
- ۲۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا اشرف علی تھانوی۔
- ۳۔ القرآن الحکیم، ترجمہ و تفسیر: مولانا فتح محمد جالندھری۔
- ۴۔ القرآن الکریم، ترجمہ: مولانا محمود الحسن۔
- تفسیر: مولانا شبیر احمد عثمانی۔
- ۵۔ کنز الایمان
فی ترجمۃ القرآن ترجمہ: مولانا احمد رضا خان بریلوی۔
تفسیر: مولانا محمد نعیم الدین مراد آبادی۔
- ۶۔ نقوش قرآن نمبر جلد دوم

سیرت رسولؐ پر اردو زبان میں سب سے بڑا کام

مفقود رسولؐ نمبر

ایک عہد آفریں دستاویز
۱۳ جلدوں پر مشتمل مکمل سیٹ دستیاب ہے

قیمت فی جلد -/۳۰۰ روپے

الحمد

البرکات

البرکات

البرکات

البرکات

البرکات

البرکات

البرکات

البرکات

البرکات

عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء
فارسی شاعری میں حمد
اُردو میں حمدیہ شاعری کا انتخاب

الحمد لله

(ہر راہ پہنچتی ہے تری چاہ کے در تک)

پروفیسر محمد اقبال جلاوید

حمد جمال و مال کسی ایک ذات میں سمے ہوئے ہوں اور وہ ذات ان کے اظہار پر کس اختیار بھی رکھتی ہو اور کوئی اس خوبی اور صلاحیت کی تعریف کرے تو اس کا یہ فعل حمد کہلائے گا، گویا کسی کی اختیاری خوبی پر زبانی تعریف کا نام حمد ہے۔ مدح صرف خوبی سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا اختیاری اور غیر اختیاری ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ خوبی کسی سے ملی ہو۔ شکر، متعین نعمت کے ساتھ وابستہ ہے۔

شکر صرف متعدی صفتوں پر ہوتا ہے، جبکہ حمد ہر صفت پر کی جاتی ہے، لازم پر بھی اور متعدی پر بھی۔ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ حمد، شکر کی اصل ہے، حمد، ہر نوع کی تعریف کو محیط ہے۔ حضرت علیؓ کے فرمان کے مطابق، الحمد لله وہ پکیزہ کلمہ ہے کہ اللہ نے خود اسے اپنے لئے پسند فرمایا ہے۔ جس نے خدا کی حمد کی وہ انتہائی ناشکرا ہے۔ ہر شاکر و ممنون کا کلمہ الحمد لله ہے اور شکر اسی سے بھرتا، نکھرتا اور پال و پر لیتا ہے۔ مولانا ابن احسن اصلاحی، سورہ فاتحہ کے ان ابتدائی کلمات کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

"حمد کا لفظ شکر کے مقابلے میں زیادہ وسیع ہے۔ شکر کا لفظ کسی کی صرف انہی خوبیوں اور انہی کمالات کے اعتراف کے موقع پر بولا جاتا ہے جن کا فیض آدمی کو خود پہنچ رہا ہو۔ برعکس اس کے حمد ہر قسم کی خوبیوں اور ہر قسم کے کمالات کے اعتراف کے لئے عام ہے۔ خواہ اس کا کوئی فیض خود حمد کرنے والے کی ذات کو پہنچ رہا ہو یا نہ پہنچ رہا ہو۔ تاہم شکر کا مفہوم اس لفظ کا جزو غالب ہے۔ اس وجہ سے اس کے ترجمے کا پورا پورا احتیاج ادا کرنے کے لیے یا تو تعریف کے لفظ کے ساتھ شکر کا لفظ بھی ملانا ہو گا، پھر شکر ہی کے لفظ سے اس کی تعبیر کرنا زیادہ مناسب رہے گا تاکہ یہ سورہ جس احساس، شکر اور جس جذبہ سپاس کی تعبیر ہے اس کا پورا پورا اظہار ہو سکے۔ یہ اظہار صرف تعریف کے لفظ سے اچھی طرح نہیں ہوتا۔ آدمی تعریف کسی بھی اچھی چیز کی کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کی اپنی ذات سے اس کا کوئی دور کا بھی واسطہ نہ ہو۔ لیکن یہ سورہ ہماری فطرت کے جس جوش کا مظہر ہے وہ جوش ابھرا ہی ہے، اللہ تعالیٰ کی ربوبیت و رحمانیت کے ان مشاہدات سے جن کا تعلق براہ راست ہماری ذات سے ہے۔ اگر یہ اچھی طرح واضح نہ ہو سکے تو اس سورہ کی جو اصل روح ہے وہ واضح نہ ہو سکے گی، شکر کے لفظ سے سورہ کا یہ پہلو نمایاں ہوتا ہے۔"

اللہ تعالیٰ ایک مقتدر اور با اختیار مدبر ہے۔ وہ ذات بے نیاز ہے۔ اسے اپنی خصوصیات الوہیت کے اظہار کے لیے کسی کے

مشورے کی ضرورت نہیں۔ اللہ تعالیٰ بھی خوبیوں والا ہے اور اس کی مخلوق بھی۔ مخلوق خوبیاں ملنا کرنے والا وہی ہے۔ اس کی ذات، صفات، حقوق اور اختیارات میں کوئی شریک نہیں۔ اللہ تعالیٰ کی تمام خوبیوں ازلی وابدی ہیں، جبکہ مخلوق کا ہر حسن مستعار و ناپائیدار ہے اور اسے دوام و استقرا حاصل نہیں ہے۔ صاحب کمال اور صاحب جمال تو بہت ہیں مگر خالق کمال و جمال ایک اور صرف ایک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر شے اس کی سرور اور ہے اور یہی راہ اسی کی چاہئے اور اسے تمہ چاہئے۔

فرائی میں وہی، فرائی میں وہی
بر ایک ست جودہ رہا، ہر ایک سے نہا، وہی
خرد کا رہنما وہی، جنوں کا پاسبان وہی
خفی وہی، جہی وہی، نہاں وہی عیاں وہی
تمام کائنات اس کی ذات میں اسے ہے
صدف وہی، گہر وہی، محیط ہے کراں وہی
وہ ابتدائے فکر بھی، وہ انتہائے فکر بھی
جو آسکے نہ ذہن میں گمان، ہے گماں وہی
چمن چمن، روش روش اسی کا رنگ اسی کی بو
وہی ہے گل، وہی کلی، نگار گلستاں وہی

مالک و جہاں کا اُر کوئی ذاتی نام ہو سکتا ہے تو وہ اللہ ہی ہو سکتا ہے کیونکہ اس کی وسعت و رفعت کا نہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے نہ اس کا احاطہ کیا جاسکتا ہے اور نہ اسے کما حقہ سمجھا جاسکتا ہے۔ اسے تو بے بس ہو کر بس مانا ہی جاسکتا ہے۔ جاننے کی سعی کی جائے گی تو سوائے کھو جانے کے کچھ نہ ملے گا۔ اللہ تعالیٰ کو کسی صفاتی نام سے پکارا جائے تو وقتی طور پر اس کی ذات معنویت کے اس دائرے میں محدود ہو جائے گی، چونکہ اس کی صفات بے حد و حساب ہیں۔ اس لیے اللہ ہی وہ نام ہے جس میں عطا و بخشش کی وہ تمام انتہائیں آجاتی ہیں جن کی واژ شاہات نیکراں سے موجودات عالم کی ہر شے بقدر ظرف فیض یاب ہو رہی ہے۔

انسانی تعریف میں افراط و تفریط سے منع کیا گیا ہے۔ یہاں مبالغے سے احتراز ضروری ہے کیونکہ نقص، غلطی اور لغزش لازم بشریت ہے۔ منہ پر تعریف کرنا بھی پسندیدہ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ممدوح میں وہ خوبی بدرجہ اتم موجود نہ ہو۔ حمد میں یقین اور واقعیت کا کمال پایا جاتا ہے۔ یہاں موصوف کی کسی صفت میں نہ نقص کا کوئی شائبہ ہے۔ نہ ترسیم کی کوئی ضرورت اور نہ اضافے کی کوئی حاجت۔ یہی وجہ ہے کہ حمد میں کوئی ردک نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی تعریف میں ہر مبالغہ، حسن ہے، حق ادا ہی نہیں ہو سکتا، نہ سمندروں کے پانی کے سیاہی ہو جانے سے اور نہ درختوں کے قلم بن جانے سے، اس ذات بلند و برتر کی تعریف میں رطب اللسان رہ کر ہم لوگ اپنی ہی شان بڑھاتے رہتے ہیں، حضرت اسود بن سریع نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت عالیہ میں عرض کیا کہ میں نے کچھ حمد یہ اشعار کہے ہیں اور سنانا چاہتا ہوں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ کو اپنی حمد بہت پسند ہے۔“ یہ بات بھی اسی ذات اقدس کی نرمائی ہوئی ہے کہ بہترین ذکر ”لا الہ الا اللہ“ ہے اور بہترین دعا الحمد للہ ہے۔ دیا بھر کی نعمتیں ایک طرف اور الحمد للہ کے دو لفظ ایک طرف، برابر بھی نہیں بلکہ سب پر بھاری اور ہر نعمت سے بڑے کر ہیں۔ چار لفظوں پر مشتمل یہ افضل ذکر صرف توحید کا اظہار ہے اور ان دو لفظوں میں توحید کے ساتھ ساتھ حمد بھی شامل ہے، اور حمد شکر بھی ہے اور

دعائی اور جتنا شکر ہوگا نعمتوں میں اسی قدر اضافہ ہو تا چلا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ جمیل ہے۔ ہر جمال کا خالق ہے اور ہر جمال اسے پسند ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جملہ خلقت کو اچھائیاں اور خوبیاں ہی ملتی ہیں، جسے ہر عباد کا دم بہارا نفس خطا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی نئی صفات کا بیان، اس کی عطا کردہ خوبیوں کا اعتراف اور تمنا اس کے حضور میں۔ سکود جو چاہا، حمد ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ گویا حمد، "ٹھائے جمیل" ہے، صرف ثنا نہیں کیونکہ ثنا فعل مذموم کی بھی ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حمد صرف اللہ کے لئے ہے۔ کیونکہ وہی حسن و جمال کا مرکز و ماخذ ہے اور حمد، بیانِ جمال اور تحسینِ حسن ہے۔ ہماری حمد، اللہ تعالیٰ پر کسی نوع سے کوئی حساں نہیں ہے بلکہ یہ تو اس امر کا ثبوت ہے کہ حامد کی سوچ خالص، نگاہ متغافل اور فکر و اشتیاق ہے۔ ہم حمد ہی لائیں گے تو نعمتوں کی قدر کرنے والے نصیریں گے اور ہمارا شمار احسان کا حق احسان سے دینے والوں میں ہو گا۔ ثنا و سپاس سے مرزاں رہیں گے تو احسان لراموش قرار دیئے جائیں گے، جس کا نتیجہ بہر کیف اور بہر مقام رسوائی ہے۔ یہ حسن کی تحسین اللہ کو پہنچتی ہے، گویا ٹھائے جمیل جس قسم کی بھی ہو، جس کے لئے بھی ہو اور جہاں بھی ہو، اس کی مستحق وہی دستِ پاک ہے۔ خود ثنا کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ جو شے بھی لائقِ تریف نظر آتی ہے اس کا حقیقی مرجع اللہ ہی ہے کہ وہی مصدرِ کائنات ہے۔ تاثر کی حمد ادا میں اور تحسین کی جملہ نعتیں، اسی مرکزِ جمال اور مصدرِ کمال سے ابھرتی ہیں۔ ہمیں سے ہر پرواز لیتی ہیں اور ہمیں پہنچ کر سٹ جاتی ہیں۔ اس حسن و بیزالی نے اظہارِ ذات کے طور پر اپنی صفات کا عکس کائنات کے درے درے میں رکھ دیا ہے۔ کتنے ہی مناظر ہیں کہ نگاہوں سے لپٹ لپٹ جاتے ہیں۔ کتنے ہی چہرے ہیں کہ انہیں تنگ باندھ کر دیکھنے کو جی چاہتا ہے کہ نظر کو آئینہ بننے میں بہر کیف وقت لگتا ہے۔ کتنی ہی نعتیں ہیں کہ ہمیں قدم قدم سکون و طمأنینہ عطا کرتی ہیں۔ خوشبو کی کتنی ہی لپٹیں ہیں کہ مشامِ جاں کو معطر کرتی چلی جاتی ہیں۔ رنگ کے کتنے ہی آہنگ ہیں کہ نگاہوں کو طراوت بخش رہے ہیں۔ حرف و صوت کے کتنے ہی پیرائے ہیں کہ فردوسِ گوش بننے رہتے ہیں۔ نقوش و آثار کی کتنی ہی دآویزیاں ہیں کہ روح کی پنہائیوں میں اترتی چلی جاتی ہیں۔۔۔۔۔ ذروں کی بے مائیگی بھی صحرائی و سعتوں کی آئینہ دار ہے اور قطروں کی بے بضاعتی بھی سمندر کی طرح بیکراں لگتی ہے:

نہ جانے کب سے مرا دل وجودِ قلمرو میں

دھڑک رہا ہے کسی بھر بیکراں گئے لئے

وہ کو آگاہی ہی نصیب ہو جائے تو رنگ و نور کی یہ ساری کہکشائیں کسی ایک ہی خالق کا تعارف کراتی اور کسی ایک ہی مصدر کا تصور عطا کرتی ہیں۔ دھوپ سے کسی کو روشنی ملتی ہے کسی کو حرارت، بات تو آفتاب ہی تک پہنچتی ہے:

شرر ہو، برق ہو، نظارہ گل ہو کہ عارض ہو

بہر عنوان حکایت ایک ہی معلوم ہوتی ہے

اس تعارف کا تعریف ہو جائے، اس تصور کا تصویر بن جائے اور اس حسن کا تحسین کے سانچے میں ڈھل جانا بڑے نصیب کی بات ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں پہنائی، یکتائی میں بدن جاتی اور کثرت و وحدت لگتی ہے۔ نتیجہ معلوم کہ نعمت بلا واسطہ ملے یا بلا واسطہ زبانِ الحمد للہ ہی کہتی ہے، اور یہی وہ مختصر کلمہ ہے جس سے مخلوق پرستی کی جڑ کٹ جاتی ہے کہ مستحقِ تعریف ہی مستحقِ عبادت ہے۔ ہر خیدگی، ہر آرزو اور ہر طلب کا مرجع اللہ ہی بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ کے سوا انسانی انکسار کا یہ چندار، ہر مقام پر سرکشیدہ نظر آتا ہے۔ الحمد للہ عبودیت کا ایک جامع اظہار اور نعمتوں کا ایک بلیغ اعتراف ہے۔ در یہ دعویٰ بھی ہے اور

دلیل بھی۔ مولانا ظفر علی خانؒ اس حقیقت کو کس خوبصورت انداز کے ساتھ لکھ گئے ہیں۔ حق یہ ہے کہ بیانِ حسن کو حسن بیان بھی اسی ذات سے ملتا ہے جو کاٹماھو حسن بھی ہے اور حسن کا ثبات بھی۔ یہ سورنما کا قلم اس دل آفرین انداز کے ساتھ لکھ لالہ بکھیر رہا ہے

اے دو کہ جس کی یکتائی کا نظارہ قصائے کائنات میں صبحِ آفرینش سے منظرِ باب۔

اے دو کہ جس کے لیے صد ہزار ازل اور ایک سرین پامچہ کا غبار نفس ہے۔

○ اے دو گرجس نے انسان کو احسنِ تقویم کے نورانی سانچے میں ڈھال کر، اپنی حمایت، فخر اور صنعت کا مادہ کر کے
اربابِ نظر کو دکھائے۔

اے داکہ نیستی میں سے ہستی اور ہستی میں سے نیستی، ظلمت میں سے نور و نور میں سے خلعت، زندگی میں سے موت، موت میں سے زندگی، عزت میں سے ذلت اور ذلت میں سے عزت پیدا کرنا جس کی شاہِ خلافتی کا سرمدی مشغلہ ہے۔

اے وہ کہ جس کی پہیلیاں محبت نے اپنے برتریزہ پیغمبروں کی معرفت انسان ضعیف البیان کے قلب تاریک کو اپنی مشقت کی نورانی حقیقتوں سے رہ رہ کر جگمگایا ہے۔

۵
 لے وہ کہ جسکی ناخدائی نے لوح کی کشتی کو گردابِ بلا سے بچایا۔ ابراہیم سے اپنے نادر سرود کو گلزار بنایا، موسیٰ
 عمران کو فرعون کے چنگل سے چھڑایا، عیسیٰ مریم کو بیک جست تیرہ خاکداں سے چرخ بریں پر پہنچایا۔ محمد صلی
 اللہ علیہ وسلم کی عالم گیر یوں کا پرچم کو زمین میں اڑایا۔

اے وہ کہ ہمارے شہپر اندیشہ کی انتہا کی اڑان سے بھی دور لیکن بائیں ہمد ہمارے شہر سے بھی نزدیک ہے۔

○ لے دے کہ جس نے فالینس جیولی کی صلاحیت عام دے کر ہم سے اٹل وعدہ کیا ہے کہ اگر ہم اپنی پیشانی اس کی چوکھٹ پر رکھ دیں گے اور رو رو کر اس سے مرادیں مانگیں گے تو ہماری التجا ٹھکرائی نہ جائے گی۔“

انفس و آفاق میں خالق کائنات کی بہن نشانیاں جلوہ گر ہیں۔ حسین ایک ہی ہے جس کا حسن ستاروں میں دمکلا، آفاق میں چمکتا، پھولوں میں مہکتا، سبزے میں لہکتا، پہاڑوں میں چبکتا اور ہواؤں میں مچلتا ہے۔ اور انسان کی ذات میں یہ حسن اسٹمٹ اسٹمٹ کر سنور جا اور سنور سنور کر نکھر رہا ہے۔ بات سوچنے کی ہے کہ خود وہ صالح حقیقی کیا ہو گا اور اس کی بارگاہِ ناز کیسی ہو گی؟

مفتیس ماہ و ستارہ کی سجاوٹ والے

ہائے کیا چیز تھا عالم تنہائی ہے

اپنی محدود بصارت سے ہم اس بسیط کائنات کا جس قدر بھی احاطہ کرتے ہیں اور اپنی محدود بصیرت سے اس کائنات کے مفہوم و مقصود کو جس حد تک بھی سمجھنے اور پانے کی سعی کرتے ہیں، ہماری بے خودی اتنی ہی بڑھتی چلی جاتی اور تحیر اتنا ہی زیادہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ تحیر آفرین کی یہ کیفیت، ایک نوع سے حمد بھی ہے اور محمود کے وجود کی دلیل بھی۔ ہماری، گہنی کا خدا اور ہمارے شعور کی نارسائی خود کہتی ہے کہ خدا ہے:

تھا حاصلِ نظارہ فقط ایک تحخیر
جلوے کو کہے کون کہ اب ہم ہے نظر بھی

حیرت کا جذبہ، بجائے خود، نظارے اور جلوے کی ایک ایسی تعریف ہے جسے لفظوں کا کوئی ساہیر ایہ بھی ادا نہیں کر سکتا، جس طرح سکوت، "کلم بیغ کی حیثیت رکھتا ہے اسی طرح حیرت بھی تحسینِ جمال کی ایک معنوی لوا ہے۔ یہ نورانی کائنات، اپنے خالق کے وجود و احساس کی ایک نورانی دلیل ہے۔ دیکھنے والی نظر اور قبول کرنے والا دل چاہئے، جب یہ بہت نصیب ہو جائے گی تو شکر و سپاس روتی ہر اینوں سے اترے گا، کیونکہ دینے والے نے جسم کے ساتھ دل بھی دیا ہے اور آنکھ کے ساتھ ذوق دید بھی بخشا ہے۔ نعام و آرام سے بھی نوازا ہے، دعاؤں کا سیکھ بھی عطا کیا ہے۔ قبولیت کے قریب بھی بخشے ہیں اور پھر کائنات کی نیرنگیوں اور رعنائیوں میں خود کو جلوہ بر کر کے اسے حسنِ تخلیق کا ایک تحفہ فرین مظہر بنادیا ہے:

مکتوم کس کی موج کرم ہے صدف صدف
مرقوم کس کا حرف وفا ہے افق افق

مولانا ابوالکلام آزاد کے الفاظ میں

"اس رمل میں فکرِ انسانی کی سب سے بڑی گمراہی یہ رہی ہے کہ اس کی نظریں مصنوعات کے جلووں میں محو ہو کر رہ جاتیں، آگے بڑھنے کی کوشش نہ کرتیں۔ وہ پردوں کے نقش و نگار دیکھ کر بے خود ہو جاتا مگر اس کی جستجو کرتا جس نے اپنے جمالِ صنعت پر یہ دل آویز پرے ڈال رکھے ہیں۔ دنیا میں مظاہرِ فطرت کی پرستش کی بنیاد اسی کو تہ نظری سے پڑی۔ پس الحمد للہ اعتراف ہے کہ کائنات ہستی کا تمام فیضان و جمال خواہ کسی گوشے در کسی شکل میں ہو، صرف ایک صانعِ حقیقی کی صفوں ہی کا ظہور ہے۔ اس لیے حسن و جمال کے لیے جتنی بھی خفیتگی ہوگی خوبی و کمال کے لیے جتنی بھی مدحت طرازی ہوگی بخشش و فیضان کا جتنا بھی اعتراف ہوگا، سموع و مخلوق کے لیے نہیں ہوگا، صانع و خالق ہی کے لیے ہوگا۔"

یہ عالم اسباب ہے، یہاں اسباب کے تحت آنے والی ہر بات انسانی تصرف میں ہے۔ مگر وہ امور جو ان اسباب سے بلند ہیں وہ صرف مالکِ اسباب اور خالقِ اسباب ہی سے مخصوص ہیں۔ ان تک نہ انسانی دسترس ہے اور نہ ان کی تک انسانی عقل جاسکتی ہے۔ نتیجہ بے بسی، سکوت اور سر تسلیم خم ہی کی صورت میں نکلتا ہے:

کوئی ان کو سمجھ بھی لے تو پھر سمجھا نہیں سکتا

جو اس حد پر پہنچ جاتا ہے وہ خاموش رہتا ہے۔

انسان زمین کو تیار کر کے اس میں بیج بو سکتا ہے، پانی دے سکتا ہے، مگر مٹی کی تارکیوں سے مالہ دگل ابھر نہیں سکتا۔ انسان ایک حد تک دیکھ سکتا ہے مگر ہر شے کا احاطہ اس کے بس کی بات نہیں ہے۔ چونکہ ہر نعمت، ہر خصوصیت اور ہر صلاحیت، ہر حیثیت سے اللہ ہی کی عطا ہے، اس لیے صرف اسی کی حمد لازم ہے اور اسی کے روبرو جھکنے میں عزت و شرف ہے۔ کائنات کی ہر شے، خالق کائنات کے حضور میں اپنے انداز اور اپنے پیرائے میں عجزا ہے، اور انسان چونکہ اللہ تعالیٰ کی بہترین تخلیق ہے، اس لیے اس پر واجب ہے کہ اس کی حمد، خلوص و تقدس کی رفعتوں کو چھو لے، کیونکہ منعمِ حقیقی نے اس پر نعمتوں کی انتہا بھی کر دی ہے اور ہر نوع کے اسباب بھی فراہم کر دیے ہیں۔

انسان کے دل میں نیکی کی آرزو جاتی ہے۔ حق کی طلب ابھرتی ہے اور وہ ریلو طلب میں قدم بڑھاتا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے ہے، جس نے جسم کو روح سے مزین کیا، عقل و شعور کو جذب و جنون کی منزل دی، بینائی کو رعنائی اور گویائی کو برنائی بخش۔ جس نے شکوک و شبہات کے مقابلے میں یقین کا نور دیا اور صلاحیت کو صالحیت کا شعور عطا کیا۔ اس دنیائے سود و زیاں میں

قدم خود بخود اٹھا نہیں کرتے بلکہ کسی کے کرم سے اٹھائے جاتے ہیں۔ طلب کی ہر چوائی ہر جذب کی ہر رسائی اس کا فیض ہے۔ یہاں تک کہ لبوں کو الحمد للہ کہنے کی توفیق بھی اسی پارگاہ بندہ نواز سے اراٹنی ہوتی ہے۔ ان ذات بلند ہر تہ کے بس میں۔ انسان تو انتہائی بے بس ہے، قلم قلم، حرف حرف، لفظ لفظ، شکر ہی شکر ہے، یہ کس کی پاس ہے، اس کا نام شانِ مہودیت ہے۔

حمد و شکر سے روح تابندہ اور دس زندہ ہو جاتے ہیں۔ حمد بھی اس اللہ پاک کی جس کا یہ اس — رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے ہمیں ملا۔ کافر خدا کو ماننے اور اس کی تعریف و ثناء کرنے کے باوجود اس لیے مراد ہیں کہ وہ رسول عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے سے اللہ کو نہیں پہنچتے، ان کی پہچان خالص نہیں، نتیجہ معصوم کہ مومن ناقص ہے بندہ سر اسرار اس ہے۔ حسم مرا کرتے ہیں مگر دلوں کی زندگی کو قبر کی افسردگی بھی پڑ مردگی میں نہیں بدل سکتی۔ فضل مل مر، نہیں کرتے، ان کی خوشبو بدی ہے، موت کا دار گوشت پوست پر ہوا کرتا ہے۔ عشق کی ڈھال ہاتھ میں ہو تو اس سے تکر کر، خواہ موت کو موت آجاتی ہے۔ کفار زندہ رہتے ہوئے بھی مردوں سے بدتر ہوتے ہیں جبکہ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں کے کفن بھی میسے نہیں ہوتے، بلکہ ان کی چمک میں روز بروز اضافہ ہی ہو تا چلا جاتا ہے۔ یہ تابندگی اور یہ زندگی نتیجہ ہے حب — رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے لبریز دل سے اٹھنے والی حمد کا۔ رب — جلیل کی شائے جمیل، عروۃ الوثقی بھی ہے اور دلیل، امتین بھی۔ یہ یک عظیم سہارا ہے۔ یہ دل کے ویرانوں کو روشن رکھنے والی نعمت ہے۔ زندگی کے چراغ کار و غن ہے، اگر یہ باقی نہ رہے تو فتنے کی تہا فتنہ پذیر ہوتی، تیر ہولوں کے مقابل نہیں آسکتی۔ دنیا میں قدم قدم روشنی مطلوب ہے، ہمارے پاس تو سرت میر ہے جس کی دلیس کریں اللہ حمد اللہ کے پیر ہن میں جگمگاتی ہے۔

مولانا خضعتی دہلوی کا بہار پرور قلم، حمد و ثنا کے پیرائے میں حضور ناز میں یوں تہہ پہ نیاز پیش کرتا ہے، اس تحریر میں جدت کی شادابی اور ندرت کی شکستگی کے ساتھ تاثر کا انجاز و گداز بھی کودے رہا ہے۔ اعترافِ عظمت اور حسنِ طلب تینوں جلوہ گر ہیں۔

”خداوند اک لڑکھڑاتی ہوئی زبان، اک تکلم کے زور سے قاصر گویائی، اگر تیرے لطف و احسان، تیرے اکرام و عطایا کو حسنِ مطلقیت کے ساتھ شمار نہیں کر سکتی تو کیا اے پروردہ پوش مالک تو اس کے اس اقرار بخیر، تو اس کے اس اعترافِ قصور کو اپنی قبولیت و رضا مندی کی چادر میں نہیں ڈھانپ سکتا؟ اے مالک اک پاشکتہ و بے کیف قسم، ہاں اک ایسا قلم جو نیرنگِ جمال کی نت نئی کرشمہ آرائیوں کے بیان سے عاجز اور اس کے اظہار کی قابلیت نہیں رکھتا، وہ اگر تیری مہربانیوں کے نشرِ کامل سے عہدہ بردار نہیں ہو سکتا تو اے مسکین نواز تو اس کی اس شرم، تو اس کے اس رقیق انفعال کو اپنی بندہ پرور پسندیدگی سے سرفراز نہیں فرما سکتا؟ اے تو وہ کہ جو شستگی زبان اور شکستگی بیان کی نسبتوں سے بلند اور ظلم ستائش و نیائش سے مستغنی ہے، اے تو وہ کہ جو گدازِ نرم اور شوخیِ تکلم سے بے نیاز اور مسرت مدح و تلمیحِ ذم سے بے پروا ہے، مجھے بتاؤ، آخر تو کیا ہے؟

آقا، مجھے آرزو ہے کہ کسی طرح میں اپنی فرصتوں کا خلاصہ، اپنے نوٹے پھوٹے قلم کی چند لکیریں، اپنی بندگی کے

چند نقوش، تیرے حضور پیش کر دیتا!

مالک! میری بکنت یوں ہی پھول کھرتی رہی۔

میرا قلم یوں ہی بے کار بے کیف جنبش کرتا رہا۔

میری ساری عمر یوں ہی انتظار میں گم صم گزر گئی۔

خستگی دہوی نے اپنی اس نثری حمد کا عنوان رکھا ہے ”تہذیبِ نیاز“ گویا کائنات کی ہر شے نیاز مند ہے اسی ایک ناز آفرین کی جس کا ان ایک وجود، نظر آنے والے ہر موجود کے لئے، وجہ کشش اور باعث اضطراب ہے۔ کہ عشق ہر شے کی مرثیت میں ہے، اور تڑپ، عشق کی فطرت ہے، عشق، معشوق کا ہر اعتبار سے محتاج اور مستغرق ہوا کرتا ہے۔ اسی کے ذکر سے وہ اپنی زبان کو تر رکھتا، اور سی۔ خیال سے وہ اپنی تنہائی کو رعنائی عطا کرتا ہے۔ اسی کی یاد سے وہ خود کو تیار رکھتا اور اسی کے حضور میں بچھ بچھ جاتا ہے۔ بجز کا ہر انداز، نیاز کا خاصہ ہے اور ہر طرح کا ستغنا، حسن والے کا تیار ہے۔ بے نیاز ہونا ہی ناز کی خصوصیت ہے۔ قتال اس نکتے سے کس قدر آگاہ تھا کہ اس نے اس حقیقت کو کہ کائنات کی ہر شے اللہ تعالیٰ کی رحیم احسان ہے شاعرانہ انداز سے یہ کہہ کر ثابت کیا ہے کہ ساری شے، تھے پر نیاز مندی کا ایک روشن نشان ہے۔ خالق و معبود کے حضور میں ایک چمکتا ہوا داغ نمود ہے، یہ آفتاب، دلیل خیر ہے۔ اور سحر، کائنات کا اعلان وجود ہے اور یہ خلعت وجود سے اس ذات معبود مدبر نے عطا کیا ہے جس کی اپنی موجودگی حقیقی حیثیت کی حامل ہے اور جس کے کرم سے سب کا ہونا وابستہ ہے

شہیدِ نیاز، او، بزمِ وجود است
نیازِ ندر نہادِ ہست : بود است
نمی بینی کہ از مہر فلک طلب
یہ سیمائے سحر، داغِ وجود است

جہاں تک تعریف کا تعلق ہے وہ زندہ کی بھی ہو سکتی ہے اور مردہ کی بھی۔ حاضر کی بھی اور غائب کی بھی۔ مگر حمد صرف ذاتِ لایزال کے لیے ہے۔ حمد کے فوراً بعد اسم ذات کا آ جانا اور دوسری صفات کے ذکر کا موخر ہو جانا، دلیل ہے اس امر کی کہ صرف اللہ تعالیٰ، ذات، صفات اور اختیارات کے اعتبار سے حمد کا مستحق ہے۔ حمد کے لیے ضروری ہے کہ جمال الہی کا ذکر فصاحت کے انتہائی کمال کے ساتھ اور جلال الہی کا بیاں بلاغت کے انتہائی احوال کے ساتھ کیا جائے۔ خود کو حقیقتاً حقیر اور اللہ تعالیٰ کو واقعاً ارفع داعی جانتے ہوئے کیا جائے، جبکہ تعریف نہ انتہائی محبت مطلوب ہے۔ انتہائی حیثیت، برابر کی سطح پر برابر کے آدمی کی بھی تعریف ہو سکتی ہے۔ حمد میں قلبی محبت کے اظہار، روحانی حیثیت کے گداز اور جسمانی تعظیم کے محتلا انداز ہی کا دوسرا نام خضوع و خضوع ہے۔ مقصود یہ ہے کہ چاہنے والا، محبوب حقیقی کو ٹوٹ کر چاہے اور یہ چاہت ہر چاہت پر غالب رہے۔ اس سلسلے میں قرآن پاک نے اخذ کا لفظ استعمال فرمایا ہے، جو اسم تفضیلی ہے جس سے باقی محبتوں کی نفی نہیں ہوتی بلکہ ان سب محبتوں پر ایک محبت حاوی رہتی ہے۔ فطرت کے ہر دوسرے حسن کو قلب و نظر کا سرمایہ بنانے کی حالت اس شرط پر ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ سب ایک ہی حسن کے کرشمے ہیں۔ یوں حمد، ہر غم کو غم جاتا، بنا دیتی اور ہر محبت کو ایک ہی محبت میں ضم کر دیتی ہے

زمانے بھر گئے غم یا اک تیر غم
یہ غم ہو گا تو کہتے غم نہ ہوں گے

اور یہ غم جتنا شدید ہو تا چلا جائے گا، حمد، شاور پکار کا آہنگ بھی اتنا ہی بلند ہوتا چلا جائے گا۔ یہ وہ محبوب ہے جس کا ذکر ہر بار کیف عطا کرتا ہے۔ یہی وہ میکہ ہے جہاں سیرابی، تشنگی میں اضافہ کرتی چلی جاتی ہے

مرثیت، عشق طلب اور حسن بے پایاں
مصول، تشنگی لہی ہے، شدید تشنگی لہی

اللہ کے سو کوئی بندگی کے لائق نہیں، ورنہ دنیا و آخرت میں وہی سزاوار حمد ہے۔

حمد تحقیق کے سارے نظام میں ساری نوعیت کی حال ہے، بندگی کی عظمت کا اظہار بھی حمد سے ہوتا ہے اور اس اظہار کی جگہیں بھی حمد ہی سے ملتی ہیں۔ ہمارے یہ دنیاوی آسائشیں اور دوشیں بے گراں اور بے شمار ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ انہیں متاعِ قلیل اور متاعِ غرور قرار دیتا ہے اور بندوں کی طرف سے ہونے والے اپنے کر کو متاعِ کثیر کہتا ہے۔ اس مختصر زندگی میں ہماری حمد و ثنائے ناقص رہا ہے۔ حیثیت ہی یہ ہے! نعمتوں سے لبریز ہماری چند لکھنیں اور خضوع و خشوع سے قہمی ہمارے چند سجدے بھی سرفراز نہ ہوئے۔ بے متانت تیر ہیں۔ اپنے گنہ یاد آجائیں، بندے کی آنکھوں میں نمی تیر جائے اور وہ نمی اس کے رخساروں کو مس کر جائے تو اس چہرے پر دوزخ کی آگ چھو نہیں سکتی، بلکہ جنت کی بہاریں اس کا استقبال کرتی ہیں۔ کس قدر قلیل شے اور کتنا کثیر جز۔۔۔ محبت میں خلوص ہو تو سوت کی ایک انٹی بھی زرد و جواہر سے گراں تر سمجھی جاتی ہے۔ طلب میں صدق ہو تو ندامت۔۔۔ چند آنسو بھی موتیوں میں تلکتے ہیں۔ صرف اس لیے کہ محبوب حقیقی خلوص کے تقدس کو کسی احساس کمتری کا شکار نہیں دیتا اور اپنی محبت کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی عطا کو قلیل اور چاہنے والے کی عطا کو کثیر سمجھا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بے ساختگی۔۔۔ عام میں، روت کی پہیلیوں سے بھرنے والی الحمد مد کی صرف ایک صدا، کیفیت کے اعتبار سے انتہائی پسندیدہ ہے اور عام مایا میں ایک بہترین ارسفاں کی حیثیت سے قبول کی جاتی ہے۔

انسان کی تخلیق فی الواقع تکمیلِ عبادت کے لیے ہے۔ کائنات کی لذتیں، اس کے لیے ہیں وہ ان کے لئے نہیں ہے۔ دیا کا عیش و نشاط کسی مقام پر بھی مقصدِ زندگی نہیں ہے اور نہ نعمتوں کا حصول، اصولِ حیات ہے، بلکہ حقیقی مقصد عطا کرنے والے کی رضا کی تلاش ہے۔ رضا کی یہ چاہت، انسان کو ہر دوسری چاہت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ انعام و اکرام کی بظاہر کمی بیشی سے، یہ حسنِ طلب کسی رنگ سے بھی متاثر نہیں ہوتا، چاہت کے اس راستے میں کانٹے، پھول، شعلے گلزار اور گریب کے تار، نشان بہر ہو جایا کرتے ہیں۔ نتیجہ معلوم کہ محبت، تلواروں کی چھاؤں میں بھی سجدہ گزار رہتی اور سویوں پر نلک کر بھی حمد و ثنا کے بحر سے لاپٹی ہے:

سلام ان پہ تر تیغ بھی جنہوں نے کہا

جو تیرا حکم، جو تیری رضا جو تو چاہے

یہ کائنات، انسان کی شانِ عبودیت کا اظہار بھی ہے اور اعتراف بھی۔ غور کیجئے تو قدم قدم، مظاہر پرستی کی جزکتی اور خدا پرستی کی بنیاد پڑتی ہے کہ ہر مظہر قنایہ پر ہے۔ ہر شے اپنے اپنے طور پر خالق کائنات کے حضور میں سرنگوں اور اس کی شان میں غزل خواں ہے۔ مگر اس خمیدگی کو زندگی اور اس تعریف کو زندگی انسان نے دی ہے بلکہ مسلمان نے دی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر سے قبل اسی لیے فرمایا تھا کہ ”گر آج یہ منہی بھر مسلمان مارے گئے تو اے اللہ! تیرا نام لینے والا کوئی باقی نہ رہے گا۔“ گویا جب تک زبانِ حمد کے ترانے گائی رہے گی اس وقت تک کائنات قائم رہے گی اور جب نطقِ انسانی سے ابھرنے والی حمد و ثنا پر چپ لگ جائے گی اور جب جہنیشِ سجدوں کے نور سے محروم ہو جائیں گی تب کائنات بھی اپنے وجود کا منہدم کھودے گی اور اس کا تہیہ اور نظام دونوں بے مقصد ہو کر رہ جائیں گے:

دفعاً ساز دو عالم بے صدا ہو جائے گا

کہتے کہتے رُک گئے جس دن ترا افسانہ ہم

رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان میرے اس خیال کا دہرایا ہے کہ "اس وقت تک قیامت قائم نہیں ہوگی جب تک "اللہ اللہ" کی صدائیں بلند ہوتی رہیں گے۔"

حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سزاوار محمد ہے کہ وہ ہر خوبی کا مالک بھی ہے بختہ بھی اور سب نیاز بھی ہے۔ چاہے کسی کو کچھ عطا کرے یا نہ کرے پھر بھی مستحق حمد ہے۔ وہ سزاوار رحمت بھی ہے کہ کسی پر برائی ہوئی نیز قابلِ تہنیت ہے۔ وہ سزاوار شکر بھی ہے کہ اس کی نوازشات بیکراں ہیں۔ یہ بھی سچ ہے کہ خود کو کوئی سپاس و شکر بجا لائے یا نہ لائے، اس کی شایہ میں کوئی فرق پڑتا ہے اور نہ اس کا دست عطا رکھتا ہے۔ اس کے ابعادے ہوئے صورت کی ترخیں یکساں انداز سے محاک پر بھی پڑتی ہیں اور دنیا پر بھی، اس کے بھیجے ہوئے بلاؤں سے برسنے والی مارش گل و گلزار کو بھی نوازتی ہے اور خدایوں کو بھی۔

ایسے ہی اس ذات کی رحمت اور کرم سب کے لیے ہے۔

پہنچتا ہے ہر اک میکش کے آگے دوہ جام اس کا

کسی کو تشنہ لب رکھتا نہیں ہے لطف عام اس کا

حمد کا ایک رنگ یہ بھی ہے کہ سلام ہو اس ذاتِ اقدس (صلی اللہ علیہ وسلم) پر جس کی تعریف وودات کرتی ہے جو خود ہر تعریف کی مستحق ہے۔ جو ذاتِ معطی اور محس ہے اور جس کا سب سے بڑا احسان اور محس کی سب سے بڑی عطا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں ہمارے درمیان ہے۔ اگر عطا کا یہ سلسلہ نہ ہوتا تو ہم اللہ تعالیٰ کے نام سے بھی نا آشنا کسی حمد و ثناء سے بھی بے بہرہ اور اس کی عطاؤں کے اعتراف سے بھی بے توفیق ہوتے۔ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) نہ ہوتے تو ہماری نہ کائنات دھواں دھواں ہوتی اور ہم شعور حق و باطل سے بیگانہ، کفر و تشکیک کے عالم میں بہک اور بھٹک رہے ہوتے۔ ہزاروں درود پہنچیں اس وجودِ ذی جود (صلی اللہ علیہ وسلم) کو، جس کی ابتلا اللہ تعالیٰ کی محبت کی واحد دلیل ہے اور اسی محبت کے صلے میں عرفان حق ملتا ہے۔ انہیں (صلی اللہ علیہ وسلم) کے فیض سے شو کو مفہوم اور زندگی کو بالیدگی ملتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور اللہ تعالیٰ کے وجود کا ثبوت ہے اور آپ نہ صرف اللہ تعالیٰ کی سب سے زیادہ حمد کرنے والے ہیں بلکہ حمد کا حق بھی ادا کرنے والے ہیں۔ یہاں تک کہ روزِ حشر حمد کا پرچم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے ہاتھ میں ہوگا اور باقی سب اس کی چھٹوں میں ہوں گے۔

اک وہم و گماں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

ہم لوگ کہاں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

کعبہ گو صنم خانہ بنائے ہوئے اب تک

ہم سجدہ کنائیں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

ہر جلوہ کثرت میں یہ وحدت کے قرینے

کس طرح بیاں ہوتے، اگر آپ نہ ہوتے

الغرض حمد ذکر کی ایک حسین کہکشاں اور یاد کی ایک دلآویز قوسِ قزح ہے۔ اسی سے تصور مہکتا اور در در چمکتا ہے۔ سچی

بات یہ ہے کہ تصور کا حسن چھین جائے تو دل، ایک پارہ تنگ ہے اور یاد کی رنگینی باقی نہ رہے تو زندگی، ایک کربناک شبِ تنہائی ہے۔

حم، لذلک و تکبیر کا وقار، قیام و قعود کا معیار اور رکوع و سجود کا اعتبار ہے۔ یہ نفسِ زیبائی، روشِ روشِ رعنائی اور قدم قدم

سجائی ہے۔ یہ دل کی سعادت، جہیں کائنات اور نطق کی معراج ہے۔ اس سے شکوک و شبہات کی دھند چھٹتی اور یقین کی منزل کا اجالا

نظر آتا ہے۔ اللہ کی حمد، سینے میں گداز بن کر، ترقی، آنکھوں میں شبنم بن کر تیرتی اور روح میں لطافت بن کر نکھرتی ہے۔ اسی سے غریبوں کے آنسوؤں، یتیموں کی لریادوں اور یتیموں کی آہوں میں رحمت کی تازگی اور امید کی چاندنی نکھرتی ہے۔ یہ ہم خاکیوں کا اعزاز بھی ہے اور قدسیوں کا شہر بھی۔ یہ فطرت کے بے تاب سینے کی ہوک اور چاہت سے لہریز روح کی ٹپ ہے۔ یہ عمل کا حس اور ایمان کا نور ہے۔ اسی سے نیار کو تار اور سجدوں کو گداز ملتا ہے۔ جب حمد جبینوں میں دکتی ہے تو دل سے اٹھنے والے نالوں کا جواب عرش سے آتا ہے، اسی سے حضور ناز میں دعا مستجاب اور شوق باریاب ہوتا ہے۔ حمد، زندگی کے پتے ہوئے صحرا میں ایک ایسا شجر ہے جس کی ٹہل چھاؤں میں ہر آبلہ پا سست سکتا ہے۔ یہ نجات کا پروردگار اور مغفرت کا ذیقہ ہے۔ یہ تہذیبِ نعت اور نیازِ عبادیت ہے۔ یہ عیدِ مجبور کا سہارا اور عیدِ شکور کا نعر ہے۔

مرا وجود ہے خود حاصل نہیں نیاز
نفس نفس ہے عبادت، نظر نظر ہے نماز
دل و نظر پہ ہوئی ہیں نوازشیں کیا کیا
ہر رنگِ ذوقِ تماشا، یہ نامِ سوز و گداز
سوئے ذاتِ خدا، جو ہے قادر و حلاق
نہ کوئی عقدہ کشا ہے نہ کوئی بندہ نواز



عربی شاعری میں حمد کا ارتقاء

ڈاکٹر یوسفیان اصداقی

”الشعر دیوان العرب“ ایک بہت مشہور مقولہ ہے جس سے عرب معاشرہ میں شعر و شاعری کی حقیقی قدر و قیمت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ یوں تو اور تو میں بھی شاعری کی مدد دہ رہی ہیں لیکن جو مقام شاعری کو قبل اسلام کے عرب معاشرہ میں حاصل تھا۔ اس کی ہم سری کا دعویٰ کسی اور زبان کی شاعری نہیں کر سکتی۔

دور جاہلیت کی شاعری فنی نقطہ نظر سے بھی اور عرب معاشرہ پر اپنے نئے معنوں اثرات کے لحاظ سے بھی منجھائے کمال کو پہنچی ہوئی تھی۔ اس صورتحال میں فطری طور پر شعراء کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ قبائل اپنے شعراء کو ایک قیمتی اثاثہ تصور کرتے اور انہیں سرمایہ افتخار سمجھتے۔ انہیں سر آنکھوں پر بٹھاتے اور ان کے اعزاز میں جشن برپا کرتے۔ رزم ہو یا بزم ان کے اشعار یکساں طور پر موثر ہوتے۔ جہاں ایک طرف ان کے شعروہ فاشعاری، مہمان نوازی، فیاضی اور سیر چشمی کے اہل جذبات ابھارتے تھے وہیں میدان کارزار میں ان کی رجز سرائی اہل قبیلہ کو اپنے ناموس کی پاسداری کے لئے نقدِ جاں کو لٹا دینے کا حوصلہ عطا کرتی تھی۔ ساتھ ہی ان کی آہو سے سر کوئی لرزاں و رساں رہتا تھا۔ یہ صورتحال نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بحث تک قائم رہی۔

طلوع اسلام نے عرب معاشرے کو ایک عظیم الشان انقلاب سے ہمکنار کیا اور اس کے نتیجے میں اس کے فکری دھاروں نے اپنا رخ یکسر بدل دیا۔ فکر و نظر کے انداز بدل گئے اور خوب و ناخوب کے پرانے معیار باقی نہیں رہے۔ اس ہمہ گیر انقلاب نے عرب معاشرہ کی کایا ہی پلٹ دی اور انہیں اقوام عالم کی قیادت کے مہتمم بالشان منصب پر فائز کیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب کے اثرات سے عربی شاعری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ قرآن مجید نے اپنے کلام معجز نما کے ذریعہ عربی زبان و ادب کو ان رفعتوں سے روشناس کیا جہاں تک اور کسی زبان کی رسائی نہیں، اللہ تعالیٰ کے آخری پیغام کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے اس زبان کو جو شرف و عظمت حاصل ہے اس میں اس کا کوئی شریک و سہم نہیں ہے۔ پھر لسان نبوت نے اسے انا الصبح العرب والعجم کے افتخار سے متخیر کیا اور اس کے دامن کو علم و حکمت کے موتیوں سے بھر دیا۔ اب ظاہر ہے شاعری کا وہ مقام و مرتبہ باقی نہیں رہ سکتا تھا جو اسے پہلے حاصل تھا۔ فطری بات ہے کہ عربی زبان کا سرمایہ افتخار اب شاعری نہیں بلکہ اللہ کا کلام اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات تھے۔ یہی عربی زبان کی آبرو اور اس کے لئے وسیلہ مہبات ہیں۔

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسلام کی آمد نے عربی شاعری کو موت کی آغوش میں سلا دیا، لسان نبوت کے اعلان ”ان من الشیعو لحکۃ“ کے بعد اب کیونکر ہو سکتا تھا؟ ہاں یہ ضرور ہوا کہ زندگی کے دوسرے شعبوں کی طرح شاعری بھی

اسلامی انقلاب سے بھرپور طور پر متاثر ہوئی اور اس میں بنیادی تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ شاعری کا مقصد اور صحیح نظر بدل گیا اور شعراء کے احساسات و خیالات میں یک انقلاب پیدا ہو گیا۔ اب وہ پاکیزگی اور طہارت کی آئینہ دار بن گئی۔ اس کے موضوعات بدل گئے اور وہ نئے حقائق اور اچھوتی بندوبستوں سے نگاہ ہوئی۔ اس کے انقلاب کے قادم، اس حیات آفریں پیغام کے داعی اور اس نئے معاشرے کے معمار اور مادی کی حیثیت سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے انتہائی عقیدت و محبت ایک فطری بات تھی اور اس محبت و عقیدت سے انبہار کا ایک وسیع شاعری بھی بنی۔ شعراء نے ان نیت کے اس عظیم عظیم کے احساسات کے عترف اور اس بات اندر سے اوصاف، شاکل کے ذکر اور معاندین کے اعتراضات کے جواب کو شاعری کا موضوع بنایا اور اس طرح ایک صنفِ سخن وجود میں آئی جسے نعتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے جانا گیا۔ اس صنفِ سخن کے بہترین نمونے حضرت حسان بن ثابتؓ، حضرت عبداللہ بن رواحہؓ، حضرت کعب بن مالکؓ اور حضرت عباس بن مرداسؓ کی شاعری میں پائے جاتے ہیں۔ "قصیدہ بردہ" (۱) (کعب بن زہیر بن ابی سلمی) جو نعتِ شاعری کے میدان میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے، انی ابتدائی دور کی یادگار ہے۔ اس ذاتِ اقدس پر عقیدت و محبت کے پھول نثار ہوتے رہے اور عربی شاعری میں نعت کی یہ روایت چلتی چلتی اور پروان چڑھتی رہی۔

اموی اور عباسی عہد کی شاعری میں مولیٰ اور مفاسم کے اعتبار سے بہت کچھ تغیرات آئے۔ دوسری تہذیبوں اور ان کے علوم و فنون جب عربوں کی دسترس میں آئے تو ان کے زیر اثر معاشرہ میں بہت سی اہم اور دور رس تبدیلیاں رونما ہوئیں اور فکر و نظر کے سانچے ان سے لازمی طور پر متاثر ہوئے۔ شاعری ان تبدیلیوں سے لا تعلق نہیں رہ سکتی تھی۔ چنانچہ اس میں بھی بہت سی تبدیلیاں آئیں۔ ان کا تعلق فن سے بھی تھا اور مولیٰ سے بھی۔ شاعری کے میدان میں بہت سے تجربات کئے گئے۔ ان سب کے باوجود اور ان سب کے ساتھ ساتھ نعت کی صنفِ پروان چڑھتی رہی۔ البتہ حیرت و استعجاب کی بات یہ ہے کہ حمد صنفِ شاعری نہ بن سکی۔ ان ادوار کے شعراء کے یہاں ایسے اشعار مل جاتے ہیں جن کے اندر حمدیہ اشعار کی عکاسی ملتی ہے۔ ایسے قصائد کی بھی نشاندہی کی جاسکتی ہے جو اگرچہ بنیادی طور پر دوسرے موضوعات سے تعلق رکھتے ہیں لیکن ان کا اطلاق حمد باری پر بھی کیا جاسکتا ہے۔ دورِ جاہلی کی شاعری میں اللہ تعالیٰ کے لئے اللہ، رب، رحمان اور شہید وغیرہ کے الفاظ استعمال کئے گئے۔ ظاہر ہے جہاں ان ناموں سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے وہیں ان ناموں سے اس کی حمد و تعریف بھی ہوتی ہے۔ اس طرح کے کچھ اشعار ملاحظہ کریں۔

اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَوَكَّلْتُ عَلَيْهِمْ حَتَّىٰ غَلَوْنَا فَرِسِنِي بِاشْفَرِ عَرَبٍ (۲)

(اللہ گواہ ہے کہ میں نے ان سے مقابلہ کرنا نہیں ترک کیا، یہاں تک کہ سرخ اور جھاگ والے خون کے ساتھ میرے گھوڑے پر چھال گئے۔)

لَمْ أَكُنْ مِنْ جَنَابِهَا عَلَيْهِمُ اللَّهُ وَإِنِّي بِحَرْهَا الْيَوْمَ صَالٍ (۳)

(اللہ گواہ ہے کہ میں اس فساد کے ابھارنے والے لوگوں میں سے نہیں ہوں، مگر میں اس فساد کی آگ سے جل رہا ہوں۔)

اب کچھ اشعار ایسے پیش کئے جا رہے ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کے لئے جاہلی شعراء نے "الرحمان"

کا لفظ استعمال کیا ہے:

كُلُّوا الْآنَ مِنْ رِزْقِ الْإِلَهِ وَأَيُّرُوا فَإِنَّ عَلَى الرَّحْمَانِ رِزْقَكُمْ عِلًا (۴)

(اللہ کے عطا کردہ رزق میں سے کھانا اور مطمئن رہو، یہ شک اندہی تمہارے رزق کا آئندہ نذرانہ ہے۔)

وَلَا جَعَلَ الْوَخْمَانِ يَنْتَ لِي الْعَلَا بِأَجَادِ عَرَبِي الْقَصَادِ وَالْمَحْرَمِ (۵)

(اور اللہ نے تمہارے گم کو صفا اور محرم کے مغرب کی بندش پر نہیں بنایا۔)

لَحَى الْوَخْمَانِ أَثْوَانًا أَصَاغُوا عَلَى الْوُجُوَحِ الْفَرَّاسِي وَ عَيْسَى (۶)

(اللہ کی ان قوموں پر لعنت ہو جنہوں نے میرے گھوڑوں اور اونٹوں کو دیشوں میں سناٹا دیا۔)

كُنْتُ الْوَخْمَانِ وَالْحَمْدُ لَهُ سَعَةِ الْأَحْلَاقِ فَسَدٌ وَ لَصْلَعٌ (۷)

(اللہ نے ہمارے حق میں ایسے عادات کی کثرت اور قوت لکھ دی ہے۔ تمہارے قریشیہ سے ہے۔)

ذیل کے شعر میں شاعر نے اللہ تعالیٰ کے لئے "شہید" کا لفظ استعمال کیا ہے

وَهُوَ الرُّفُّ وَالشَّهِيدُ عَلَى يَوْمِ الْحَبِيرِ وَالْبَلَاءِ (۸)

(اور وہی ہمارا رب ہے اور حیرتوں کے دن کا نگران ہے اور شہیدیت تو اس نسل میں سے ہے۔)

عربی شاعری میں ایسے قصائد جو واضح طور پر صرف حمد کے نقطہ نظر سے لکھے گئے ہوں اور ایک الگ صنفِ شاعری کے طور پر ان کی شناخت کی جاسکتی ہو۔ سب سے پہلے بیسویں صدی کے ایک جدید شاعر اسماعیل صبری کے یہاں پائے جاتے ہیں جنہوں نے اپنے دیوان کا آغاز نہ صرف یہ کہ حمد سے کیا ہے بلکہ کئی حمدیہ قصائد سے کیا ہے۔ اس سے تاثر ابھرتا ہے کہ یہ شاعری کی ایک شعوری کوشش ہے۔ سو سکتا ہے اسماعیل صبری بعض دوسری اسلامی زبانوں سے متاثر ہوئے ہوں۔ بچوں نعت کے ساتھ ساتھ حمد کی روایت بھی پرانی ہے۔ بہر حال اسماعیل صبری کی شروعات کردہ یہ روایت بھی عربی شاعری کو متاثر نہ کر سکی۔ یہ روایت آگے نہ بڑھ سکی اور یہ عربی شاعری کی ایک صنف نہ بن سکی لیکن ایسے بہت سے قصائد اور اشعار مل جاتے ہیں جن میں پورے طرح خداوندِ قدوس کی حمد و ثنا اور تسبیح و تقدیس کے جذبات کا فرما ہیں۔ ہم ان اشعار کی مدد سے اس مضمون کو آگے بڑھائیں گے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار بھی نقل کئے گئے ہیں جن میں صرف اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کا ذکر ہے۔ یہ بھی حمدیہ اشعار کے ضمن میں آتے ہیں کیونکہ ان سے بھی اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں پر جن شعراء کے اشعار نقل کئے گئے ہیں ان کا قدرے تعارف بھی کر لیا گیا ہے۔

امرء القیس:

امرء القیس تاریخِ ادب عربی کا ایک زندہ جاوید نام ہے۔ اسے چاہی شاعری کا نمائندہ شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ دنیائے ادب اسے ملک الشعراء، ملک النسل اور ذوالقروح کے القاب سے یاد کرتی ہے، وہ ایک خوشحال گھرانے میں پیدا ہوا۔ ناز و نعم میں پرورش ہوئی۔ باپ کا سب سے چھوٹا لڑکا تھا، اسے ہر طرح کی آزادی حاصل تھی۔ چنانچہ اس کی وجہ سے وہ مختلف برائیوں کا شکار ہو گیا۔ باپ نے اس کے غلط رویے کی وجہ سے گھر سے نکال دیا۔ اب وہ ہر وقت عیاشیوں اور شراب و کباب میں غرق رہتا۔ وہ اپنی چچا زاد بہن عنیزہ کے دامِ محبت میں گرفتار تھا۔ ۵۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ امرء القیس کا قصیدہ "المعلقات السبع" میں شامل ہے۔ اس کے علاوہ اس کا دیوان بھی موجود ہے۔ اس کی شاعری میں کچھ ایسے اشعار ہیں جن سے خدا کی عظمت و قدرت کا پتہ چلتا ہے۔ (۹)

لَقَدْ أَصْبَحُوا وَاللَّهُ أَصْفَاهُمْ بِهِ أَبَوِّ بِمِثْلَانِي وَأَوْفَى بِجِيرَانِي (۱۰)

(اس کا یہ حال ہوا کہ مہ سے اس کی وجہ سے انہیں عزت دی۔ اس نے وعدہ پور کیا اور ہمسایوں کا ذمہ لے لیا۔)

اللَّهُ انْحَجْ مَا طَلَبْتَ بِهِ وَأَكْبِرْ خَيْرَ خَفِيَّةِ الرُّحُلِ (۱۱)

جو چیزیں میں نے تیرے سے مانگی ہیں وہ مجھے مل گئیں۔ سب سے اچھا اور بڑا ثور اکہہ رکھے والا کبھی وہ ہے۔

أَرْحَى إِلَهِي وَالْحَمْدُ لِلَّهِ أَصْبَحْتُ بِثَقَلِ أَدَامَا أَسْقَلَتْهَا صُغُودُهَا (۱۲)

(تمام ترغیبات اللہ سے ہیں۔ میں نے اپنے اونٹوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ بوجھل ہو گئے ہیں، جب انہیں چڑھائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔)

فَقَالَ هِدَانُ اللَّهِ آتَتْ آتَمًا دَعَوْتُ لِمَا لَمْ يَأْتِهِ سَبْعَ قَبْلِي (۱۳)

(اس نے کہا کہ اللہ تم کو ہدایت دے گا۔ تم نے مجھے اس وقت پکارا جب درندہ مجھ سے پہلے اس سے پاس نہیں آیا۔)

حاتم طائی

حاتم طائی عرب کے قبیلہ طے کا ایک شہزادہ و حکمران تھا۔ اس کی سخاوت و فیاضی کے مختلف واقعات زبان زد خاص و عام ہیں۔ لیکن یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ وہ ایک اچھا شاعر بھی تھا۔ شام کے سفر میں اس نے ماریہ بنت حجر افسانیہ سے شادی کروا دی۔ ۵۷۸ء میں "عوارض" کے مقام پر اس کا انتقال ہوا۔ یا قوت کا خیال ہے کہ اس کی قبر پر اس کے بہت سے اشعار کھدوائے گئے۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ ضائع ہو گیا، کچھ قصائد مجموعے کی صورت میں موجود ہیں۔ تاریخ و ادب کی کتب میں حاتم طائی کے متعدد واقعات مرقوم ہیں۔ مورخین کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت یا معدوت سے آٹھ سال بعد حاتم طائی کا انتقال ہوا۔ (۱۴) اس کے کچھ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں جن میں مہرباری تعالیٰ کی اولاد پر گشت سنائی دیتی ہے۔ نظم "سبغی وجہ اللہ" جو دو شعروں پر مشتمل ہے ملاحظہ کریں:

فَلَوْ كَانَ مَا يُعْطَى رِيَاءَ أَمْسَكَتُ بِهِ جَنِيَاتُ الْيَوْمِ يَجْلِيْنَهُ جَنِيًّا

(اگر اس کے عطیات میں ریاکاری ہوتی تو اس پر لعنت و ملامت کا سلسلہ رک جاتا اور لوگ اس سے ملامت کو ختم کر دیتے۔)

وَالِكَيْفَا يَتَغَيَّرُ بِهِ اللَّهُ وَجْهَهُ • فَاعْطِ فَقَدْ أَرْنَحْتَ فِي الْبَيْتَةِ الْكَسْبَا (۱۵)

(لیکن وہ اس سے صرف خدا کی رضا چاہتا ہے، پس عطا کرو مگر تم اس کا رد ہمارے بہت نفع اٹھاؤ گے۔)

حمدانی سے متعلق اس کے تین شعر اور ہیں۔

إِذَا كَانَ بَعْضُ الْعَالِ رِيًّا لِأَهْلِهِ فَأَنَّى يَحْمَدُ اللَّهَ مَا لِي مُعَبَّدُ (۱۶)

(بعض مالداروں کے مال ان کے لئے ربا ہیں، لیکن میں اللہ کا شکر گزار ہوں کہ میرا مال میرا غلام ہے)

سَقَى اللَّهُ رُبَّ النَّاسِ سَحَابًا دِيمَةً جُؤَبَ السَّرَاةِ مِنْ مَّاءٍ إِلَى زُعْسِرِ (۱۷)

(اللہ جو لوگوں کو بارش ہے اس نے ماب سے زعسر تک کی جنوبی پہاڑیوں کو بے پنیانی اور بارش سے سیراب کیا۔)

وَتَوَاعَدُوا وَهِيَ الْقَرْيَةُ عُذْرَةٌ • وَحَلَفْتُ بِاللَّهِ الْعَرَبِيْرِ لَتُخْسِرَ (۱۸)

(اور تم لوگوں نے صبح صبح باہم "قریہ" کے گھاٹ پر وعدہ کیا اور میں نے اللہ کی قسم کھائی ہے کہ تم سب مع کر دیے جاؤ گے۔)

نابغہ ذبیانی:

نابغہ ذبیانی کا تعلق بنی ذبیان کے شرفاء سے ہے خاص کر وہ تپنے کے بعد اس نے وہ شعر کوئی کا تار کیا۔ اسی صورتحال کی بناء پر اسے نابغہ کے لقب سے نوازا گیا۔ جس کا مطلب ہے کہ یہ کاتبِ نبوی پڑھتا ہوگا۔ عرب نابغہ کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب وہ عراق کے حکمران نعمان بن منذ ثمی سے مل گیا تو ان کی نظروں سے گر گیا۔ نعمان بن منذ نے اسے بے شمار دولت و ثروت سے نوازا جس کی وجہ سے وہ اپنے و نخبوت کا ایسا شکار ہوا کہ اسے اپنی عزت نفس کا بھی خیال نہ رہا۔ آخری ایام میں وہ عرشہ کے مرض کا شکار ہو گیا اور ۶۰۴ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کو عکاظ میں اولیٰ مباحثوں کا ثالث مقرر کیا جاتا۔ اس کا ایک قصیدہ "المعققات المسح" میں شام ہے۔ یہ صاحبِ دیوان شمر ہے۔ اس کے درج ذیل اشعار میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ (۱۹)

خَلَقْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ زِينَةً ۝ وَلَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِنَمْرُءٍ مَذْهَبٌ (۲۰)

(میں نے قسم کھائی اور تمہارے لئے کوئی شک باقی نہیں رہا اور اللہ کے علاوہ انسان کا کوئی مذہب نہیں)۔

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ آعْطَاكَ سُورَةً ۝ تَرَى كُلَّ مَلِكٍ دُونَهَا يَتَدَبَّدَبُ (۲۱)

(کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اللہ نے تم کو بلندی عطا کی۔ تم دیکھتے ہو کہ طاقت کے بغیر ہر ملک بے جان ہوتا ہے)۔

وَرَبُّ عَلَيْهِ اللَّهُ أَحْسَنَ صُنْعَةٍ ۝ كَانَ لَهُ عَلَى الْبَرِّيَّةِ نَاصِرًا (۲۲)

(اللہ تعالیٰ نے اس کی بہایت، بھی تربیت کی۔ اللہ تعالیٰ ہی مخلوق کے لئے حاکم و مددگار ہے)۔

نابغہ کا ایک قصیدہ "ذات الصفا" ہے جس میں بار بار اللہ کا ذکر ہوا ہے۔

فَوَاقَقَهَا بِاللَّهِ جِئْنَ تَوَاضِعًا ۝ فَكَانَتْ تَذِيهِ الْمَالِ عِبًا وَ طَاهِرَةً

(پس اس نے اس سے اللہ کے حوالہ سے عہد و پیمان کیا، جس وقت لوگوں نے اسے پسند کیا، وہ اسے خوں بہا میں مال کو ظاہر و باطن دونوں میں دیتی ہے)۔

تَذَكَّرْ أَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ حِجَّةً ۝ فَيَضِيحَ ذَا مَالٍ وَ يَقْتُلَ وَابِرَهُ (۲۳)

(دیکھو کہ اس نے اللہ ہی کو ڈھال بنایا پس وہ مالدار ہو گیا اور اپنے دشمن کو قتل کرنے لگا)۔

خدیجی سے متعلق اس کے دو شعر اور ملاحظہ کریں:

فَلَمَّا رَأَى أَنَّ ثَمَرَ اللَّهِ مَالَهُ ۝ وَائْتَلَ عَوْجُودًا أَوْسَدَ لِفَاقِرِهِ (۲۴)

(پس جب اس نے دیکھا کہ اللہ نے اس کے مال کو زیادہ کیا ہے تو اس نے موجودہ مال کی زکوٰۃ دی اور اسباب فقر کا سدباب کیا)۔

فَقَالَ تَعَالَى نَجْعَلُ اللَّهَ يَنْتَنَا ۝ عَلَى مَا كُنَّا أَوْ تَجْزِي لِي آخِرُهُ (۲۵)

(پس اس نے کہا کہ اے اللہ کو اپنا حکم بنالیں اپنے معاملات کا اور کیا اس کے علاوہ کوئی ایسا ہے جو مجھے جزا دے؟)

كُنْ أَبَى اللَّهِ إِلَّا عَدْلُهُ وَوَفَاءُهُ ۝ فَلَا الْمُسْكِرُ مَعْرُوفٌ وَلَا الْمَعْرُوفُ ضَانِعٌ (۲۶)

(کتوں ہی نے اللہ کا انکار کیا۔ مگر اس کے عدل اور وفا کا نہیں، برائی نیکی کے برابر نہیں ہے، اور نیکی ضائع نہیں ہوگی)۔

وَالْبَكْرُ لَا تُخَالِ الدَّفْرَ عَيْبِي ۝ وَعِنْدَ اللَّهِ سَخِرَةُ الرِّجَالِ (۲۷)

(اور اس دنیا میں میرے ساتھ خیانت مت کرو۔ اللہ کے یہاں لوگوں کو بدلے دیئے جائیں گے)۔

حِينَكَ رَبِّي، فَإِنْ لَا يَنْجُلْ لَنَا، لَهْوًا لِنِسَاءٍ، وَإِنَّ الدِّينَ قَدْ عَزَمَا (۲۸)

(میرے رب نے مجھے خوش حالی عطا کی۔ بس ہمارے غم و غمگینیوں سے چھیڑ چھاڑ جائز نہیں اور یہی دین نے سکھایا ہے۔

تاہذا کی نظم "ان المحب لمن يحب مطيع" حمد پر مبنی ہے۔ اس کے دو شعر اس طرح ہیں:

نَعَصَى الْإِلَهِ وَأَنْتَ نَصِيرُ حُبِّهِ، هَذَا لِعَمْرُكَ، فِي الْمَقَالِ بَدِيعِ

(تم اللہ کی نافرمانی کرتے ہو اور اللہ اس کی اپنی محبت کا اظہار کرتے ہو، یہ تمہاری گفتگو کا انداز نرالا ہے)۔

وَلَوْ كُنْتَ تَضِلُّ فِي حُبِّهِ لَأُطِفَتْهُ، إِنَّ الْمُحِبَّ لِمَنْ يُحِبُّ مُطِيعِ (۲۹)

(اگر تم اللہ سے سچی محبت کرتے ہو تو اس کی اطاعت کرو، عاشقِ رحمت اپنے محبوب کا فرمانبردار ہوتا ہے)۔

عنترہ عیسیٰ

عنترہ کے والد کا تعلق ایک شریف گھرانے سے تھا۔ اس کی ماں نے اسے اپنا بیٹا تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

عنترہ نے اپنی دلی کوششوں سے من سپہ رومی میں ایک مقام پیدا کر لیا۔ قبیلہ عیس پر جب کچھ قبائل حملہ آور ہوئے تو والد

نے اس سے مقابلہ کرنے کے لئے کہا تو اس نے انکار کیا: "سام تو مت ہلہ کرتا ہی نہیں اس کا کام تو صرف دودھ دودھنا اور دھن

باندھنا ہے۔" باپ نے یہ س کر کہا کہ اب تم آزاد ہو حملہ کرو۔ چنانچہ اس نے بڑی بے ہاکی اور جرأت کا مظاہرہ کیا۔ یہی

وجہ ہے کہ اس کی شاعری میں اس کی جرأت و ہمت کا خاص ذکر ہے۔ اس کا ایک قصیدہ سبع معاقہ میں شامل ہے۔ اس کا

دیوان بھی ہے۔ ۴۱۵ء میں اس کا انتقال ہوا۔ درج ذیل اشعار میں اس کے یہاں اللہ کا تصور ملتا ہے۔ جن سے کسی قدر

اللہ کی ذات و صفات کا پتہ چلتا ہے۔ (۳۰)

وَلَا تُكْفِرُ الْغُفَى وَأَنْتَ بِفَصْلِهَا، وَلَا تَأْتِي مُنَى مَا يُحَدِّثُ اللَّهُ فِي عِيدِ (۳۱)

(تم نعمتوں کی ناشکری مت کرو بلکہ تم نعمتوں میں سے زیادہ سے زیادہ سو اور تم ماسوں نہ ہو جولو جو کچھ کل اللہ کی طرف سے

پیش آئے گا)۔

أَلَا قَاتَلَ اللَّهُ الطُّلُولَ الْبَوَالِيَا، وَلَقَاتَلَ ذِكْرًاكَ الْبَسِينِ الْخَوَالِيَا (۳۲)

(کیا پرانے ٹیلوں کو اللہ نے نیست و نابود نہیں کیا اور اس نے تمہاری سالوں پیچھے یاروں کو مٹا نہیں دیا)۔

سَقَى اللَّهُ عَمِيْنِي مِنْ يَدِ الْعَوْبِ جُرْعَةً، وَشَطَّ يَذَاهُ بَغْدَ قَطْعِ الْأَصَابِعِ (۳۳)

(اللہ نے میرے چچا کو موت کے ہاتھوں گھونٹ پلایا اور اس نے اس کے ہاتھوں پر ظلم کیا انگلیاں کاٹنے کے بعد)۔

عنترہ کی ایک نظم "جزی اللہ از غری" کے دو اشعار کا تعلق بھی حبیبِ ہدیٰ تعالیٰ سے ہے۔

جَزَىٰ اللَّهُ إِلَّا عُرْ جَرَاءَ صِلَتِي، إِذَا مَا أَوْقَدْتُ نَارَ الْعَرَبِ

(اللہ تعالیٰ سچائی کا چھا بدلہ دے گا جس وقت جنگ کی آگ بھڑکان جائے گی)۔

يَقِينِي بِالْجَيْنِ وَمَنْكِبِي، وَالضَّرْ بِمُطَرِّهِ الْكُؤُوبِ (۳۴)

(میرا یقین پیشانی اور اس کے دونوں مونڈھوں پر ہے اور میں اس کی مدد سیدھے نیزے سے کروں گا)

اوس بن حجر تیمی:

اوس بن حجر کا تعلق قبیلہ تیم سے ہے۔ یہ ایک جاہلی شاعر ہے۔ کچھ مورخین اسے عظیم ترین جاہلی شعراء میں شمار کرتے ہیں۔ اس کے والد زہیر بن ابی سلمیٰ کی ماں کے شوہر تھے۔ اوس بن حجر سر کا بہت شائق تھا۔ زیادہ تر عمر وہیں بند کے پاس قیام کرتا۔ اس نے طویل عمر پائی لیکن عہد اسلام سے محروم رہا۔ اس کی شاعری حکمت و دانائی سے بھرپور ہے۔ تیم کو تمام شعراء پر اولیت حاصل تھی۔ اس کے یہاں عشقیہ شاعری کثرت سے ملتی ہے۔ اسمعی کا خیال ہے کہ شاعری کی دنیا میں اوس زہیر سے بہتر ہے۔ لیکن نابغہ سے کم تر ہے۔ اس کے کچھ حمدیہ اشعار یہاں پیش کئے جا رہے ہیں۔ (۲۵)

وَتَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ أَفْلَاحِهِ • إِنَّ الشُّيُوفَ لَهَا مِنَ الْحَسَادِ (۳۶)

(اور تم لوگ اللہ کے ذریعہ اس کے تیروں کے عادی بن جاؤ۔ ان تیروں کے مقابلہ کے لئے تیز تلواریں ہیں۔)

وَبِالْأَلَابِ وَالْعُرَى وَ مَنْ ذَاكَ دِينُهَا • وَ بِاللَّهِ إِنَّ اللَّهَ مِنْهُنَّ أَكْثَرُ (۳۷)

(اور کون ہے جولاں و عزای پر ایمان لایا اور کون ہے جس نے ان کی اطاعت کی اور میں اللہ پر ایمان لایا اور وہ ان سکھوں سے بڑا ہے۔)

أَطَعْنَا رَبَّنَا وَغَضَاهُ قَوْمٌ • فَلَذُنَا طَاعَتَا فِي الْكَاسِ نَقْمَعُ (۳۸)

(ہم نے اپنے رب کی اطاعت کی اور لوگوں نے اس کی نافرمانی کی۔ پس ہم نے اپنی اطاعت کا مزہ الگ تھلک عبادت خانہ میں چکھا۔)

أَلَا تَتَّقُونَ اللَّهَ إِذْ تَعْلِفُونَهَا • رَضِيعَ الثَّوْبِ وَالْعُضْ خَوْلًا مُجْرِمًا (۳۹)

(کیا تم اللہ سے ڈرتے نہیں ہو۔ جب تم کھاؤ تو خوب اچھی طرح چبا کر اور دانتوں سے کاٹ کر کھاؤ۔)

اعشی:

اعشی جاہلی شاعری میں ایک نمایاں حیثیت کا حامل ہے وہ بیمارہ کی معلومہ نامی بستی میں پیدا ہوا۔ شاہان نجران بنو عبد المذان کے پاس پہنچے جہاں اسے قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا۔ وہاں اسے اس قدر فارغ الرالی حاصل تھی کہ اس کی عادات بگڑ گئیں۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں اس نے ایک لفظ قصیدہ بھی کہا۔ مسلمانوں نے اسے اس خواہش میں سو اونٹ پیش کئے کہ اسلام قبول کرے لیکن اونٹ پا کر وہ مکر گیا۔ اس کی شاعری بہت پرہیزگار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے ”مناجۃ العرب“ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس کا دیوان بھی ہے۔ ۳۲۹ء میں اس کا انتقال ہوا۔ اس کے مندرجہ ذیل اشعار میں حمدیہ باری تعالیٰ کی ایک نمایاں جھلک ہے: (۴۰)

وَذَا النُّصَبِ الْمُعْصُوبِ لَا تَسْجُنْهُ • لَا تَعْبُدُوا الْآلُوتَانَ وَاللَّهُ قَاعْبُدُوا

(اور نصب کئے ہوئے بتوں کی پرستش کرنے والے تم ان کے لئے قربانی مسد کرو اور بتوں کی عبادت مت کرو بلکہ اللہ کی عبادت کرو۔)

وَصَلِّ عَلَى جِبْرِ الْعِشْبَاتِ وَالضُّحَى • وَلَا تَحْمَدِ الشَّيْطَانَ وَاللَّهُ فَاحْمَدَا (۴۱)

(اور صبح و شام اللہ کی پاکی بیان کرو اور شیطان کی تعریف نہ کرو بلکہ اللہ کی تعریف کرو۔)

فَإِنَّ اللَّهَ حَيَّائِكُمْ بِهِ • إِذَا انْتَسَمَ الْقَوْمُ أَمْرًا كِبَارًا

(بے شک اللہ نے تمہیں زندگی عطا کی جب قوم نے بڑے بڑے معاملات کی تقسیم کی)۔

غَطَاءُ الْإِلَهِ فَإِنَّ الْإِلَهِ • يَسْمَعُ فِي الْعَامُضَاتِ السَّرَارِ (۴۲)

(میں نے فضل الہی کو حاصل کر لیا۔ بے شک اللہ تمہاریوں کے رازوں کو بھی سنتا ہے)۔

فَإِنِّي بِحَمْدِ اللَّهِ لَمْ أَفْقِدْكُمْ • إِذَا عَصَمَ هَمَانًا إِلَى خُلُوفِهَا (۴۳)

(میں خدا کا شکر گزار ہوں کہ میں نے تم لوگوں کو فراموش نہیں کیا ہے۔ جب جنگ کا رخ میری طرف ہوا)۔

اسْتَنْدَرْتُ اللَّهَ بِالْوَفَاءِ وَ بِالْعَدْلِ • وَ زِلَى الْخَلَامَةِ الرَّجُلَا (۴۴)

(اللہ تعالیٰ نے وفاء و عدل کے ذریعہ اپنی برتری ثابت کی اور آدمیوں کے لئے علامت مقرر کی)۔

اعش کے قسیدہ "راء و عنایت" میں کئی اشعار حمد سے متعلق ہیں:

وَ أَنْ تَقِي الرَّحْمَانِ لَأَسَى جِثْلَهُ • إِذَا تَلَقَى السَّحَابُ الْغَوَانِ

(بے شک خوفِ الہی سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں ہے، سخت مصیبت اور پیاس کے وقت دامن صبر نہ چھوٹے)۔

• وَ رَبِّكَ لَا تُشْرِكُ بِهِ أَنْ شَرَّكَ • يَحْطُّ مِنْ الْخَيْرَاتِ تِلْكَ الْوَاقِ

(اور اپنے رب سے شرک مت کرو۔ کیونکہ شرک بقیہ نیکیوں کو ختم کر دیتا ہے)۔

بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْهُ لَا تُشْرِكْ لَهُ وَجْهًا • تَكُنْ لَكَ فِيهِمَا نَكْتَحُ الْيَوْمَ رَاغِبًا

(بلکہ اللہ کی عبادت کرو۔ اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ وہ تمہاری ان کوششوں کا گہان ہو گا جو آج کر رہے ہو)۔

وَإِيَّاكَ الْمَيْتَاتُ لَا تَقْرَبْنَهَا • شَمِي بِكَلَامِ اللَّهِ عَنْ ذَاكَ نَاهِيَا (۴۵)

(اور تم مردار جانوروں کے قریب مت جاؤ۔ اس سے رک جانے کے سلسلے میں حکم الہی کافی ہے)۔

حضرت لبید بن ربیعہ عامری:

ابو عقیل لبید بن ربیعہ عامری کا تعلق قبیلہ مضر سے تھا، جو دسٹا اور جنگ کے ماحول میں اس کی پرورش

ہوئی۔ اس کی شعر گوئی کے سلسلے میں خیال ہے کہ ربیع بن زیاد (بھس کا سر رار) جب اپنے وفد کے ساتھ عراقی حکمران نعمان بن

منذر کے دربار میں گیا اور اس نے بنو عامر کے وفد کی بھو بیان کی تو یہ چیز سے پسند آئی اور اس نے اسے خوب دولت و

ثروت سے نوازا۔ لبید کے قبیلہ والوں کو یہ خبر سن کر اپنی ہتک کا احساس ہوا، چنانچہ وہ بھی کافی اصرار کے بعد اپنے قبیلہ کے

ساتھ اس کے دربار میں گیا اور ربیعہ کے خلاف ایک بھو بادشاہ کو سنائی جس کی وجہ سے بادشاہ ربیعہ سے بدظن ہو گیا۔ لبید کی

شاعری کا سورج نصف النہار پر تھا کہ دعوتِ اسلام بلند ہوئی اور وہ "مختصو صلی اللہ علیہ وسلم کے خدمتِ اقدس میں حاضر ہو کر

مشرف بہ اسلام ہوا اور اس کے بعد صرف ایک شعر کہا جو حمدِ الہی کا عمدہ نمونہ ہے:

الْحَمْدُ لِلَّهِ إِذْ لَمْ يَأْتِيَنِي أَجَلِي • حَتَّى لَيْسَتْ مِنَ الْإِسْلَامِ سُرُونَا

(اللہ کا شکر میری موت اس وقت تک نہ آئی جب تک میں نے خدمتِ اسلام نہ ترک کر لی)۔

حضرت معاویہ کی خلافت کے آغاز ۴۱ھ میں انتقال ہوا۔ لبید کے یہاں حمدِ باری تعالیٰ کا ایک جین تصور

وَاللّٰهُ تَزَجُّوْنَ وَعِنْدَ ۝ اللّٰهِ رِزْدُ الْاَمْوَالِ وَلَا حُدُودَ

(تم لوگ اللہ ہی کے پاس واپس جاؤ گے اور تمام معاملات اللہ ہی کے پاس جاتے ہیں۔ اسی کے پاس سے آتے ہیں۔)

اِنَّمَا يَحْفَظُ النَّقِي الْاَبْرَارَ ۝ وَاللّٰهُ يَسْتَقِرُّ الْقُرْآنُ

(وہ صرف نیک اور پاکیزہ لوگوں کا محافظ ہے اور اللہ ہی کے یہاں حقیقی قرار ہے۔)

كُلُّ شَيْءٍ اَخْصِي بَكْتَابًا وَ عَلَمًا ۝ وَلَبَدَّةٌ تَحِلُّ الْاَسْرَارَ (۴۷)

(تمام چیزیں (اللہ کے یہاں) لکھی ہوئی ہیں اور اس کے علم میں ہیں اور تمام راز اس کی نظر میں روشن ہیں)

قُضِيَ الْاَمْوَالُ اَنْجَزَ الْمُؤْعُوذِ ۝ وَاللّٰهُ رَبُّنِي عَاجِدٌ مَّخْمُوذٌ

(معاملات کے فیصلے ہو چکے ہیں اور قیامت کے روز بدلے دیے جائیں گے۔ یہ اللہ ہی کا ہے جو صاحب عظمت اور لائق تعریف ہے۔)

وَلَهُ الْقَوَائِلُ وَالنَّوَابِلُ وَالْعُلَا ۝ وَلَهُ اَثْبَتُ الْغَيْرِ وَالْمُعْذُوذُ (۴۸)

(اسی کے لئے تمام فضیلتیں، بخششیں اور بلندیاں ہیں اور اس کے پاس بے شمار مان و زریں)

حَمْدُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ الْحَمِيدُ ۝ وَلِلّٰهِ الْمَوْتَلُ وَالْعَبِيدُ

(میں نے اللہ کی تعریف کی اور اللہ ہی تعریف کا سزاوار ہے اور سارے عجب و شرف اللہ ہی کے لئے ہیں۔)

فَاِنَّ اللّٰهَ نَافِلَةٌ نَّقَاهُ ۝ وَلَا يَفْتَالُهَا اِلَّا مَجِيذُ (۴۹)

(بے شک اللہ ہی اپنی بخشش دینے والا ہے اور اس کا اندازہ صرف نیک بندے ہی کر سکتے ہیں۔)

اَلَا تَكُنُّ شَيْءٌ مَّا خَلَا اللّٰهُ بِطَاطِلُ ۝ وَكُنُّ نَجِيمٌ لَا مُحَالَةَ رِزْلُ (۵۰)

(بلاشبہ اللہ کے سوا تمام چیزیں باطل ہیں اور ہر نعمت لامحالہ تمام ہونے والی ہیں۔)

حضرت خضاع:

حضرت خضاع کا پورا نام تھا حاضر بنت عمرو ہے اور خضاع لقب، آپ کا ایک معزز گھرانے سے تعلق تھا۔ آپ کی پرورش

نادرہ نعم میں ہوئی۔ آپ کے باپ اور دو بھائی معاویہ اور صخر، معمر کے قبیلہ بنو مسلم کے سردار تھے۔ معاویہ اور صخر کی

موت سے انہیں سخت صدمہ لاحق ہوا۔ انہوں نے صخر پر بے پناہ اشک شوقی کی، کیونکہ وہ بہت محسن اور دلیر تھا۔ اس کے بعد

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا۔ اسلام لانے کے بعد بھی وہ صخر پر آنسو بہاتی

رہیں۔ اسی دوران وہ بیتائی سے محروم ہو گئیں۔ لیکن انہوں نے کہا کہ اب اس کے لئے اس لئے روتی ہوں کہ وہ جہنم میں

جائے گا۔ جنگِ قادسیہ میں انہوں نے اپنے چاروں بیٹوں کو رولہ کیا جس میں سبھوں کی شہادت ہوئی۔ شہادت کی طاع پانے

کے بعد انہوں نے فرمایا اللہ کا شکر ہے کہ جس نے ان کی شہادت سے مجھے عزت بخشی اور میں امید کرتی ہوں کہ وہ

مجھے جہنم سے ملادے گا۔ ۲۳ھ میں اس کا انتقال ہوا (۵۱) حمد سے متعلق اس کے چار اشعار پیش کئے جا رہے ہیں:

وَقَائِلَيْنِ نَعَزَي عَنْ تَدْلُجْرِهِ ۝ فَالْصَّبْرُ لَيْسَ لِأَمْرِ اللّٰهِ مَرْدُوذُ (۵۲)

(لوگوں نے اس کے ذکر سے گریز کرنے کو کہا، صبر اللہ کے حکم سے قابل رد نہیں ہے۔)

رَحْمَةُ اللَّهِ وَالسَّلَامُ عَلَيْهِ • وَسُقِيَ قَبْرُهُ الرَّبِيعُ خَرِيفًا (۵۳)

(اس پر اللہ کی رحمت اور سلامتی ہو، اور موسم بہار و خزاں دونوں ہی اس کی قبر کو تر و تازہ رکھیں۔)

عَلَيْكُمْ أَفْوَزُ اللَّهُ يُزِجْنِي مُضْبِعًا • سَوَائِحُ لَا تَكُونُ لَهَا بَوْرًا حَا (۵۴)

(تم لوگوں پر اللہ کے خیم کے اطاعت واجب ہے، وہ ہر کام، رادے کے تحت کرتا ہے، حالات اس کے لئے باعثِ رحمت نہ ہوتے۔)

حضرت حسان بن ثابت

یولید حسان بن ثابت نصاریٰ مدینہ میں پیدا ہوئے۔ زمانہ جاہلیت میں انہوں نے شاعری کو ذریعہ معاش بنایا۔ وہ شہانِ مبارک اور غسانِ نبوی تھے۔ اہل بیت اور انہیں کے تحریف پر زندگی بسر کرتے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو شرف بہ اسلام ہوئے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کہے پر کفار قریش کی وہ جھوٹائی کی کہ ان کی زبان بند ہو گئی۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ سے فرمایا کہ میں بھی قریش ہی کا ایک فرد ہوں مجھے ان کی جھوٹ کرتے وقت کیسے بچاؤ گے تو انہوں نے کہا کہ میں آپ کو ویسے ہی بچاؤں گا جس طرح گندھے ہوئے آنے سے بال کھینچ لیا جاتا ہے۔ سلام لانے کے بعد شاعر اسلام کی حیثیت سے شعر کہتے رہے۔ ۵۴ھ میں ایک سو تیس سال کی عمر میں اپنے رب حقیقی سے جا ملے۔ ان کے یہاں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں (۵۵)

نَعْلَمُ أَنَّ الْمَلِكَ لِلَّهِ وَخَدَهُ • وَأَنَّ فِضَاءَ اللَّهِ لَا بُدَّ وَاقِعُ (۵۶)

(ہمیں معلوم ہے کہ اقتدار صرف اللہ کے لئے ہے اور اللہ کا فیصلہ واقع ہو کر رہے گا۔)

قَدْ أَنْزَرَ اللَّهُ قَوْلًا فَوْقَ قَوْلِهِمْ • كَمَا السَّجُومُ تَغَالَى فَوْقَهَا الْقَمَرُ (۵۷)

(اللہ کا فرمان لوگوں کے فرماں سے دیا ہی برتر ہے جس طرح کہ ستاروں سے چاند بلند تر ہے۔)

مَسَامُهُمُ اللَّهُ أَنْصَارًا لِيُضْرِبَهُمْ • دِينُ الْهُدَى وَعَوَانُ الْحَرْبِ تَسْتَقِيرُ (۵۸)

(اللہ نے انہیں انصار کا خطاب دیا کیونکہ انہوں نے دینِ ہدایت کی مدد کی اور اذیتِ عمر کے جنگجو موت سے ڈرتے ہیں۔)

اوپر جاہلی اور مخضرم (عہد جاہلیت و اسلام پانے والے) شعراء سے بحث کی گئی۔ گو ان کی شاعری میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جنہیں حمدِ باری تعالیٰ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ ان میں کچھ ایسے اشعار بھی ہیں جن سے حمد کا واضح تصور تو نہیں ملتا لیکن ان اشعار سے اللہ قدوس کی عظمت، قدرت اور اس کی کسی صفت کا پتہ چلتا ہے۔ اسلامی عہد میں خاص کر نبوی دور میں شعر گوئی کا رواج کم رہا لیکن اموی عہدِ خدفت میں اس کو بہت ترقی ملی۔ بہر حال عہدِ نبوی میں حضرت حسان، لبید اور خنساء کے علاوہ حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے کچھ اشعار بھی حمدیہ ہیں۔

حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی:

حضرت علیؓ جہاں ایک جلیل القدر صحابی اور مختلف خوبیوں کے مالک تھے وہیں زبان و بیان کے لحاظ سے اعلیٰ درجہ کے فصیح و بلیغ بھی تھے۔ اس کا اندازہ ”نہج البلاغہ“ کے مطالعہ سے کیا جاسکتا ہے جس میں شریف رضی نے (۹۶۶-۱۰۴۴) ان کے بہت سے اقوال، خطابات اور کلمات جمع کر دیئے ہیں۔ چونکہ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

زیر تربیت رہے اس لئے اس کی زبان و اسلوب میں دور نگاہ آگئی۔ ان تمام کمالات کے ساتھ ساتھ وہ ایک ایسے شاعر بھی تھے۔ ایک مختصر سا مجموعہ آپ سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہاں پر آپ کی نظم ”دعا و مناجات یا قاضی حاجت“ نقل کی جا رہی ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کی گئی ہے

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ أَنْتَ مَوْلَاهُ • فَارْحَمْ عَبْدًا أَلِيْتَ وَلِحَاحُ

(حاضر ہوں، حاضر ہوں، تو ہی میرا مولا ہے، بس بندے پر رحم فرما تیرے ہی پاس اس کا ٹھکانہ ہے۔)

يَا دَالِمَ غَالِي غَلَبْتَ مَعْتَدِي • طُوبَى لِمَنْ كُنْتَ أَنْتَ مَوْلَاهُ

(اے غلظتوں والے! تجھ پر ہی میرا بھروسہ ہے۔ اس شخص کی خوبی قسمت کا یہ پوچھ تو جس کا سر پرست ہو گیا۔)

طُوبَى لِمَنْ كَانَ نَادِمًا أَرْقَا • يَشْكُو إِلَى دِي الْحَلَالِ بَنُوَاهُ

(اس شخص کے لئے خوشخبری ہے جو نادام اور سیدر ہے، دوجہ و جدل کے سامنے اپنے مصائب کو پیش کرتا ہے۔)

وَمَا بِهِ عِلَّةٌ وَلَا سُقْمٌ • أَكْثَرُ حَبِّهِ أَوْ لَاهُ

(اسے کوئی بیماری اور برائی لاحق نہیں ہے، وہ سب سے زیادہ محبت اللہ سے کرتا ہے۔)

سَنَلْتُ عَبْدِي وَأَنْتَ فِيْ كُفْبِي • وَكُلُّ مَا قُلْتَ قَدْ سَمِعَاهُ

(میرے بندے تو نے سوال کیا اور تو میری حمایت میں ہے اور جو کچھ تم نے سوال کیا ہے ہم نے اچھی طرح سن لیا۔)

ضَوْنُكَ نَشْتَاقُهُ مَلَانِيكِي • قَدْ بَكَ الْآنَ قَدْ غَمَرَنَاهُ

(میرے فرشتے تمہاری آواز کے مشتاق ہیں۔ بلاشبہ اب ہم نے تمہارے گناہ معاف کر دیے)

بَنِي حَنِيَّةٍ الْحُلْدِي مَا نَمَّاهُ • طُوبَاهُ طُوبَاهُ ثُمَّ طُوبَاهُ

(اس کی آرزوئیں بہشت دائمی میں ہیں، اس کے لئے بار بار خوشخبری ہے)

سَلْبِي بِأَخْشَمِيَّةٍ وَلَا زَهَبٍ • وَلَا تَخَفْ أَنْبِيَا أُمَّا اللَّهُ (۵۹)

(مجھ سے بغیر کسی شرم و خوف کے مانگ، اور ڈرو مت کیونکہ میں تمہارا اللہ ہوں۔)

اموی دور میں یوں تو متعدد شعراء ہوئے لیکن ان میں فرزدق اور جریر کو جو بلند مقام نصیب ہوا وہ اور کسی کو نہ مل سکا۔ وہ اپنے عہد کے نمائندہ شعراء ہیں۔

فرزدق:

فرزدق بصرہ میں پیدا ہوئے وہ علم و ادب کے ماحول میں پر دان چڑھا اور اعلیٰ اشعار تخلیق کرنے لگا۔ اس کے والد اپنے بیٹے کی دیانت و عطات کے ذکر کی غرض سے اسے لے کر حضرت علیؑ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ حضرت علیؑ نے فرزدق کے والد سے کہا کہ اسے قرآن کریم پڑھاؤ۔ حضرت علیؑ کی یہ بات فرزدق کے ذہن میں گھر کر گئی اور اس نے اپنے پیروں میں بیڑی ڈال کر قرآن مجید حفظ کر لیا۔ فرزدق جریر کا ہم عصر تھا۔ دونوں میں شدید معاصرانہ چشمک تھی۔ اسی معاصرانہ چشمک کے پیش نظر عربی شاعری اعلیٰ قدروں سے مالا مال ہو گئی۔ اللہ میں بمقام بصرہ اس کا انتقال ہوا۔ (۶۰) فرزدق کے کچھ حمدیہ اشعار یہ ہیں۔

سَلُّوا حَالِدًا وَلَا أَكْرَمَ اللَّهُ خَالِدًا ، خَفِيَ وَلَيْتَ قَسْرَ فَرِيضًا تَدِينَهَا (۶۱)
(خالد سے پوچھو اللہ نے خالد کو عزت نہیں دی۔ جس وقت قسر کو قریش پر فتح ہوئی تو قریش نے ان کی اتباع کی)۔
دَعُوا بِسُخْلَفِ الرَّحْمَانِ خَيْرُهُمْ ، رَأَى اللَّهُ يَسْمَعُ دَعْوَى كُلِّ مَكْرُوبٍ (۶۲)
(اللہ تعالیٰ کو پکارو تاکہ وہ ان کے دل کا جو دشمن بنائے اور اللہ ہر مصیبت زدہ کی پکار کو سنتا ہے)۔

جَعَلَتْ اجْتِ اللَّهُ عَنْهُ سَحَابَهُ ، أَوْسَعَهُ مِنْ كُلِّ سَابِ وَ خَاصِبٍ (۶۳)
(خشک مقام کے بادلوں کو بھی اللہ خشک کرے اور اس خشک مقام کی سرسبز و شاداب اور نخل وادیوں میں خشکی کو عام کر دے)
أَدُلَّ بِهِ اللَّهُ الْإِنْسِي ظَالِمًا ، وَغَرِبَهُ الْمَظْلُومُ اشْتَدَّ خَابِنُهُ (۶۴)
(اللہ نے اس کے توسط سے اس کو ذلیل کیا جو ظالم تھا اور اسی کے ذریعہ مظلوم کو عزت بخشی اور اس کا دل مضبوط ہو گیا)۔

جریر:

جریر یامہ میں بمقام ستونسا پیدا ہوا۔ اس کی پرداخت دیہت میں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ اس کے یہاں فصاحت و بلاغت کی عمدہ مثالیں موجود ہیں۔ وہ نذرانوں اور عطیات کے حصول کے لئے بصرہ پہنچا، جہاں فرزدق کی شہرت و عظمت کا چرچا عروج پر تھا۔ یہ چیز جریر کو کب پسند آئی، اسے فرزدق سے حسد ہو گیا۔ اس کے بعد دونوں میں جو کٹھنیں سلسلہ رہا۔ بیک وقت اسی شاعر جریر کی ہجو بیان کرتے تھے لیکن وہ فرزدق اور اخطل کے علاوہ تمام شعراء پر غالب رہتا۔ اللہ میں اس کا انتقال ہوا۔ یامہ میں اس کی تجہیز و تکفین ہوئی۔ (۶۵)
اس کے دیوان میں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ اَعْطَاكُمْ ، حَسَنَ الصَّنَائِعِ وَالذِّسَائِعِ وَالْعُلَى

(تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جس نے تم کو اچھے پیشے، اچھے عطیات اور بلند پایا عطا کی ہیں)۔
اللَّهُ اَعْطَاكُمْ مِنْ عِلْمِهِ بِكُمْ ، حُكْمًا وَمَا بَعْدَ حُكْمِ اللَّهِ تَعْقِيبُ (۶۶)
(اللہ نے تمہیں جاننے ہوئے اقتدار عطا کیا اور اللہ کے اقتدار کے پیچھے کوئی انتہا نہیں ہے)۔

اللَّهُ فَضْلُهُ وَاللَّهُ وَقْفَهُ ، تَوْفِيقُ يُوسُفَ اذْ رَصَاهُ يَغْفُوبُ (۶۷)
(اللہ نے اسے فضیلت بخشی اور اللہ نے یوسف کی طرح اس کے معاملہ کو موافق بنایا جب اسے اس نے یعقوب کی وصیت کی)۔

بَقِيَ بِاللَّهِ لَيْسَ لَهُ شَرِيكَ ، وَمِنْ عِنْدِ الْخَلِيفَةِ بِالنَّجَاحِ (۶۸)

(اللہ پر بھروسہ کرو اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور خلیفہ کے پاس سے کامیابی ہی ملے گی)۔

فَرَاذَ اللَّهُ مُلْكُكُمْ تَمَامًا ، مِنْ اللَّهِ الْكَرَامَةُ وَالْمَرِيدُ (۶۹)

(یہی اللہ تمہارے اقتدار کو مکمل عروج عطا کرے کیونکہ اللہ کی ہی طرف سے رحمتوں کا نزول ہوتا اور خوب ہوتا ہے)۔

اَعُوذُ بِاللَّهِ الْعَرَبِيِّ الْعَفَّارِ ، وَ بِالْأَمِّ مَا الْعَدْلُ غَيْرَ الْجَبَّارِ (۷۰)

(میں اس اللہ کی پناہ چاہتا ہوں جو طاقتور اور بخشنے والا ہے اور اس امام عادل کی پناہ چاہتا ہوں جو قہر و غضب والے نہیں ہیں)۔

اللَّهُ أَغْطَاكَ مَا شَكَرْتَ فَضْلَ نِعْمَتِهِ • أَغْطَاكَ مُلْكَ الْبَنِي مَا لَوْ قَبِلَ شَرَفَ (۷۱)

(اللہ نے تم کو بہت کچھ دیا جس تم اس کی نعمت کے فضل کا شکر یہ "اُردو" نے تمہارے "اُردو" یا جو تمام اقتدار و شرف سے بلند ہے۔)

عہدِ عباسی علم و ادب کی دنیا میں اپنی مثال آپ ہے۔ نثر اور شاعری میں عباسی عہد کی - اقتدار و خدمت میں - کی بہرہ میں دنیا کے بہت سے عہد عربی زبان میں منتقل ہوئے۔ عباسی عہد کے شعراء - کہ یہاں بہت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جو عہدِ عباسی تعالیٰ کے ضمن میں آتے ہیں۔

ذوالرمة:

ذوالرمة ۶۹۶ھ میں پیدا ہوا، شعراء فحول (اساتذہ) کے دوسرے طبقہ سے اس کا تعلق ہے۔ ابو عمرو بن العلاء کا خیال ہے کہ شاعری امر القیس سے شروع ہو کر ذوالرمة پر ختم ہو گئی۔ اس کا رنگ کا تھا، وہ نہایت پست قدم اور بد شکل تھا۔ اس کی شاعری کا بیشتر حصہ غزلیات پر مبنی ہے۔ اس کے یہاں ٹیوں پر رونا دھونا کثرت سے ملتا ہے۔ اس طرح کے مضامین میں اس کا اسلوب جاہلی شعراء سے قریب ہے۔ وہ دیہات میں رہتا، بصرہ و ریہامہ وہ اکثر آتا تھا۔ وہ تشبیہات میں ممتاز ہے۔ جریر کا خیال ہے کہ اگر وہ "ما بال عینک مہا العاء ینسلک" قصیدہ کے بعد شاعری نہ کرتا تو بھی شعراء میں سب سے عظیم تسلیم کر لیا جاتا۔ اسمعی کا خیال ہے کہ اگر ذوالرمة سے میری ملاقات ہوتی تو میں اس سے کہتا کہ وہ اپنے بہت سے اشعار سے دستکش ہو جائے۔

ذوالرمة کا ایک ضخیم دیوان ہے۔ ۷۳۵ھ میں اصفہان میں اس کا انتقال ہوا۔ ابک قول کے مطابق اس کا انتقال بادیہ میں ہوا۔ (۷۲)

إِذَا فَرَمَانِي اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَأْرِي • وَلَا زَالَ فِي أَرْضِي عَذْوًا خَارِبَهُ (۷۳)

(اللہ نے مجھے ایسی جگہ سے مارا کہ میں دیکھ نہیں سکا اور وہ میرے وطن میں ایسا دشمن ثابت ہوا کہ جو مستقل وطن سے برسرِ پیکار رہا۔)

فَمَارِلْتُ أَذْعُو اللَّهَ فِي الدَّارِ طَامِعًا • بِخَفْصِ الثَّوِي حَتَّى نَضْمَهَا الْحَبْرُ (۷۴)

(میں مسلسل اللہ کو اس لالچ سے گھر میں یاد کرتا رہا تھا کہ وہ مجھے آسودگی عطا کرے یہاں تک کہ تاریکی گھر پر چھا گئی۔)

لَا النَّاسُ أَعْطَانَاهُمْ اللَّهُ غَنَوَةً • وَنَحْنُ لَهُ وَاللَّهُ أَغْلَى وَاشْكُرْ (۷۵)

(یہ سارے لوگ ہمارے ہیں، اللہ نے انہیں ہمارا قیدی بنا کر عطا کیا اور ہم اس اللہ کے لئے ہیں جو سب سے بلند اور سب سے بڑا ہے۔)

قَلَمُ أَفْذِفَ لِمُؤْمِنَةٍ حِصَانٍ • بِحَمْدِ اللَّهِ مُوجِبِهِ غَضَالًا (۷۶)

(اللہ کا شکر ہے کہ میں نے کسی پاکہذا مومنہ پر الزام نہیں لگایا کہ جو اس کے لئے ذلت و رسوائی کا سبب بن جائے۔)

بشار بن برد:

بشار بن برد بصرہ کے مقام پر ۷۱۴ھ میں پیدا ہوا۔ وہ بصرہ کے مضافات میں جاتا اور وہاں کے لوگوں سے ملنے

کا بڑا شوقین تھا۔ جس کا اس کی زبان پر اچھا اثر پڑا۔ جوانی ہی میں اس کی زبان شستہ و شگفتہ ہو گئی۔ حصولِ معاش کے لئے خلفاء کی مدد سرائی کرتا۔ اس کی شاعری کا ایک نقص یہ ہے کہ وہ عورتوں سے چھیڑ چھاڑ کا ذکر کرتا اور ان کی عصمت و حرمت پر حملہ کرتا۔ لوگوں کی شکایت پر خلیفہ مہدی نے اس کو تنبیہ کی، لیکن وہ اپنی حرکت سے باز نہ آیا تو خلیفہ نے اسے اس قدر کوڑے لگوائے کہ ۷۸۳ء میں وہ سب نیا سے چل بسا۔ (۷۷) اس کے کچھ حمدیہ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں۔

وَقَدْ عَرَضَ لِي وَاللَّهُ ذُوْنِي ، اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اِذَا غَرَضَ الْبَلَاءُ (۷۸)

(میں نے میری بربادی کا سامان مہیا کیا۔ میرے علاوہ میرا اللہ ہے، میں اسی کی پناہ چاہتا ہوں جب کوئی مصیبت آتی ہے۔)

وَوَاحِفْتُ نَفْسِيْ حَتّٰى غَفِيْاً ، فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ اَنْهَبَا (۷۹)

(میں نے اپنے نفس کو دیکھا کہ اس کی پناہ گاہ بالکل سب ماحول ہے۔ میں اس اللہ کا شکر گزار ہوں جس نے اسے پیدا کیا۔)

فَالْحَمْدُ لِلّٰهِ لَا سِيَّاعَفَ بِالْهُو ، وَلَا اَنْهَبِيْ بِمُكْتَبِهِ (۸۰)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں۔ میں کھیل سے بچی ضرورت پوری نہیں کرتا اور نہ ہی اس سے بالکل بیزاری ہے۔)

اُحْيِيْ لَهُ الرَّحْمٰنُ يَعْلَمُهُ ، حُبّاً يُّزِدُّنِيْ عَوَارِئَهُ (۸۱)

(جس بات کو اللہ سے پوشیدہ رکھا گیا وہ اسے جانتا ہے۔ وہ پوشیدہ شے ایک ایسی محبت ہے جس کی بلند موجوں نے میری فیند کو اچاٹ دیا ہے۔)

اَعْصَاهُمْ اللّٰهُ مَا لَمْ يُعْطِ غَيْرُهُمْ ، فَهُمْ مُّكْرُوْنَ لِاَعْدَاءِ النَّهْيِ وَرُكْبِ (۸۲)

(اللہ نے انہیں وہ کچھ عطا کیا جو اور کوئی انہیں عطا نہیں کر سکتا، پس وہ سواری کرنے والے بادشاہ ہیں روکنے والے دشمنوں کے لئے۔)

لَمْ يَكُنْ لِيْ رَبُّ هُوَ اللّٰهُ يَا عَبْدُ ، فَمَا لِيْ اِتَّخَذْتُ وَجْهَتُ رَبّاً (۸۳)

(اے بندے! اللہ کے علاوہ میرا کوئی رب نہیں ہے۔ تو مجھے کیا ہوا کہ میں تم کو رب بنوں۔)

ابوالعتاہریہ:

ابوالعتاہریہ ”عین اتمر“ نامی گاؤں میں ۷۳۸ء میں پیدا ہوا۔ کہار کا پیشہ اس کے خاندان میں چلا آ رہا تھا۔ اسی پیشہ کو سیکھتے ہوئے اس کی پرورش ہوئی۔ اسی میں وہ شعر بھی کہتا۔ عوام اس کے آوے کے پاس جمع ہوتے اور اس کے اشعار نقل کر کے لے جاتے۔ ایک وقت وہ آیا کہ وہ شعراء کا نام اور خلفاء کی مجالس کی زینت بن گیا۔ خلیفہ مہدی کے دربار میں اسے عزت کی نظروں سے دیکھا جاتا تھا۔ ہارون رشید کا زمانہ آتے ہی اس کے رجحانات میں کافی تبدیلی آ گئی۔ اب اس نے اپنی شاعری کا رخ زہد و ورع کی طرف موڑ دیا۔ ہارون رشید نے اسے اپنا خصوصی مصاحب بنالیا۔ ۸۳۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ (۸۴) ابوالعتاہریہ کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں اور اشعار ہیں جن سے حمید باری تعالیٰ کی پوری پوری عکاسی ہوتی ہے۔

الْحَمْدُ لِلّٰهِ يَقْصِيْ مَا يَشَاءُ وَلَا ، يَقْصِيْ عَلَيْهِ وَ مَا لِلْحَلْقِ شَاوُوا (۸۵)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں، وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اس پر کسی کی نہیں چلتی اور مخلوق اپنی سن بلی نہیں کر سکتے۔)

اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ مِنْ ذَنْبِيْ وَ مِنْ سَوْفَتِيْ ، اِلٰی وَاِنْ كُنْتُ مُنْغَرّاً لِّلْخَطَا (۸۶)

(میں ہر ممکن اپنی غلطیوں اور فضول خرچیوں کی اللہ سے معافی چاہتا ہوں، گرچہ میں پاکدامن ہی کیونہ ہوں)۔

نَقَلَ امْرَأَةٌ بِلِقَاءِ اللَّهِ شَاكِرًا . وَقَالَ امْرَأَةٌ بِرَصِي لَهُ يَفْقَهُ

(آدمی اللہ کی رضا کے لئے اس کا شکر ادا کرتے ہوئے نکلا اور کم لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے فیصلوں پر خوش ہوں)۔

وَلِلَّهِ نِعْمَاءٌ عَلَيْنَا عَظِيمَةٌ . وَلِلَّهِ إِحْسَانٌ وَفَضْلٌ عَظِيمٌ (۸۷)

(اللہ نے ہم پر بڑی عظیم نعمتیں اتاری ہیں اور ان کے لئے حسن اور عطیات کا فضل ہے)۔

ابوالعلاہیہ کی بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن کا تعلق حمد سے ہے، لیکن یہاں اس شرح کی صرف مین نظموں کو نقل کیا

جا رہا ہے۔ بقیہ نظموں کا صرف عنوان دیں گے تاکہ شائقین مطالعہ کی آسانی وہاں تک رسائی ہو سکے۔ نظم ”جس ربی و تعالیٰ“ میں مہدی الہی ملاحظہ کریں

جَلَّ رَبُّ أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ . وَخَدَّ مُاجِدُهُ بِخَيْرِ حَقَاءِ

(اللہ رب العزت جلیل القدر ہے، سب کچھ اس کی دسترس میں ہے۔ وہ تنہا ہے، باقی تعریف ہے اور عیاں ہے)۔

جَلَّ عَنْ مُشَبِّهِ لَهُ وَنَظِيرٍ . وَتَعَالَى حَقًّا عَلَى الْقُرْنَاءِ

(اللہ تعالیٰ تمام مشابہتوں اور مثالوں سے بالاتر ہے اور تمام قوموں پر اسے حقیقتاً برتری حاصل ہے)۔

عَالِمُ السَّرَّاءِ كَأَشْفِ الضَّرَّاءِ يَغْفِرُ . عَنْ قُبْحِ الْأَفْعَالِ يَوْمَ الْجَزَاءِ

(وہ خوشیوں کو جاننے والا اور مصائب کو زائل کرنے والا ہے، قیامت کے روز برے افعال کو معاف کرنے والا ہے)۔

مَا عَلَى بَابِهِ جَنَابٌ وَالْيَكْنُ . هُوَ مِنْ خَلْقِهِ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

(اس کے دروازہ پر کوئی پردہ نہیں ہے اور وہ اپنے مخلوق کی دعاؤں کو سننے والا ہے)۔

لَذِيهِ أَثْنَاءُ الْعُقُولِ زَبَادِرُ . تَحُطُّ مِنْ فَضْلِهِ بَيْلُ الْعَطَاءِ (۸۸)

(اے لا پروا اس سے فائدہ اٹھا اور اس کی طرف بڑھنے میں سبقت لے جاؤ کیونکہ بہت زیادہ بخشش اس کے فضل میں سے مخصوص کر دی گئی ہے)۔

دوسری نظم ”ذنوب علی آثار ذنوب“ کے کچھ اشعار میں حمد الہی کا یہ رنگ ہے:

إِذَا مَا خَلَوْتُ الدَّهْرَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ . خَلَوْتُ وَالْيَكْنُ قُلْ عَلَى رَقِيبُ

(جب کبھی تم زمانہ سے الگ ہو جاؤ تو ہرگز یہ نہ کہو کہ الگ ہو گیا، بلکہ یہ کہو کہ میرے اوپر ایک نگراں ہیں)۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ يَغْفُلُ مَاصِي . وَلَا أَنْ يَخْصِي عَلَيْهِ يَغِيبُ

(اور یہ ہرگز گمان نہ کرو کہ اللہ گزری ہوئی چیزوں سے غافل ہے اور نہ ہی غائب ہونے والی اشیاء اس سے پوشیدہ ہیں)۔

لَهُوْنَا لَعْمَرُ اللَّهِ حَتَّى تَتَابَعْتُ . ذُنُوبٌ عَلَى آثَارِ مِنْ ذُنُوبِ

(اللہ کی عبادت ہی میں ہماری دلچسپی ہے۔ حال یہ ہے کہ گناہ پر گناہ ہوتے چلے جا رہے ہیں)۔

فَيَا لَيْتَ أَنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ مَاصِي . وَيَا دُنْ لِي تَوْبَتَنَا فَتُوبُ (۸۹)

(اے کاش کہ اللہ ہمارے پچھلے گناہوں کو معاف کر دیتا اور ہمیں توبہ کی اجازت دیتا اور ہم اس کے سامنے سرگندہ ہو جاتے)۔

تیسری نظم "اصلح نفسك" کو پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ دنیا کو دیکھنے کے بعد اللہ تعالیٰ کے شکر ادا کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے کہ کائنات کی تمام چیزوں کا وہ خالق ہے۔ ذرہ ذرہ متقاضی ہے کہ صرف اللہ کی عبادت کی جائے اور اسی کی حمد بیان کی جائے۔

سُبْحَانَ رَبِّكَ إِمَّا أَذَاكَ تَتَوَبُّ • وَالرَّاسُ مِنْكَ بِشِيْبَةٍ مَخْصُوبُ

(تمام پاکیاں اللہ کے لئے ہیں۔ میں تم کو دیکھ رہا ہوں کہ تم توبہ کر رہے ہو، بڑھاپے کی وجہ سے تمہارا سر خضاب زدہ ہے۔)

سُبْحَانَ رَبِّكَ! ذُو الْجَلَالِ أَمَّا تَرَى • ثَوَابُ لِرُفْعَانِ عَلَيْكَ كَيْفَ تَتَوَبُّ

(تو اپنے رب کی پاکی میں کر وہ ذرا الجدل ہے، کیا تو نے دیکھا نہیں کہ زمانہ کی مصیبت تم پر کیسے آتی ہے؟)

سُبْحَانَ رَبِّكَ كَيْفَ يَغْلِبُ الْهَوَى • سُبْحَانَهُ اِنْ الْهَوَى لَغَلُوبُ

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کیسے وہ خواہشات پر قابو پا گیا۔ میں اس کی پاکی بیان کرتا ہوں، بے شک خواہشات مغلوب ہو کر رہیں گی۔)

سُبْحَانَ رَبِّكَ إِمَّا تَزَالُ فِيكَ غَنُ • إِضْلَاحُ نَفْسِكَ فَتَرَةً وَتَكُوبُ

(پاکیاں تمہارے رب کے لئے ہیں۔ تمہاری اصلاح میں ایک لمحہ کے لئے بھی نہ غفلت ہو اور نہ لاپرواہی۔)

سُبْحَانَ رَبِّكَ! كَيْفَ بَلَدُهُ أَمْرَةً • بِالْعَيْشِ وَهُوَ بِنَفْسِهِ مَقْلُوبُ (۹۰)

(تو اپنے رب کی پاکی بیان کر۔ کس طرح آدمی اپنی زندگی سے لطف اندوز ہوتا ہے اور یہی اس کا حاصل ہے۔)

ابوالغائبہ کی نظموں کا آغاز بالعموم حمد باری تعالیٰ سے ہوتا ہے۔ اس کی شاعری میں حمدیہ اشعار کثرت سے ملتے ہیں۔ جس سے ہمد کی مختلف صفتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابوالغائبہ کی حمدیہ شاعری کا استقصاء تو یہاں ممکن نہیں، البتہ اس طرح کی نظموں کے عنادین پر اکتفا کیا جا رہا ہے۔

(۱) تبارك رب دائم السب (۹۱)، (۲) الله يعطى بلا حساب (۹۲)، (۳) من تراب الى تراب (۹۳)،

(۴) يانفس توبى (۹۴)، (۵) العز تقوى الله (۹۵)، (۶) كل عائد الى الله (۹۶)، (۷) سبحانه و

تعالى، (۹۷) لك الحمد يا ذا العرش (۹۸)، (۹) كل يزول و كل يَبُوء (۹۹)، (۱۰) توكل على

الله (۱۰۰)، (۱۱) يارشد ارشدنى (۱۰۱)، (۱۲) الله يقضى و يقدر (۱۰۲)، (۱۳) حسبى قضاء

الله (۱۰۳)، (۱۴) تبارك الله (۱۰۴)، (۱۵) الحمد لله على كل حال (۱۰۵)، (۱۶) كل شئ ماسوا

الله رائل (۱۰۶)، (۱۷) الله حلیم کریم و حیم (۱۰۷)، (۱۸) الله لا يلى له سلطان (۱۰۸)

امام شافعی:

امام شافعی کا تعلق قریش سے ہے۔ ان کا شمار ائمہ اربعہ میں ہوتا ہے۔ ۷۶۷ء میں فلسطینی علاقہ غزہ

میں پیدا ہوئے اور دو سال کی عمر میں مکہ گئے۔ دو بار بغداد کی زیارت کی۔ ۸۲۰ء میں قاہرہ میں ان کا انتقال ہوا

اور وہیں دفن ہوئے۔ مبرد کا ان کے بارے میں خیال ہے کہ وہ ادب، شاعری، فقہ اور علم قرآن میں اپنے عہد

کے تمام لوگوں میں سے منفرد تھے۔ انہوں نے شاعری، زبان اور ایام عرب پر دسترس حاصل کرنے کے بعد فقہ اور

علم حدیث پر توجہ دی۔ بیس سال کی عمر میں فتوے دینے شروع کر دیئے۔ وہ کئی کتابوں کے مصنف اور صاحب دیوان

شاعر ہیں۔ (۱۰۹) ان کے یہاں بہت سے حمدیہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کی ایک نظم "اللہ لا رب غیرہ" سے حمد کا تاثر ابھرتا ہے۔ اس کا آغاز اس طرح ہے

شَهِدْتُ بِأَنَّ اللَّهَ لَا رَبَّ غَيْرُهُ • وَأَشْهَدُ أَنَّ الْبَغْتَ حَقٌّ وَأَخْصُ (۱۱۰)

(مجھے یقین ہے کہ اللہ کے علاوہ کوئی رب نہیں ہے اور یہ بھی یقین ہے کہ بغت بعد المات برحق اور سچ ہے) ایک دوسری نظم "توکلت علی اللہ" ہے۔ اس میں بھی مختلف انداز سے اللہ کی تعریف کی گئی ہے

تَوَكَّلْتُ فِي رِزْقِي عَلَى اللَّهِ حَالِي • وَأَيَقُنْتُ أَنَّ اللَّهَ لَا شَكَّ رَازِقِي

(مجھے اپنے رزق کے سلسلے میں اللہ پر پورا اعتماد ہے، وہی میرا خالق ہے، اور مجھے اس میں شک نہیں کہ اللہ میرا رازق ہے)۔

وَمَائِثٌ مِنْ رِزْقِي فَلَيْسَ بِفُوتِي • وَلَوْ كُنَّا فِي قَاعِ السَّحَابِ الْعَوَامِقِ

(اور میرے حصے کا رزق مجھ سے فوت نہیں ہوتا ہے، اگرچہ وہ گہرے سمندر کی تہ میں ہو)۔

سَيَّابِي بِهِ اللَّهُ لِعَظِيمٍ بِفَضْلِهِ • وَلَوْلَمْ يَكُنْ مَنِيَّ اللِّسَانُ بِسَاطِقِ

(عنقریب خدائے برتر اپنے فضل سے اس کو لے آئے گا۔ اگرچہ میرے پاس بولنے والا زبان نہ ہو)۔

فَإِنِّي أَيْ شَيْءٍ تَذْهَبُ النَّفْسُ خَسْرَةً • وَقَدْ قَسَمَ الرَّحْمَانُ رِزْقَ الْخَلَائِقِ (۱۱۱)

(انسان کو کس چیز کے متعلق افسوس ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے رزق کو تقسیم کر دیا ہے)۔

ابو تمام:

ابو تمام دمشق میں بمقام جاسم ۸۰۴ء میں پیدا ہوئے۔ پھر دمشق منتقل ہو گئے۔ وہاں پر جوان ہونے کے بعد مصر چلا گیا۔ تلاش معاش میں وہاں کی ایک مسجد میں پانی بھرنا شروع کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اشعار حفظ کرتا اور مختلف شعراء کی نقل لاتا رہا۔ چنانچہ ایک وقت وہ آیا کہ وہ اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کر لیا گیا۔ وہ امراء کی تعریفیں کر کے نذرانے وصول کرتا۔ "الحماسة" اور "فحول الشعراء" بھی اس کا ایک گراں قدر کارنامہ ہے، جس میں اس نے جاہلی اور اسلامی عہد کی شاعری کو جمع کیا ہے (۱۱۲) ابو تمام کے حمدیہ اشعار ملاحظہ کریں

رَمَى بِكَ اللَّهُ بُرْجَهَا فَهَذَا مَا • وَلَوْ رَمَى بِكَ غَيْرُ اللَّهِ لَمْ يُصَبْ (۱۱۳)

(اللہ نے تمہارے ذریعہ اس کے دونوں برج کو مارا۔ پس اس نے اسے گرا دیا اور اگر تمہارے ذریعہ غیر اللہ مارتا تو نہ پہنچتا)۔

لَمْ يَلِسَ اللَّهُ نُوحًا فَصَلَ بِنِعْمَتِهِ • أَلَا لِمَابَتِهِ مِنْ شُكْرِهُ نُوْحَ (۱۱۴)

(اللہ نے نوح کو اس وقت تک اپنے فضل سے نہیں نوازا جب تک انہوں نے اللہ کا شکر ادا کرتے ہوئے اس کی دعوت کو عام نہ کیا)۔

مَنْ كَانَ أَحْمَدُ مُرْتَعَا أَدْمَةٍ • فَإِنَّهُ أَحْمَدُ ثُمَّ أَحْمَدُ أَحْمَدًا (۱۱۵)

(کون سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے، کون آسودہ کرنے والا اور صاحبِ شان ہے پس اللہ ہی سب سے زیادہ تعریف کا مستحق ہے)۔

يَهَيُّ الرِّعْيَةَ أَنَّ اللَّهَ مُقْتَدِرًا • أَعْطَاهُمْ بِأَبَى إِسْحَاقَ مَا سَأَلُوا (۱۱۶)

(۱۰ رعیت کو مبارکباد دیتا ہے کہ اللہ تمام چیزوں پر قادر ہے، اسی نے ان کو اسحاق کے ذریعہ تمام چیزیں عطا کیں)۔
ہجری۔

ہجری ۲۰۶ھ میں منج کے مقام پر پیدا ہوا۔ وہ خالص عربی النسل تھا۔ دیہات میں پرورش پانے کی وجہ سے اس کی فصاحت و بلاغت کو پانچ ند لگ گئے۔ بعد ازیں بغداد جا کر ابو تمام کا شاگرد بن گیا۔ ابو تمام اسے شعر و شاعری کی دنیا میں اعلیٰ مقام پر فائز کرنے کی غرض سے اس کے اشعار کی اصلاح کرتا رہا اور اس کے متعلق پیش گوئی کی کہ میرے بعد تم شاعری کے اہم تسلیم کئے جاؤ گے۔ عراق میں وہ عباسی خلیفہ متوکل و اس کے وزیر فتح بن خاقان کا خدمت گار رہا۔ خلیفہ کے قتل کے بعد منج واپس گیا جہاں ۲۸۳ھ میں اس کا انتقال ہو گیا۔ (۱۱۷) اس کے کچھ اشعار پیش کئے جا رہے ہیں جن سے کسی قدر اللہ کی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے

لَوْلَا فَعَالَهُمْ وَاللَّهُ شَرُّهُ • لَمَاتِ ذِكْرُ الْمَعَانِي أَجْرَ الْمَالِ (۱۱۸)

(اگر ان کے کارنامے نہ ہوتے تو بلند یوں کے چرچے ختم ہو جاتے کیونکہ اللہ نے ہی انہیں عزت بخشی تھی)۔

وَلَمَّاذَا تَتَّبِعُ النَّفْسُ شَيْئًا • يَجْعَلُ اللَّهُ الْفِرْدَوْسَ مِثْلَهُ بَوَاءُ (۱۱۹)

(نفس کیوں کسی چیز کی پیروی کرتا ہے جبکہ اللہ نے اس سے فردوس کا وعدہ کر دیا ہے)۔

فَهُمْ قَوْمٌ نَبِغَ خَيْرُ قَوْمٍ • لَهُمُ اللَّهُ بِالصَّحَارِ شَهِيدًا (۱۲۰)

(وہ فرمانبردار قوم سب سے اچھی قوم ہے، اللہ ان کی عظمت کا گواہ ہے)۔

أَنْتَ أَمِينُ اللَّهِ فِي الْمَوْضِعِ الْبَدِيِّ • أَيْ اللَّهُ لَا يَسْمُو إِلَى قُدْرِهِ قُدْرًا (۱۲۱)

(تم اللہ کی پناہ میں ایک ایسی جگہ ہو جہاں اللہ نے انکار کر دیا ہے کہ کوئی فیصلہ اس کے فیصلہ کے سامنے نہیں آسکتا)۔

عَلَى اللَّهِ اِتِّمَامُ الْمُسَى مِنْ كُلِّهَا • لَنَاوْ غَلَبْنَا الْحَمْدَ لِلَّهِ وَالشُّكْرَ (۱۲۲)

(تمہاری تمام خواہشات کو پائے تکمیل تک پہنچانے والا اللہ ہے، ہمارا فرض یہ ہے کہ اس کا شکر اور اس کی تعریف کریں)۔

ابن رومی:

ابن رومی بغداد میں ۲۲۱ھ میں پیدا ہوا۔ علم و ادب کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد شاعری کا آغاز کیا۔ وہ حکام اور امراء کی تعریفیں کر کے دولت حاصل کرتا۔ ابن رومی پہننے اور کھانے کا بہت شوقین تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان چیزوں کا ذکر اس کے یہاں کثرت سے ملتا ہے۔ اسے بد فالی پر پختہ یقین تھا۔ اس طرح کے بہت سے قصے اس سے وابستہ ہیں۔ امراء و حکام اس کی ہجویہ شاعری سے خائف رہتے۔ اسی خوف کے پیش نظر معتضد کے وزیر ابو الحسن قاسم بن عبد اللہ نے اس کے کھانے میں زہر ملا دیا جو اس کے لئے جان لیوا ثابت ہوا اور ۲۷۴ھ میں وہ دار فانی سے کوچ کر گیا۔ (۱۲۳) ابن رومی کے یہاں کثرت سے ایسے اشعار ملتے ہیں جن کا تعلق براہ راست حمد باری تعالیٰ سے ہے۔

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مِنْ فَضْلِهِ • اِنَّا رَزَقْنَا فَيْكَ حَسَنَ الْمُقْلِبِ

(تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے جس کے فضل سے ہمیں رزق عطا کیا گیا۔ تمہارے اندر اچھی عادات پیدا ہوئیں)۔

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَرَّفَ الْمُرْدِي ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَشَفَ الْكُرْب (۱۲۴)

(ساری حمد اللہ کے لئے ہے جس نے ہڈک ہونے والے کو سچا لیا اور اللہ ہی کے لئے تمام حمد ہے جس نے تکلیف کا ازالہ کیا)۔

ابن رومی کا ایک قصیدہ ابو محمد الحسن بن عبید اللہ بن سلمان سے متعلق ہے۔ اس میں بہت سے ایسے اشعار ہیں جن کا تعلق حمد باری تعالیٰ سے ہے

أَحْمَدُ اللَّهِ يَتَّةً وَقَتَاءً ، غَذْوَةً بَنَ غَشِيَّةً بَنَ مَسَاءً

(میں نیت کر کے اللہ کی حمد بیان کرتا ہوں۔ طلوع فجر کے بعد بلکہ صبح و شام اس کی ثنا کرتا ہوں)۔

بَلْ جَمِيعًا وَبَيْنَ ذَلِكَ خَفْدًا ، أَبَدِيًّا يُطْبِقُ النَّاءُ

(بلکہ ہر وقت خدا کی حمد کرتا ہوں، اللہ کی مستقل حمد ہر ترس کو بھر دیتی ہے)۔

عَظُمَتْ يَلْكُمُ الْيَادِي وَخَلَّتْ ، فَادْكُرُ اللَّهِ وَاتْرُكِ النَّشِيءَ (۱۲۵)

(وہ ہاتھ تو عظیم اور برتر ہیں، پس اللہ کا ذکر کرو اور تمام چیزوں کو ترک کر دو)۔

اسی قصیدہ کے کچھ اور اشعار حمد باری تعالیٰ سے متعلق ہیں:

رَبِّ لِمَا خَعَلَهُ لِي صُوحًا وَقِيلًا ، وَعَنُوقًا وَمَا أَسَاءَتْ الْعَدَاءُ

(اے میرے رب! اے (کیلا) صبح، دوپہر اور شام کی میری غذا بنا دے اور میں غذا کو خراب نہ کروں)۔

فَشَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَطْعَامٌ ، جُزْهُنِي يُمَاتِلُ الْخَنَاءُ

(اللہ شاہد ہے کہ کیلا ایک کھانا ہے جس کا تعلق جڑہ سے ہے، یہ سینوں کے مشابہ ہے)۔

ابن رومی کی ایک نظم ”فی الزُّهْد“ کا تعلق بھی حمد سے ہے:

جَعَلَ اللَّهُ مَهْرَبًا ، وَافْتَطَى الثَّلِيلَ مَرْكَبًا

(اس نے اللہ کو منزل مقصود قرار دیا اور رات کو سوار ہونے کی جگہ قرار دیا (ذکر خداوندی کے لئے)۔

خَادِمٌ كَنَابًا مُرَّةً ، مَسْرُفًا ثُمَّ أُغْنِيَا

(اللہ کے خادم نے دنیاوی لذتوں کو اپنے لئے بالکل کڑوی قرار دیا، پھر اللہ کی رضا کے لئے اللہ کی طرف لوٹا)۔

رَاكِعًا سَاجِدًا لَهُ ، لَيْسَ يَأْلُو تَقَرُّبًا

(اللہ کے لئے رکوع و سجدہ کرنے والا ہے۔ وہ تقرب حاصل کرنے میں کوتاہی نہیں کرتا)۔

فَرَضَ الْخَوْفَ دَمْعَةً ، لَشَرِّ الْأَرْضِ مَشْرَبًا

(خوفِ الہی کی وجہ سے اس کے آنسو جاری ہو گئے جن سے زمین سیراب ہو گئی)۔

لَوْ تَرَاهُ إِذَا دَعَا ، يَا مَلِيكًَا مُخَجَّبًا

(اگر تم اسے دیکھتے جب کہ اس نے یہ آواز لگائی کہ اے چھپے ہوئے بادشاہ!)

أَغْفُ عَنْهُ فَقَدْ رَكِبْتُ ، مِنَ الْأَمْرِ مُعْطِيَا

(تو مجھے معاف کر دے، میں تمہارے حکموں کی فرمانبرداری کرنے والا ہوں)۔

كَسْبَتْنِي خَرَابِيحِي • مَكْسَبًا مَاءً مَكْسَبًا

(میرے گناہوں نے مجھے گھیر لیا ہے اور یہ گھراؤ کس قدر پر ہے!)

ثُمَّ يَهْتَزُّ كَالْقَضِبِ • • • اِذَا هَبَّتِ الصَّابَا

(جب باد صبا چلتی ہے تو وہ نباتات کی طرح لہلہاتا ہے)۔

أَمِنَ الْخَوْفَ عِنْدَهَا • ظَنُّهُ أَنْ يُجْبَا (۱۲۶)

(وہ اس کے پاس خوف سے مامون ہو گیا یہ خیال درست نہیں ہے)۔

ابن المعتز:

ابن المعتز ایک شاہی گھرانے میں پیدا ہوا۔ آسودہ ماحول میں پرورش ہوا، جس کی وجہ سے وہ نہایت رقیق الحس اور لطیف ذہن کا مالک بن گیا تھا۔ ادبی مجلسوں اور لہو و لعب نے اسے خلافت و سیاست سے دور رکھا۔ پھر بھی چوبیس گھنٹے کے لئے خلیفہ بن ہی گیا۔ لیکن مقتدر کے حامیوں نے اس کی حکومت تسلیم نہ کی تو وہ خلافت سے دستبردار ہو گیا اور خلیفہ جصاص جوہری کے گھر جا چھپا۔ لیکن مقتدر کے ایک حامی نے گھر میں گھس کر جان لے لی۔ (۱۲۷) اس کے تہذیبی شعر ملاحظہ کریں:

تَنطِقُ اللَّيْلَامُ قَمَنْ يَقُولُ وَمَنْ • مُبَحَّانَكَ اللَّهُمَّ يَارَبِّ (۱۲۸)

(کم ظرف کہتے ہیں کہ کون کہہ رہا ہے کون؟ اے میرے رب! میں تیری پاکی بیان کرتا ہوں)۔

صُورَةُ اللَّهِ صُورَةٌ عَجَبًا • أَنْ قِيلَ كَالْقَضِي فِي الْبِقَاعِ (۱۲۹)

(اللہ کی صورت کس قدر عجیب و غریب صورت ہے، اگر اس کی مثال بھری شاخ سے دی جائے تو مناسب نہیں ہے)۔

لَا تَحِلُّ صَحَّةُ مَنْ أَنْ تَنْعَمَ بِهَا • أَوْ فَاتِي اللَّهِ وَاعْمَلْ صَالِحًا وَتَب (۱۳۰)

(ہم نے صحت کو خوشگوار اس لئے بنایا ہے کہ وہ ہمیں پریشان نہ کرے، اللہ سے ڈرو، نیک عمل کرو اور توبہ کرو)۔

ابن المعتز کی ایک نظم ”لله ما يشاء“ ہے جو صرف دو اشعار پر مشتمل ہے اور یہ دونوں شعر حمد

باری تعالیٰ سے متعلق ہیں:

لِلَّهِ مَا يَشَاءُ، فَذِ مَسَبَقِ الْقَضَاءِ • مَعَ الثَّرَابِ حَتَّى لَيْسَ لَهُ بَقَاءُ

(اللہ کے لئے وہی ہے جو وہ چاہتا ہے، یقیناً فیصلہ ہو چکا ہے، انسان مٹی کے ساتھ زندہ ہے لیکن اس

کے لئے دوام نہیں ہے)۔

تَأْكُلُهُ الرِّزَايَا وَالصُّبُحُ وَالْمَسَاءُ • صَاقَ عَلَيْكَ حَتْمًا وَاتَّسَعَ الْقَضَاءُ (۱۳۱)

(مصائب اسے کھا رہے ہیں اور یہ صبح و شام یقیناً تمہارے لئے دشوار ہے جبکہ قضاء وسیع ہے)۔

المعتز:

مئی ۳۰۳ھ میں کوفہ میں پیدا ہوا۔ وہ اپنے والد کے ساتھ شام گیا جہاں مختلف علوم و فنون میں مہارت حاصل

کی اور تھوڑے ہی عرصہ میں علوم و لغت کا ماہر بن گیا۔ بچپن ہی سے اسے قیادت و سیدت کا شوق تھا۔ اس نے ایک بار لوگوں کو اپنی خلافت کے لئے ابھارا تھا۔ عمر کے آخری ایام میں اس نے نبوت کا بھی دعویٰ کیا۔ لیکن اسے کامیابی نہیں ملی۔ کچھ دنوں بعد گورابو العشاء کے توسط سے اسے شاہی حکمران سیف الدولہ کا قرب حاصل ہوا۔ لیکن کچھ آن بن ہو جانے کی وجہ سے ۳۳۶ھ میں مصر چلا گیا ورشیراز میں مضبوطی کے لئے اسے مارڈالنے و کھارے جنگ شروع ہوئی تو جنتی کمزور سمجھ کر بھاگنے پر آمادہ ہو گیا، لیکن اس سے غلام نے کہا کہ میں آپ کو ڈالنے نہ کہلائیں جبکہ آپ نے شعر میں یہ دعویٰ کیا ہے:

الْخَيْلُ وَالْبَعَالُ وَالْبَيْدَاءُ تَعْرِفُنِي . وَالسِّيفُ وَالرُّمْحُ وَالْفِرطَاسُ وَالْعَلَمُ

(گھوڑے، خیر اور میدان جنگ مجھے پہچانتے ہیں اور تلوار، نیزے و رکابہ، قلم بھی مجھ کو جانتے ہیں)۔

یہ سنتے ہی اس کی غیرت و حمیت جاگ اٹھی اور آخری وقت تک ۳۵۳ھ میں وہ اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔ (۱۳۲) حمد سے متعلق اس کے کچھ اشعار یہ ہیں۔

فَقَدْ تَيَقَّنَ أَنَّ الْحَقَّ فِي بَيْدِهِ . وَقَدْ وَثَّقَ بِأَنَّ اللَّهَ نَاصِرُهُ (۱۳۳)

(اے پورا یقین ہے کہ حق اللہ کے ہاتھ میں ہے اور انہیں پورا اعتماد ہے کہ اللہ اس کا مددگار ہے)۔

تَرَى الْقَفْرَ الْأَرْضِيَّ وَالْمَلِكَ الْأَيْدِي . لَهُ الْمَلِكُ بَعْدَ اللَّهِ وَالْمَجْدُ وَالذِّكْرُ (۱۳۴)

(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو شرف کیا جب تم کو سزا بنایا)۔

قَدْ شَرَّفَ اللَّهُ أَرْضًا أَنْتَ سَاكِهَا

وَشَرَّفَ النَّاسُ إِذْ سَوَّاهُ أَنْسَانًا (۱۳۵)

(بلاشبہ اللہ نے اس زمین کو شرف بخشا جس کے تم ساکن ہو اور لوگوں کو شرف کیا جب تم کو انسان بنایا)۔

ابو فراس:

ابو فراس ۳۲۰ھ میں پنج کے مقام پر پیدا ہوا۔ یہ سیف الدولہ کا چچا زاد بھائی تھا۔ خوشحال ماحوں میں اس کی پرورش ہوئی۔ وہ قلم کے ساتھ ساتھ تلوار کا بھی دھنی تھا۔ سیف الدولہ ہر وقت اسے اپنے ساتھ رکھتا۔ جنگ سے متعلق اس کے اشعار نہایت معنی فیز ہیں۔ ایک جنگ میں رومیوں نے اسے قید کر لیا۔ جب رہا ہو کر وہ آیا تو سیف الدولہ اس دنیا سے جا چکا تھا۔ اس کا بیٹا ابو المعالی تخت نشین ہوا۔ اس سے ابو فراس نے حصص کا علاقہ مانگا لیکن اس نے دینے سے انکار کر دیا، جس کی وجہ سے جنگ ہوئی اور وہ جنگ میں جان سے ہاتھ دھو بیٹھا۔ (۱۳۶) حمد سے متعلق اس کے اشعار یہ ہیں

فَرَادَهُ رَبُّهُ عَذَارًا تَمَّ بِهِ الْحُسْنُ وَالْبَهَاءُ . كَذَلِكَ اللَّهُ كُلُّ وَلِيٍّ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (۱۳۷)

(اللہ نے اس کے اندر حیا کا اضافہ کیا اور اسے حسن و خرم صورتی سے نوازا۔ چنانچہ ایسے ہی اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کے اندر اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کرتا رہتا ہے)۔

لِلَّهِ بَرْدُ مَا اشَدَّ . وَمَنْظَرُ مَا كَانَ أَعْجَبَ (۱۳۸)

(اللہ کا حق کس قدر مستحکم ہے اور اس کے مناظر کس قدر حسین و جمیل ہیں)۔

هُمْ يُطْفِئُونَ الْمَجْدَ وَاللَّهُ مُوقِدٌ • رُكْمٌ يُفْقَضُونَ الْفَضْلَ وَاللَّهُ وَاهِبٌ (۱۳۹)

(وہ مجد کو بجانے والے ہیں اور اللہ روشن کرنے والا ہے اور کتنے ہی فضل کو کم کرنے والے ہیں اور اللہ دینے والا ہے۔)

وَهَلْ لِّقَضَاءِ اللَّهِ فِي النَّاسِ غَالِبٌ • وَهَلْ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ فِي النَّاسِ هَارِبٌ (۱۴۰)

(کیا اللہ کا فیصلہ لوگوں پر غالب نہیں ہے، اور کیا اللہ کے فیصلے سے لوگوں میں سے کوئی بھاگنے والا ہے)

فَإِنْ جَلَّ حُجْدَا الْمَرْفَافَةِ فَوَقْدٌ • وَأَنْ عَظُمَ الْمَطْلُوبُ فَاللَّهُ أَكْبَرُ (۱۴۱)

(یقیناً یہ معاملہ عظیم ہے لیکن اللہ اس سے بھی بلند ہے۔ اگر کسی مطلوب عظیم ہے تو اللہ اس سے بھی عظیم تر ہے۔)

شریف مرتضیٰ:

شریف مرتضیٰ حضرت حسین بن علی بن ابی طالب کے پوتوں میں سے ہیں۔ علم کلام اور ادب و شعر پر ان کی نظر گہری تھی۔ وہ نظریہ اعتزال اور شیعیت کے حامل تھے۔ ۹۶۶ء میں بغداد میں پیدا ہوئے اور وہیں پر ۱۰۴۳ء میں انتقال ہوا۔ وہ کئی ادبی کتابوں کے مصنف ہیں۔ بہت سے مصنفین کا خیال ہے کہ شیخ ابلاغ کے مرتب وہی ہیں نہ کہ ان کے بھائی شریف رضی۔ ذہبی کا خیال ہے کہ شیخ ابلاغ خود ان کی تخلیق ہے جسے حضرت علی کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے۔ (۱۳۲)

شریف رضی کے یہاں بہت سے حریہ اشعار پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ ”فی الموکل علی اللہ تعالیٰ“ کے عنوان سے چار نظمیں ہیں جن سے حمد باری تعالیٰ کا پہلو سامنے آتا ہے۔

سَقَى اللَّهُ جَبْرَانَنَا بِالْكَجِيلِ • وَحَيَّا بِهِ الطُّبَى أَخْوَى كَجِيلَا (۱۴۳)

(مقام ”کیل“ میں بسنے والے بڑوسیوں کو اللہ تعالیٰ نے آسودگی بخش اور اللہ نے وہاں کی ہر نی کو عمر وراز بخشی ہے اور آئینیں سرنگیں ہیں۔)

رُحِصَّهَا وَبَعْدَ اللَّهِ عِلْمٌ • بِأَنَّكَ لَمْ تَدْعُ ”فِيهَا“ عَقْلًا (۱۴۴)

(اور اس نے اسے مضبوط بنایا اور اللہ کو اس کا علم ہے کہ تم نے اس کی رسی کو نہیں چھوڑا۔)

”فی الموکل علی اللہ تعالیٰ“ کے عنوان سے جو چار نظمیں ہیں ان میں سے پہلی نظم کا ایک شعر ملاحظہ ہو

فَلَمْ خَالِقًا فَضْلُ الْعَطِيَّةِ مُنْجِرًا • فَإِنْ عَطَاءُ الْحَلْقِ غَيْرُ جَزِيلٍ (۱۴۵)

(تم اللہ سے خوب خوب عطیات کا سوال کرو، کیونکہ مخلوق کی بخشش محدود ہے۔)

دوسری نظم کے ایک شعر میں حمد الہی یوں کی گئی ہے:

فَكُنْ وَرِطَةً صَاقَتْ عَلَى قَلَمٍ يَزَلُ • بِنِي اللَّهِ حَتَّى أَشَاءَ نَبِيٍّ مِنْ خَلَالِهَا (۱۴۶)

(کتنے گرداب مجھ پر تنگ ہو گئے، لیکن اللہ نے ہمیشہ مجھے اس گرداب کے بیچ سے نکالا۔)

تیسری نظم کے چند اشعار یہ ہیں:

لَا تَخْشَ مِنْ خَالَةٍ فَوَضَتْ • إِلَى الْإِلَهِ الْمَقَادِرَ الْعَالَمِ

(تم شر سے مت ڈرو، تم خود کو اس اللہ کے سپرد کر دو جو قدرت رکھنے والا ہے اور جاننے والا ہے۔)

نَمَّ إِذَا هَيْثُ فَإِنَّ الْإِلَهِي • يَرْعَاكَ فِيهَا لَيْسَ بِالنَّائِمِ

(تم جب چاہو سو جاؤ کیونکہ اللہ تمہارا محافظ ہے اور اسے نیند نہیں آتی)۔

وَكُنْمْ ذَاوِقِي ۖ اَللّٰهُ بِالطَّافِه ۖ شَرَّعُشُوْمٌ مَّجْمَعٌ عَارِمٌ

(کتوں کو اللہ تعالیٰ نے خالموں اور دشمنوں کے قلم سے محفوظ رکھا)۔

وَكُنْمْ اَزَالَ اَللّٰهُ مِنْ ظَالِم ۖ وَانْصَفَ الْقَاعِدُ مِنْ قَبِيْم (۱۴۷)

(کتے خالموں کو اللہ تعالیٰ نے نیست و نابود کر دیا اور اس نے کس قدر عمدہ انصاف کیا)۔

چوتھی نظم کے دو شعر ملاحظہ کریں:

لَا تَسْتَعِيْنُ اَبَدًا بِغَيْرِ ۖ بِحَتَاخٍ مِنْكَ اِلٰى مَغْوِيْهِ

(تم ہمیشہ ایسے شخص سے مدد نہ چاہو جو اپنی مدد کے لئے تمہارا محتاج ہے)۔

وَاَفْرُغْ اِلٰى نَصْرِ الْبَدِي ۖ نَصْرًا لِّاَمَامٍ بِلَا مُؤْوَدَةِ (۱۴۸)

(تم مدد کے لئے اس ذات کے سامنے دستِ سول دراز کرو جس نے مخلوق کی مدد بغیر کسی بار کے کی ہے)۔

شریف رضی:

شریف رضی بغداد کے ایک عظیم شاعر تھے۔ ۹۷۰ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے اور بغداد ہی میں ۱۰۱۵ء میں

انتقال ہوا۔ اپنے والد کی زندگی ہی میں انہیں اشراف میں شمار کیا جانے لگا۔ عوام کی نظروں میں غیر معمولی مقبولیت

حاصل تھی۔ وہ کئی اہم کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کا دیوان دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ (۱۳۹) حمد سے متعلق

ان کے کچھ اشعار یہ ہیں:

صَلُوْةُ اَللّٰهِ نَحْفَقُ كُلَّ يَوْمٍ ۖ عَلٰى يَلِكَ الْمَعَالِمِ وَالْقَبَابِ (۱۵۰)

(اللہ کے ظہور کی بجلی روزانہ بلند جگہوں اور عمارتوں پر گوندتی رہتی ہے)۔

كَانَ قَضَاءُ اَللّٰهِ مَكْتُوبًا ۖ لَوْلَاكَ كَانَتِ الْغَرَاءُ مَغْلُوْبًا (۱۵۱)

(اللہ کا فیصلہ اٹل ہے۔ اگر تو نہ ہوتا تو غازیانِ جہاد مغلوب ہو جاتے)۔

لَمَّا مَنِ تَعَجَّ الْوَرَى بِاسْمِهِ ۖ اِلٰى اَللّٰهِ نَذْعُوْهُ لِي الْمَعْبُدِ جَدًّا (۱۵۲)

(ہمارے اندر ایک ایسا شخص ہے جو مخلوق کو اس کا نام لے کر اللہ کی طرف پکارتا ہے اور ہم اسے مینارِ مجد و

شرف قرار دیتے ہیں)۔

شریف رضی کی نظم "یا ذا المعارج" کا تعلق بھی حمد سے ہے:

يَا ذَا الْمَعَارِجِ كَمْ سَلَّتْ بِعَمَّةٍ ۖ فَحَتَّتِيْهَا بِالْذُّبُوْبِ الْاَوْفَرِ

(اے بلندیوں والے! میں نے تجھ سے کس قدر نعمتوں کا سوال کیا چنانچہ کثرتِ گناہ کے باوجود تو نے بے

شمار نعمتیں عطا کیں)۔

اَيُّ الْعَوَارِفِ مِنْكَ اَشْكُرُ لَفْضِهِ ۖ عَجَزَ الْمُقِلُّ وَزَادَ طَوْلُ الْمُكْثِرِ

(تیری عطا کردہ کن کن نعمتوں کا شکریہ ادا کروں۔ بندہ عاجز ہے جبکہ کثرت سے دینے والے کا

ہاتھ تو وسیع ہے)۔

اَكْفَيْتَنِي مَا قَدْ حَذَرْتُ وَلَوْ غَه • اَمَّ مَا كَفَيْتُ مِنَ الْبَدَنِ لَمْ اَحْدَر (۱۵۳)
(ہریش آنے والی چیز کے بارے میں) تو نے میری کفایت کی جبکہ میں خوفناک چیز کے سنے کافی نہیں ہوں۔
ابوالعلاء معری:

ابوالعلاء معری ایک فلسفی شاعر ہے۔ ۹۷۳ء میں "معرفۃ النعمان" میں پیدا ہوا اور ۱۰۵۷ء میں وہیں انتقال ہوا۔ وہ نہایت نحیف اور لاغر تھا۔ بچپن میں چیچک کے عارضہ میں مبتلا ہوا۔ اور اسی میں اس کی بصارت جاتی رہی۔ گیارہ سال کی عمر میں س نے شاعری کا آغاز کیا۔ ۳۹۸ھ میں اس نے بغداد کا سفر کیا، اسے اپنے عہد کا عظیم شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے انتقال کے بعد لگ بھگ چوراسی (۸۴) شعراء نے اس کی قبر پر جا کر سے نذرانہ عقیدت پیش کیا۔ آخری پینتالیس برسوں میں اس نے گوشت کھانے سے انکار کیا کہ وہ اس کے خیال میں بے رحمی تھی۔ اس کی زندگی بہت سادہ تھی۔ وہ معمولی کپڑے زیب کرتا، معمولی غذا کھاتا اور عام زندگی بسر کرتا۔ اس کے خیالات کا اثر اس کی شاعری پر پڑنا لازمی تھا، یہی وجہ ہے کہ اس کی شاعری فلسفہ و حکمت کی مخزن ہے اس کی شاعری کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے (۱) لزوم، (۲) سقوط الزند، (۳) ضوء السقط۔ اس کی شاعری کے بیشتر حصے کا دوسری زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ شاعری کے علاوہ اس نے بہت سی کتابیں بھی تصنیف کی ہیں۔ (۱۵۴) ابوالعلاء معری کے یہاں بہت سی ایسی نظمیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی گئی ہے۔ نظموں سے پہلے حمد کے تین اشعار ملاحظہ کریں۔

قَضَى اللّٰهُ فِیْنَا بِالَّذِیْ هُوَ کَاثِرٌ • فَتَمَّ وَ ضَاعَتْ حِکْمَةُ الْحُكَمَاءِ (۱۵۵)
(اللہ تعالیٰ نے ہمارے اندر جو بھی فیصلہ کیا وہ پورا ہو کر رہا اور اس کے سامنے حکماء کی حکمتیں ناکام رہیں)۔

انْقَرَضَ اللّٰهُ بِسُلْطَانِهِ • قَمَالُهُ فِی کُلِّ حَالٍ کَفَاءُ (۱۵۶)

(اللہ تعالیٰ اپنے اقتدار میں مفرد ہے۔ کسی بھی شے میں کوئی اس کا سر نہیں)۔ (۱۵۷)

وَاللّٰهُ حَقٌّ وَابْنُ آدَمَ جَاهِلٌ • مِنْ شَایَةِ التَّفْرِیطِ وَالتَّكْلِیْثِ (۱۵۸)

(اللہ تعالیٰ سچ ہے اور ابن آدم جاہل کیونکہ اس کے یہاں افراط و تفریط اور کذب و مبالغہ ہوتی ہے)۔

ابوالعلاء معری کی نظم "سبحان الخالق" کا اطلاق کلی طور پر حمد پر کیا جاسکتا ہے:

اَطْلَ صَلِیْبُ الدُّلُوبِیْنَ نَجْوَاهُ • یُکْفِرُ رَجَالًا عَنْ عِبَادَتِهَا الصُّلْبَا

(برج تارہ "صلیب" اپنے تاروں میں آیا۔ وہ لوگوں کو صلیب کی عبادت سے روک رہا ہے)۔

فَرَبُّکُمْ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّهْمِیْنَ • وَأَبْدَى الثَّرِیَاءَ السَّمَائِیْنَ وَالْفَلْبَا

(تمہارے رب نے سہمی (چھوٹے ستارے) پیدا کیا۔ نیز ثریا، سائیکین (ستارے) اور قلب کو ابدیت بخشی)۔

وَأَنْحَلُّ بِذَرَأٍ بَعْدَ کَمَالِهِ • کَانَ بِہِ الطُّلُکُءُ قَاصِمَةً فَلْبَا

(اور اس نے ماہ کامل کو کمال تک پہنچنے کے بعد ختم کر دیا اور تارکیوں نے اسی کے ذریعہ کنگن کو توڑ دیا)۔

أَذْنِیْ رَضَاءٌ لِلْعَوَاقِبِیِّ وَلَمْ یَنْکُنْ • شَرِیْعًا اِدَانِصَ الْبِیَانِ رَاحِلًا (۱۵۸)

(اس نے ذول کی لکڑی کے لئے رسی کو قریب کیا اور جب ذکر ہوا تو نہ تو کھجور کی رسی تھی ورنہ گھاس کی رسی)۔

دوسری نظم "غفرانک اللہم" بھی حمد سے متعلق ہے

مَتَى غَدَّ ذَا الْقَوَامِ لَنَا وَفِطْنَةُ . فَلَا تُسْنَأْ لِيْنِي عَنِّيْمَا وَسَلِيْنِي

(جب قوموں نے عقل و ماں اور اولاد کو شمار کرنا شروع کیا تو تم مجھ سے ان دونوں کے متعلق سوال مت کرو بلکہ مجھ سے سوال کرو)۔

أَدْنَى عَالَمًا يَزُجُّونَ غَفُو مَنِيْكَهْمُ . تَقْصِيْلُ زَكِيٍّ وَاتِّحَادِ صَلْبِ

(میں دنیا کو دیکھتا ہوں کہ وہ اپنے بادشاہ کی رضا صرف طاقت و قوت حاصل کرے کے لئے چاہتی ہے)۔

فَغُفِّرْ أُنْكَ لِلَّهِمْ هَلْ أُنَاطَارِجُ . بِمَكَّةَ فِي وَفْدِ وَثَابِ سَلِيْبِي

(اے میرے پروردگار تو مجھے معاف کر دے۔ کیا میں مکہ کی ریت کی چوٹی پر بھیجا ہوا نہیں ہوں اور میں ہوش کھو چکا ہوں)۔

أَعْمَلُ غَفْوَلِيْ وَاصْطِدْرُ خَائِشٍ . إِذَا خَلَجْتَنِيْ لِلْمَوْتِ الْخَوَالِجِ

(میں خدا سے درگزر کی امید رکھتا ہوں۔ جب میرے اندر موت کے دوسرے پیدا ہوتے ہیں تو سینہ پھر جاتا ہے)۔

نظم "یجد و تمزح" کے تین شعر ملاحظہ ہوں:

أَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ أَوَّلَى سَفِيْهِ . أَنْ يَعْرِفُوا عِلَّةَ الصَّلَاةِ تَرْحُ (۱۵۹)

(میں پرلے درجے کی بیوقوفی سے خدا کی پناہ چاہتا ہوں، کاش کہ وہ دور رہتے والی گمراہیوں سے واقف ہو جائے)

طَوْبِيْ لِمَوْذُوْةٍ فِيْ حَالِ مَوْلَدِهَا . ظَلَمْتُ ابَاَهَا الْفُظْ لَوْدُوْدِ

(خوشخبری ہے ان لڑکیوں کے لئے جو ولادت کے وقت دفن کر دی گئیں۔ اے کاش اس کا بدکردار باپ ہی دفن کر دیا گیا ہو؟)

يَا رَبِّ هَلْ أَنَا بِالْغُفْرَانِ فِيْ طَغْيِيْ . مُرَوِّدٌ أَنْ قَلْبِيْ مِنْكَ مُرَوِّدٌ (۱۶۰)

(اے میرے رب! کیا میں اپنی زاوراہ کے سبب بخشش کے لائق ہوں؟ بے شک میرا دل تیرے خوف سے ہڈ ہے)۔

نظم "لا ملک الا اللہ" بھی حمد یہ ہے

لَا مُلْكَ لِلْمَلِكِ الْمَقْصُورِ نَعْلَمُهُ . وَكُلُّ مَلِكٍ عَلَيَّ الرَّحْمَانِ مَقْصُورٌ

(میں معلوم ہے کہ عاجز بادشاہ کے لئے کوئی اقتدار نہیں ہے اور تمام بادشاہ خمن پر منحصر ہیں)۔

نَضَتْ قُرُوْنٌ تَمْصِيْ بَعْدَنَا أَمَمٌ . السَّرِيْعَاتُ إِلَيَّ أَنْ يَنْفُخَ الصُّوْرُ

(صدیاں گزریں اور ہمارے بعد بہت سی قومیں گزریں گی مگر صور پھونکے جانے تک راز پوشیدہ رہے گا)۔

لَمْ يُخْصِ أَغْدَاذُ رَمْلِ الْأَرْضِ سَائِكُهَا . وَكُلُّ ذَلِكَ عِنْدَ اللَّهِ مَخْصُورٌ (۱۶۱)

(زمین کی ریت کی تعداد کو اس کے باشندے شمار نہیں کر سکتے اور یہ تمام اشیاء اللہ کے احاطہ علم میں ہیں)۔

ابوالعطاء معری کی نظم "قدرة اللہ" بھی حمد پر مبنی ہے:

يَا خَالِقُ الْبَدْرِ زُشْمِصِ الصَّحِي . مُعَوِّلِيْ فِيْ كُلِّ حَالٍ عَلَيْكَ

(چاند اور روشن سورج کے خالق! میں بہر حال تجھ پر ہی بھروسہ کرنے والا ہوں)۔

وَكُلُّ مَلِكٍ لَكَ عَبْدٌ وَمَا • يَتَّقِي لَهُ مَلِكٌ فِيهِ عَمَّا مَلِكُ (۱۴۶)

(ہر بادشاہ تیرا غلام ہے کیونکہ اس کی بادشاہت کو قرار و ثبات نہیں رہے گا اس لئے اس کو دوسری شاہ کہا جاسکتا ہے۔
نظم "الملک لب" سے یہ پتہ چلتا ہے کہ دنیا کی ہر شئی فانی ہے اور دوام صرف اللہ کو حاصل ہے جس کا مطیع یوں ہے

اللہ الامام ورب العمام • لنا الفقر ذونك والمَلِكُ لك (۱۶۳)

(مے مخلوق کے اللہ اور بادلوں کے رب انقر ہمارے لئے ہے تیرے لئے نہیں بلکہ تیرے لئے تو اقتدار ہے۔
نظم "الاعجاز فی قصۃ اللہ" میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔ ایک شعر ملاحظہ کریں:

فی قصۃ اللہ اعمار مفسمة • لها اذا شاء تقصیر و تطویل (۱۶۳)

(تقسیم کردہ عمریں اللہ ہی کے قبضہ میں ہیں، اسی کی مرضی سے ان کا گھٹنا اور بڑھنا ہے۔)

نظم "الحکیم القادر" میں ابوالعلاء معری نے بتایا کہ کائنات کا نظام ایک ضابطے کے مطابق ہے کیونکہ اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی طاقت و قوت کار فرما ہے

حکَم تَذِلُّ عَلَىٰ حَكِيمٍ قَادِرٍ • مُتَقَرِّدٌ فِي عِزِّهِ بِكَمَالٍ

(حکمتیں اور احکام ایک حکیم و قادر ذات پر شہادت دیتی ہیں۔ وہ اپنی عزت و عظمت میں کمال کے ساتھ مفرد ہے۔)

نظم "الواحد القديم" کا تعلق بھی ہر سے ہے۔ اس کا ایک شعر ملاحظہ ہو۔

يَغْنِي الْإِلَهِيُّ مَالَهُ قَنَاءٌ • وَذَلِكَ الْوَاحِدُ الْقَدِيمُ (۱۶۵)

(وہ ذات بے نیاز ہے، اس کے لئے قن نہیں ہے اور وہ کیلا اور قدیم ہے۔)

"ان عفا اللہ لئی" بھی حمدیہ نظم ہے:

إِنْ عَفَا اللَّهُ لِيَّ فَلَا أَسْفُ • عَلَى الْإِلَهِيِّ قَاتٌ مِنْ تَنْعِيمِهَا (۱۶۶)

(اگر اللہ نے میری بخشش کر دی تو میں فوت ہو جانے والی آسائشوں پر غم نہیں کروں گا۔)

نظم "لو شاء ربی" (۶۷)، "سبحان الخالق" (۱۶۸) اور "رحمة اللہ علی امۃ" (۱۶۹) میں بھی

اللہ کی ذات و صفات اور اس کی عظمت و قدرت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کے علاوہ بھی معری کی کئی نظمیں ہیں جن میں

خدائے برتر کی تعریف کی گئی ہے۔ (۱۷۰) معری کی شاعری میں اچھا خاصا مواد حمد سے متعلق ہے۔

ابونواس

ابونواس ۷۶۳ء میں عداۃ ابواز کی ایک بستی میں پیدا ہوا۔ بصرہ میں اس کی پرورش ہوئی، وہاں سے بغداد

گیا۔ ۸۱۳ء میں وہیں اس کا انتقال ہوا۔ ابونواس کو اہل علم کی صحبت کا برا خیال تھا۔ مشہور شاعر والیہ بن حباب سے

ملنے کا اسے شدید اشتیاق تھا۔ اتفاق سے اس شاعر کا گزر اس عطار کی دکان سے ہوا جس پر ابونواس کام کرتا تھا۔ اسے

ابونواس کی ذہانت کا اندازہ ہوا تو اسے اپنے ساتھ لیتا گیا۔ چنانچہ بصرہ میں ابونواس نے شاعری میں اپنا مقام پیدا کیا۔ اسے

ہارون رشید کے دربار میں بڑی قدر و منزلت ملی۔ ابونواس صوبوں کے گورنروں کی بھی تعریف کیا کرتا تھا۔ مصر

کے گورنر خصب کی بھی اس نے تعریف کی۔ بعد میں وہ محمد الامین کا شاعر درباری ہو کر رہ گیا۔ جس نے اسے ایک جرم

میں سزائے قید دی۔ رہائی کے بعد وہ اپنے مالک حقیقی سے جا ملا۔ (۱۷۱) اسے خمریاتی شاعری کا امام تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس کے کئی قصائد حمد سے متعلق ہیں، عربی شاعری میں ابونواس تنہا شاعر ہے جس کے یہاں حمد کا ایک واضح تصور ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ اسے اس موضوع میں انفرادیت حاصل ہے۔ نظم "اقر الیک منک" کے حمدیہ معیار پر پوری اترتی ہے:

أَيُّ مَنْ لَيْسَ لِي مِنْهُ مُجِيرٌ • يَعْفُوكَ مِنْ عَذَابِكَ أَسْتَجِيرُ

(مجھے اس سے بچانے والا کوئی نہیں ہے۔ میں تیری عفو و درگزر کے بعد ہی تیرے عذاب سے بچ سکتا ہوں)۔

أَنَا عَبْدُ الْمُقَرَّبِ بِكُلِّ ذَنْبٍ • وَأَنْتَ السَّيِّدُ الْمَوْلَا الْغَفُورُ

(میں تمام گناہوں کا اقرار کرنے والا بندہ ہوں اور تو آقا، مولیٰ اور بخشش والا ہے)۔

فَإِنْ عَذَّبْتَنِي فَيَسُوءِ فِعْلِي • وَإِنْ تَغْفِرْ فَأَنْتَ بِهِ جَدِيرٌ

(اگر تو نے مجھے عذاب دیا تو یہ میرے برے کام کا نتیجہ ہے اور اگر تو نے بخش دیا تو یہی تیری شایان شان ہے)۔

أَفِرُّ إِلَيْكَ مِنْكَ وَأَبْنَى إِلَّا • إِلَيْكَ يَقْرُ مِنْكَ الْمُسْتَجِيرُ (۱۷۲)

(میں تیری پناہ کی خاطر تیری ہی طرف بھاگ رہا ہوں اور اس کے علاوہ کہاں جاؤں۔ تجھ سے پناہ جانے والی تیری ہی طرف رواں ہے)۔

ایک دوسری نظم "رَقِيب" کا تعلق بھی حمد سے ہے:

إِذَا مَا خَلَوْتُ اللَّهْمَ يَوْمًا فَلَا تَقُلْ • خَلَوْتُ وَلَكِنْ قُلْ عَلَيَّ رَقِيبٌ

(تم جس دن بھی زمانے سے الگ (خلوت میں) رہو تو یہ نہ کہو کہ میں تنہا ہوں بلکہ کہو کہ مجھ پر ایک نگراں ہے)۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ يَغْفُلُ سَاعَةً • وَلَا أَنْ مَا يَنْغْفِي عَلَيْكَ يَغِيبُ

(اور تم ہرگز یہ گمان نہ کرو کہ اللہ ایک لمحہ بھی غافل ہوتا ہے اور تم سے مخفی رہنے والی شئی بھی اس سے پوشیدہ نہیں ہے)۔

لَهُوْنَا بِعُمْرٍ طَالَ حَتَّى تَرَادَلْتُ • ذُنُوبَ عَلَى آثَارِهِمْ ذُنُوبُ (۱۷۳)

(ہماری زندگی کا کھیل طویل سے طویل تر ہو گیا یہاں تک کہ گناہوں پر گناہوں کا انبار لگتا گیا)۔

نظم "لله اعلمی" میں ابونواس نے اللہ کی بہت سی صفات کی طرف اشارہ کیا ہے:

كُلُّ نَاعٍ فَسَيَّبَنِي • كُلُّ بَاكٍ فَسَيَّبَنِي

(ہر موت کی خبر دینے والے کو عنقریب موت کی خبر دی جائے گی۔ ہر رونے والا عنقریب اس پر رویا جائے گا)۔

كُلُّ مَذْخُورٍ سَيَّبَنِي • كُلُّ مَذْكَورٍ سَيَّبَنِي

(تمام ذخیرہ کی ہوئی چیزیں عنقریب فنا ہو جائیں گی اور تمام داستانیں عنقریب فراموش کر دی جائیں گی)۔

لَيْسَ غَيْرُ اللَّهِ يَتَّقِي • مِنْ غُلَا فَاللَّهُ أَغْلَى

(بجز اللہ کے کوئی باقی نہیں رہے گا۔ اللہ تمام برتروں سے برتر ہے)۔

أَنْ شَيْئًا قَدْ كَفَيْتَنَا • لَهُ نَشْعِي وَ نَشْفِي

(جس رزق کے لئے ہم جدوجہد کرتے ہیں وہ ہمارے لئے کافی ہے)۔

اِنَّ لِلْشَّرِّ وَلِيًّا خَيْرٌ • لِّسَيِّئَاءَ لَيْسَ تَخْفَى

(بے شک خیر و شر کی علامتیں پوشیدہ نہیں ہیں)۔

كُلُّ مُسْتَخْفٍ بِسَرٍّ • فَمِنْ اِلٰهِ بِمَرَأَى

(تمام وہ چیزیں جو پردہٴ خفا میں ہیں وہ اللہ کی نگاہ و نظر میں ہیں)۔

لَا تَرَى شَيْئًا عَلٰی اِلٰهِ • مِنْ الْاَشْيَاءِ يَخْفَى (۱۷۳)

(تم کسی ایسی چیز کو بتا نہیں سکتے جو اللہ سے مخفی ہو)۔

نظم تضرع کا تعلق بھی حمد سے ہے۔ اس میں ابو نواس خدا کی عظمت کو بتاتے ہوئے اس کی مغفرت طلب کرتا ہے۔

يَا رَبِّ اِنْ عَظَمْتَ ذُنُوْبِيْ كَثْرَةً • فَلَقَدْ عَلِمْتُ بِاَنَّ عَفْوَكَ اَعْظَمُ

(اگرچہ میرے گناہ کثرت کے لحاظ سے عظیم ہیں لیکن میں جانتا ہوں کہ تیری مغفرت اس سے بھی عظیم ہے)۔

اَنْ تَكُنْ لَا يَرْجُوْكَ اِلَّا مُحِبُّ • فَيَمْنُ يَلُوْذُ وَيَسْتَجِيْرُ الْمُجْرِمُ

(اگر ایسا ہوتا کہ صرف عمل صالح کرنے والے ہی کو تجھ سے امید ہوتی تو مجرم کس ذات کی پناہ لیتے اور کس سے پناہ چاہتے)۔

اَدْعُوْكَ رَبِّ كَمَا اَمَرْتَ تَضَرُّعًا • فَاِذَا ارْتَدَّتْ يَدِيْ لَمَنْ ذَا يَرْحَمُ

(اے میرے رب! میں تجھے ویسے ہی گڑگڑاتا ہوا پکارتا ہوں جس طرح تو نے حکم دیا، اگر تو نے میرا ہاتھ جھٹک دیا تو پھر کون رحم کرے گا)۔

مَا لِيْ اِلَيْكَ وَبَيِّنَةٌ اِلَّا الرَّجَا • وَجَمِيْلُ عَفْوِكَ ثُمَّ اِلَيَّ مُسْلِمٌ (۱۷۵)

(سوائے امید و رجا کے اور تجھ تک پہنچنے کا اور کون میرا وسیلہ ہے۔ ہاں تیری بخشش حسین ہے اور یہ کہ میں مسلم ہوں)۔

ایک اور نظم ”اللہ المدبر“ میں بھی اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی گئی ہے:

يَا نُوَا مَسِيٍّ تَوَقَّرْ • وَتَجَمَّلْ وَتَضَبَّرْ

لوگو! باوقار باحیا اور صابر بنو۔

سَأَلْتُ الدَّهْرَ بِشَيْئِيْ • وَبِحَاسِرٍ اَكْثَرِ

(میرے ایک شئی کے سبب زمانہ نے تم کو تباہ کر دیا اور زیادہ تر اس نے تم کو خوشیوں سے ہم کنار کیا)۔

يَا كَثِيْرَ الذَّنْبِ عَفْوًا • اِلٰهِ مِنْ ذَنْبِكَ اَكْبَرُ

(اے بڑے گناہوں کے مرتکب! اس عفو الہی کی امید رکھ جو تیرے گناہ سے کہیں بڑی ہے)۔

اَكْبَرُ الْاَشْيَاءِ عَنْ اَصْ • عَفْوِ اِلٰهِ اَصْغَرُ

(بڑے سے بڑے گناہ بھی اللہ کے چھوٹے سے چھوٹے عفو سے بہت چھوٹے ہیں)۔

لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا • مَا قَضَى اللَّهُ وَقَدَرُ

(انسان کے لئے وہی ہے جو اللہ اس کے حق میں فیصلہ اور مقدر کر دے)۔

لَيْسَ لِلْمُخْلَقِ تَذْوِيرٌ • بَلِ اللَّهُ الْمُدَبِّرُ (۱۷۶)

(مخلوق کے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے بلکہ اللہ ہی تدبیر کرنے والا ہے)۔

نظم "عفو اللہ" میں بھی اللہ کی تعریف کی گئی ہے:

انْقَضَتْ شِرَّتِي فَقَعَبَتِ الْمَلَاهِي • إِذْ رَمَى الشَّيْبُ مَقَرِّي بِالذِّوَاهِي

(میری چست ختم ہو گئی اور کھیل کی چیزیں ست گئیں جب بڑھاپا حوادث روزگار کے ساتھ میری مانگ میں داخل ہو گیا)۔

لَهْتَنِي النَّهْيُ قَبِلْتُ إِلَى الْعَذِّ • لِي وَاشْفَقْتُ مِنْ مَقَالَةِ نَاهٍ

(عقل نے جب مجھے سرگشتہ کیا تو عدل الہی کی طرف مائل ہوا اور میں ممانعت کرنے والے ناصح کی بات سے ڈر گیا)۔

أَيُّهَا الْغَافِلُ الْمُقِيمُ السُّهُو • وَلَا عُدْرَ فِي الْمَقَامِ لِسَبَاهِ

(اے بھول پر اٹل رہنے والے غافل! تغافل عارفانہ کرنے والے کے لئے وہاں کوئی عذر قابل قبول نہ ہوگا)۔

لَا بِأَعْمَالِنَا نَطِيقُ خِلَاصًا • يَوْمَ تَبْدُو السَّمَاءُ فَوْقَ الْجِبَاهِ

(اس دن ہم اپنے اعمال سے چھٹکارہ نہیں حاصل کر سکیں گے جب آسمان پیشانیوں پر آ جائے گا)۔

غَيْرَ أَنِّي عَلَى الْإِسَاءَةِ وَالْتِفْرِيطِ • رَاجٍ لِحُسْنِ عَفْوِ اللَّهِ (۱۷۷)

(مسلل برائیاں اور زیادتیاں کرنے کے باوجود میں اللہ کے حسن عفو کا امیدوار ہوں)۔

نظم "یامائل اللہ" کے حمدیہ اشعارلاحظہ کریں:

يَا سَائِلُ اللَّهِ فُزْتُ بِالظُّفْرِ • وَ بِالنَّوَالِ الْهَنِيِّ لَا الْكُدْرِ

(اللہ سے مانگنے والے! تم کامیابی اور خوشگوار بخشش سے ہم کنار ہو گے مشقتوں اور آلودگیوں سے نہیں)۔

فَارْغَبْ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى بَشَرٍ • مُتَّقِلٌ فِي الْبَلَى وَفِي الْغَبْرِ

(تم اللہ سے لو لگاؤ انسان سے نہیں جو بیماریوں اور مصائب میں مبتلا ہونے والا ہے)۔

وَارْغَبْ إِلَى اللَّهِ لَا إِلَى جَسَدٍ • مُتَّقِلٌ مِنْ صَبَأٍ إِلَى كَبَرٍ

(تم اللہ سے لو لگاؤ کسی خاکی جسم سے نہیں جو بچپن سے بڑھاپے کی طرف جانے والا ہے)۔

أَنَّ الدِّينَ لَا يَخِيبُ سَائِلُهُ • جَوْهَرُهُ غَيْرُ جَوْهَرِ الْمَشْرِ

(بے شک اس ذات سے سوالیایوس نہیں ہوگا۔ اس کی حقیقت انسان کی حقیقت سے الگ ہے)۔

مَا لَكَ بِالتَّزَاهَاتِ مُشْتَغَلًا • أَلَيْسَ يَدِينُكَ الْإِيمَانُ مِنْ مَقَرٍ (۱۷۸)

(کیا بات ہے کہ تم خرافات میں پڑے ہوئے ہو؟ کیا تمہارے ہاتھوں میں جہنم سے چھٹکارا دلانے کی سکت ہے؟)

نظم "نجمی و دعاء" حمدیہ شاعری کی ایک عمدہ مثال ہے اس کے ایک ایک شعر میں شانِ عبودیت

پائی جاتی ہے۔ شاعر نے خود کو خدا کے سپرد کر دیا ہے کہ خدایا میں تیرے سامنے حاضر ہوں۔ تیرا کوئی ہم سر اور شریک

نہیں ہے۔ تیری ہی ذات حمد و تعریف کے لائق ہے:

إِنَّا مَا أَعْدَلُكَ ، مَلِكُ كُلِّ مَنْ مَلَكَ

(اے ہمارے آقا و معبود! تمام بادشاہوں میں کسی کو میں تیرے برابر بادشاہ نہیں مانتا)۔

لَيْتَكَ قَدْ لَيْتَ لَكَ

(میں حاضر ہوں۔ یقیناً میں تمہاری آواز پر لبیک کہنے کے لئے حاضر ہوں)۔

لَيْتَكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ ، وَالْمُلْكُ وَلَا شَرِيكَ لَكَ

(میں حاضر ہوں، بے شک تمام تعریفیں تیرے لئے ہیں، اقتدار تیرے لئے ہے اور تیرا کوئی شریک نہیں)۔

مَا خَابَ عَبْدٌ سَأَلَكَ ، أَنْتَ لَهُ خِيَتُ مَسْأَلِكَ

(تم سے سوال کرنے والا بندہ ناکام نہیں ہوا۔ جہاں وہ جائے وہاں تو اس کی دستگیری کے لئے موجود ہے)۔

لَوْلَاكَ بَارَبِّ هَلَاكَ

(اے میرے پروردگار اگر تو نہ ہوتا تو وہ ہلاک ہو جاتا)۔

لَيْتَكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ ، وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

(اے میرے رب! میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں تیرے ہی لئے ہیں اور اقتدار بھی تیرے ہی لئے، تیرا کوئی شریک نہیں)۔

كُلُّ نَبِيٍّ وَمَلِكٍ ، وَكُلُّ مَنْ أَهْلَ لَكَ

(تمام انبیاء اور سلاطین تیرے ہیں اور تمام لوگ تیرے ہی لئے ہیں)۔

وَ كُلُّ عَبْدٍ سَأَلَكَ ، سَبَّحَ أَوْ لَبَّى فَكَفَلَكَ

(تمام بندے تجھ سے ہی سوال کرتے ہیں اور آسمان نے تیری ہی تسبیح بیان کی یا تیری آواز پر لبیک کہا)۔

لَيْتَكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ ، وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

(میں حاضر ہوں میرے رب! تمام حمد تیرے لئے ہے اور اقتدار بھی۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

وَالْكَوْنُ لَمَّا أَنْ خَلَقَ ، وَالشَّابِعَاتُ فِي الْفَلَكَ

(اور رات جب سخت سیاہ ہو جائے اور آسمان میں تارے تیرے لگیں)۔

عَلَى مَجَارِي الْمُنَسَلِكِ

(داخل ہونے والے راستوں پر)۔

لَيْتَكَ أَنْ الْحَمْدُ لَكَ ، وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ (۱۷۹)

(اے میرے پروردگار میں حاضر ہوں۔ بے شک تمام تعریفیں اور اقتدار تیرے لئے ہے۔ تیرا کوئی شریک نہیں)۔

ابن حجر عسقلانی:

ابن حجر کا آبائی وطن "عسقلان" ہے جو فلسطین میں واقع ہے۔ وہ ۷۲۷ھ میں قاہرہ میں پیدا ہوئے